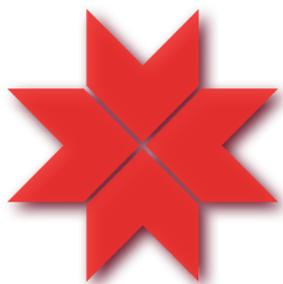


ФИННО-УГОРСКИЙ МИР
FINNO-UGRIC WORLD



ISSN 2076-2577 (Print)
ISSN 2541-982X (Online)

2026

Том 18 № 1
Vol. 18 No. 1





Финно-угорский мир

Научный журнал Том 18, № 1. 2026

<https://doi.org/10.15507/2076-2577>

Журнал основан в 2008 г.
Периодичность издания – 4 раза в год

Зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Реестровая запись ПИ № ФС 77 - 70644 от 3 августа 2017 г.

Территория распространения журнала – Российская Федерация, зарубежные страны

Подписной индекс – 42059

Учредитель и издатель:
федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва».
430005, Российская Федерация, Республика Мордовия, г. Саранск, ул. Большевикская, 68

Адрес редакции:
430005, Российская Федерация, Республика Мордовия, г. Саранск, ул. Большевикская, 68
Телефон: +7 8342 481424

Сайт: <https://csfu.mrsu.ru>
Электронная редакция:
<https://journals.rcsi.science/2076-2577>
E-mail: finno-ugric.world@mail.ru

Главный редактор Н. П. Макаркин

Дата выхода 31.03.2026.
Формат 70 × 108 1/16. Усл. печ. л. 11,90.
Тираж 1 000 экз. (1-й завод – 100 экз.).
Цена свободная. Заказ № 180

Отпечатано в типографии
Издательства Мордовского университета
430005, Российская Федерация,
Республика Мордовия,
г. Саранск, ул. Советская, 24

The journal was founded in 2008.
Periodicity: Quarterly

Registered by The Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor)
Registry Entry PI No. ФС 77 - 70644 August 3, 2017

Distributed in Russian Federation and foreign countries

Subscribe index – 42059

Founder and Publisher:
Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education “National Research Ogarev Mordovia State University”
68 Bolshevistskaya St., Saransk 430005, Republic of Mordovia, Russian Federation

Editorial board:
68 Bolshevistskaya St., Saransk 430005, Republic of Mordovia, Russian Federation
Phone: +7 8342 481424

Website: <https://csfu.mrsu.ru>
Electronic edition:
<https://journals.rcsi.science/2076-2577>
E-mail: finno-ugric.world@mail.ru

Editor-in-Chief N. P. Makarkin

Released on March 31, 2026.
Format 70 × 108 1/16. Press sheets 11,90.
Circulation 1,000 copies (1st – 100 copies).
Free price. Order No. 180

Printed in the Publishing Office of National Research Ogarev Mordovia State University
24 Sovetskaya St., Saransk 430005, Republic of Mordovia, Russian Federation





Финно-угорский мир

«Финно-угорский мир» – рецензируемый научный журнал открытого доступа, публикующий оригинальные научные статьи, посвященные результатам исследований лингвистических, исторических и этнографических, культурологических проблем финно-угорских народов.

Миссия журнала – распространение на территории Российской Федерации и за рубежом научных знаний о финно-угорских народах, популяризация их языков, народной культуры и искусств, истории.

Журнал включен в «Белый список» научных журналов и входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

5.6.1. Отечественная история

5.6.4. Этнология, антропология и этнография

5.6.7. История международных отношений и внешней политики.

5.9.5. Русский язык. Языки народов России

5.9.6. Языки народов зарубежных стран (финно-угорские и самодийские)

5.9.8. Теоретическая, прикладная и сравнительно-сопоставительная лингвистика

5.10.1. Теория и история культуры, искусства

Редакция научного издания «Финно-угорский мир» осуществляет рецензирование («двойное слепо») всех поступающих в редакцию материалов. Рукопись статьи направляется на рецензирование для оценки ее научного содержания нескольким ведущим специалистам соответствующего профиля, имеющим научную специализацию, наиболее близкую к тематике статьи.

В состав редакционного и экспертного советов входят ученые, организаторы науки, представители государственной власти, национальных общественных объединений, деятели культуры и искусств финно-угорских регионов Российской Федерации, Финляндии, Венгрии, Эстонии, Франции и Литвы.

Редакция журнала реализует принцип нулевой толерантности к плагиату и осуществляет мониторинг некорректного цитирования.

Журнал придерживается стандартов редакционной этики в соответствии с международной практикой редактирования, рецензирования изданий и авторства научных публикаций и рекомендациями Committee on Publication Ethics (COPE).

Издание предоставляет открытый доступ к полным текстам публикаций, исходя из следующего принципа: открытый доступ к результатам исследований способствует увеличению глобального обмена знаниями.

Журнал индексируется и архивируется в следующих базах данных:

Russian Science Citation Index (RSCI)

Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)

ERIH PLUS

Ulrich's Global Serials Directory

Журнал является членом Committee on Publication Ethics (COPE), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Ассоциации научных редакторов и издателей (АНРИ) и CrossRef

Finno-Ugric World

Journal “Finno-Ugric World” is a peer-reviewed open access scholarly journal publishing original scientific articles devoted to the results of research on linguistic, historical, ethnographic and cultural problems of Finno-Ugric peoples.

The mission of the journal is to disseminate scientific knowledge about Finno-Ugric peoples in the Russian Federation and abroad, popularize their languages, folk culture and arts, history.

The Editorial Board reviews (double-blind review) all incoming papers. The manuscript of the article is sent for review to several leading specialists of the corresponding profile, who have scientific specialization closest to the subject of the article, to evaluate the scientific content.

The editorial board includes scholars, academics, representatives of State Bodies, National Public Associations, and representatives of culture and arts of the Finno-Ugric regions of the Russian Federation, Finland, Hungary, Estonia, France and Lithuania.

The Editorial Board follows the principle of zero tolerance to plagiarism. Plagiarism checking is carried out by using Anti-Plagiarism and iThenticate software.

The journal adheres to editorial ethics standards following international practice of editing, reviewing, publishing and authorship of scientific publications and recommendations of the Committee on Publication Ethics (COPE).

The journal offers direct open access to full-text issues based on the following principle: open access to research results contributes to the increase of global knowledge sharing.

The journal is indexed and archived in:
Russian Science Citation Index (RSCI)
Russian Index of Science Citation
ERIH PLUS
Ulrich’s Global Serials Directory

The journal is a member of the Committee on Publication Ethics (COPE),
Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), Directory of Open Access Journals (DOAJ),
Association of Scientific Editors and Publishers (ASEP) and CrossRef

Редакционная коллегия

Макаркин Николай Петрович – главный редактор, председатель совета, доктор экономических наук, профессор, профессор кафедры экономики и организации производства МГУ им. Н. П. Огарёва, руководитель Межрегионального научного центра финно-угроведения (г. Саранск, Российская Федерация), makarkin@mrsu.ru

Мосина Наталья Михайловна – заместитель главного редактора, доктор филологических наук, профессор кафедры английского языка для профессиональной коммуникации МГУ им. Н. П. Огарёва (г. Саранск, Российская Федерация), natamish@rambler.ru

Никонова Юлия Николаевна – ответственный секретарь редакции научных журналов Высшей школы развития научно-образовательного потенциала МГУ им. Н. П. Огарёва (г. Саранск, Российская Федерация), ulanikonova@yandex.ru, finno-ugric.world@mail.ru

Бахлова Ольга Владимировна – доктор политических наук, профессор кафедры всеобщей истории, политологии и регионоведения МГУ им. Н. П. Огарёва (г. Саранск, Российская Федерация), olga.bahlova@mail.ru

Бояркин Николай Иванович – доктор искусствоведения, профессор, ведущий научный сотрудник Межрегионального научного центра финно-угроведения МГУ им. Н. П. Огарёва (г. Саранск, Российская Федерация), bojarkin_ni@mail.ru

Братчикова Надежда Станиславовна – доктор филологических наук, заведующий кафедрой финно-угорской филологии МГУ имени М. В. Ломоносова (г. Москва, Российская Федерация), n.bratchikova@mail.ru

Вичинене Дайва – доктор гуманитарных наук, профессор, заведующий кафедрой этномузикологии Литовской академии музыки и театра (г. Вильнюс, Литва), daivaster@gmail.com

Жеребцов Игорь Любомирович – доктор исторических наук, профессор, директор Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН (г. Сыктывкар, Российская Федерация), zherebtsov@mail.illkhomisc.ru

Илюха Ольга Павловна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник сектора истории Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (г. Петрозаводск, Российская Федерация), iljuha@krc.karelia.ru

Кауппала Пекка – доктор философии, доцент Центра изучения России и Восточной Европы Хельсинкского университета (г. Хельсинки, Финляндия), pekka.kauppala@saunalahti.fi

Кондратьева Наталья Владимировна – доктор филологических наук, профессор кафедры общего и финно-угорского языкознания Удмуртского государственного университета (г. Ижевск, Российская Федерация), nataljakondratjeva@yandex.ru

Копылова Татьяна Рудольфовна – доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры русского языка, теоретической, прикладной лингвистики и русского языка как иностранного Удмуртского государственного университета (г. Ижевск, Российская Федерация), k_tatiana4@mail.ru

Корнишина Галина Альбертовна – доктор исторических наук, профессор кафедры истории России МГУ им. Н. П. Огарёва (г. Саранск, Российская Федерация), g.kornihina@mail.ru

Луутонен Йорма – доктор философии, профессор кафедры общего и финно-угорского языкознания Туркуского университета (г. Турку, Финляндия), luutonen@utu.fi

Мартынова Марина Юрьевна – доктор исторических наук, профессор, руководитель Центра европейских исследований Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, (г. Москва, Российская Федерация), martynova@iea.ras.ru

Матичак Шандор – доктор филологических наук, заведующий кафедрой финно-угорского языкознания Дебреценского университета (г. Дебрецен, Венгрия), maticsak.sandor@arts.unideb.hu

Мишанин Юрий Александрович – доктор филологических наук, профессор, заместитель директора по межнациональным отношениям Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, председатель Межрегиональной общественной организации мордовского (мокшанского) народа (г. Саранск, Российская Федерация), mordvarf@mail.ru

Муллонен Ирма Ивановна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (г. Петрозаводск, Российская Федерация), mullonen@krc.karelia.ru

Новак Ирина Петровна – доктор филологических наук, директор Института языка, литературы и истории, старший научный сотрудник Междисциплинарного научно-образовательного центра NORDICA Института языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук (г. Петрозаводск, Российская Федерация), bel.irina@gambler.ru

Нурьева Ирина Муртазовна – доктор искусствоведения, ведущий научный сотрудник Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения РАН (г. Ижевск, Российская Федерация), nurieva-59@mail.ru

Осьмак Наталья Андреевна – кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой языков Северной Европы Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (г. Санкт-Петербург, Российская Федерация), natalia.osmak@yandex.ru

Попов Александр Александрович – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора отечественной истории Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН (г. Сыктывкар, Российская Федерация), doctor_popov@mail.ru

Пустаи Янош – доктор филологии, профессор, директор NH «Collegium Fenno-Ugricum» (г. Бадачоньтомай, Венгрия), janos_pusztay@hotmail.com

Ракин Анатолий Николаевич – доктор филологических наук, главный научный сотрудник сектора языка Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН (г. Сыктывкар, Российская Федерация), anatolij.rakin@mail.ru

Сейленталь Тьну – доктор филологии, заведующий финно-угорским отделением Тартуского университета, председатель Программы родственных народов (г. Тарту, Эстония), seilu@ut.ee

Тулуз Ева – доктор философии, профессор Центра исследований Европы и Евразии Национального института восточных языков и цивилизаций (г. Париж, Франция), evatoulouze@gmail.com

Шаланки Жужанна – доктор филологии, доцент кафедры финно-угроведения Университета им. Лоранда Этвеша (г. Будапешт, Венгрия), salanki.zsuzsanna@btk.elte.hu

Шилов Николай Владимирович – доктор исторических наук, профессор кафедры социально-гуманитарных наук и менеджмента Московского социально-педагогического института (г. Москва, Российская Федерация), n_shilov@uni21.org

Шипец Каталин – доктор философии, доцент кафедры финно-угроведения Сегедского университета (г. Сегед, Венгрия), sipoczka@gmail.com

Шкалина Галина Евгеньевна – доктор культурологии, профессор, заведующий кафедрой культуры и искусства Марийского государственного университета (г. Йошкар-Ола, Российская Федерация), gshkalina@mail.ru

Editorial Board

Nikolay P. Makarkin – Editor-in-Chief, Chairman of the Board, Dr.Sci. (Econ.), Professor, Professor of the Department of Economics and Organization of Production, National Research Mordovia State University, Head of the Interregional Research Center of Finno-Ugric Studies (Saransk, Russian Federation), makarkin@mrsu.ru

Natalya M. Mosina – Deputy Editor-in-Chief, Dr.Sci. (Philol.), Professor, Department of English for Professional Communication, National Research Mordovia State University (Saransk, Russian Federation), natamish@rambler.ru

Yuliya N. Nikonova – Executive Secretary of the Editorial Board of Scientific Journals of the Higher School of Development of Scientific and Educational Potential, National Research Mordovia State University (Saransk, Russian Federation), ulanikonova@yandex.ru, finno-ugric.world@mail.ru

Olga V. Bakhlova – Dr.Sci. (Polit.), Professor, Department of General History, Political Science and Regional Studies, National Research Mordovia State University (Saransk, Russian Federation), olga.bahlova@mail.ru

Nikolay I. Boyarkin – Dr.Sci. (Arts), Professor, Leading Researcher, Interregional Research Center of Finno-Ugric Studies, National Research Mordovia State University (Saransk, Russian Federation), bojarkin_ni@mail.ru

Nadezhda S. Bratchikova – Dr.Sci. (Philol.), Head of the Department of Finno-Ugric Philology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation), n.bratchikova@mail.ru

Olga P. Ilyukha – Dr.Sci. (Hist.), Lead Research Fellow, History Section, Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk, Russian Federation), iljuha@krc.karelia.ru

Pekka Kauppala – Ph.D., Associate Professor, Center for the Study of Russia and Eastern Europe, Helsinki University (Helsinki, Finland), pekka.kauppala@saunalahti.fi

Natalia V. Kondratyeva – Dr.Sci. (Philol.), Professor, Department of General and Finno-Ugric Linguistics, Udmurt State University (Izhevsk, Russian Federation), nataljakondratjeva@yandex.ru

Tatiana R. Kopylova – Dr.Sci.(Philol.), Associate Professor, Professor of the Chair of Russian Language, Theoretical and Applied Linguistics, and Russian as a Foreign Language, Udmurt State University (Izhevsk, Russian Federation), k_tatiana4@mail.ru

Galina A. Kornishina – Dr.Sci. (Hist.), Professor, Department of History of Russia, National Research Mordovia State University (Saransk, Russian Federation), g.kornishina@mail.ru

Jorma Luutonen – Ph.D., Professor, Department of General and Finno-Ugric Linguistics, University of Turku (Turku, Finland), luutonen@utu.fi

Marina Yu. Martynova – Dr.Sci. (Hist.), Professor, Head of the Center for European Studies, Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, (Moscow, Russian Federation), martynova@iea.ras.ru

Sándor Maticsák – Ph.D. (Philol.), Professor, Head of the Department of Finno-Ugric Linguistics, University of Debrecen (Debrecen, Hungary), maticsak.sandor@arts.unideb.hu

Yuri A. Mishanin – Dr.Sci. (Philol.), Professor, Deputy Director for Interethnic Relations of the Research Institute of the Humanities by the Government of the Republic of Mordovia, Chairperson of Interregional Public Organization of Mordovia (Moksha and Erzya) People (Saransk, Russian Federation), mordvarf@mail.ru

Irma I. Mullonen – Dr.Sci. (Philol.), Senior Researcher, Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk, Russian Federation), mullonen@krc.karelia.ru

Irina P. Novak – Dr.Sci. (Philol.), Director, Institute of Language, Literature and History; Senior Researcher, Interdisciplinary Research and Education Center NORDICA, Institute of Language, Literature and History, Karelian Research Centre, Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk, Russian Federation), bel.irina@rambler.ru

Irina M. Nurieva – Dr.Sci. (Arts), Leading Researcher, Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Izhevsk, Russian Federation), nurieva-59@mail.ru

Natalia A. Osmak – Cand.Sci. (Philol.), Associate Professor, Head of the Department of Languages of Northern Europe, Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg, Russian Federation), natalia.osmak@yandex.ru

Alexander A. Popov – Dr.Sci. (Hist.), Professor, Senior Research Fellow, Sector of Domestic History, Institute of Language, Literature and History of Komi Science Centre of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Syktyvkar, Russian Federation), doctor_popov@mail.ru

János Pusztay – Ph.D. (Philol.), Professor, Director of the Collegium Fenno-Ugricum (Badacsonytomaj, Hungary), janos_pusztay@hotmail.com

Anatoly N. Rakin – Dr.Sci. (Philol.), Senior Research Fellow, Language Sector, Institute of Language, Literature and History of Komi Science Centre of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Syktyvkar, Russian Federation), anatolij.rakin@mail.ru

Zsuzsanna Salánki – Ph.D. (Philol.), Associate Professor, Department of Finno-Ugric Studies, Eötvös Loránd University (Budapest, Hungary), salanki.zsuzsanna@btk.elte.hu

Tõnu Seilenthal – Ph.D. (Philol.), Head of the Finno-Ugric Branch of the University of Tartu, Chairperson of the Kindred Peoples Programme (Tartu, Estonia), seilu@ut.ee

Katalin Shipets – Ph.D., Dr. Habil, Assistant Professor of the Department of Finno-Ugric Studies, University of Szeged (Szeged, Hungary), sipoczkg@gmail.com

Nikolai V. Shilov – Dr.Sci. (Hist.), Professor, Department of Social and Humanitarian Sciences and Management, Moscow Social Pedagogical Institute (Moscow, Russian Federation), n_shilov@uni21.org

Galina E. Shkalina – Dr.Sci. (Cult.), Professor, Head of the Department of Culture and Arts, Mari State University (Yoshkar-Ola, Russian Federation), gshkalina@mail.ru

Eve Toulouse – Ph.D., Professor, Center for European and Eurasian Studies, National Institute of Oriental Languages and Civilizations (Paris, France), evatoulouse@gmail.com

Daiva Vyčiniénė – Doctor of Arts, Professor, Head of the Department of Ethnomusicology, Lithuanian Academy of Music and Theater (Vilnius, Lithuania), daivarster@gmail.com

Igor L. Zherebtsov – Dr.Sci. (Hist.), Professor, Director of the Institute of Language, Literature and History of Komi Science Centre of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Syktyvkar, Russian Federation), zherebtsov@mail.illhkomisc.ru



СОДЕРЖАНИЕ

Грамматика финно-угорских языков

- Водясова Л. П., Иванова Г. С.** Суффиксы принадлежности как средство выражения категории притяжательности в говорах рузаевского ареала Республики Мордовия 8
- Кошелева М. В.** Функционирование II и III инфинитивов в вепском языке: корпусное исследование на материале ВепКар 22

Лексическая семантика и этнолингвистика

- Абукаева Л. А.** Маркеры сакрального в текстах марийских молитв сквозь призму соотношения вербального и невербального 32
- Баландин Д. Ю., Пашкова Т. В.** Номинации христианина и человека в вепском и карельском языках 45

История языков

- Левина М. З., Матичак Ш.** Особенности языка дореволюционных памятников мордовской письменности второй половины XVII – начала XVIII в. 57

История, этнография, археология

- Иликаев А. С.** Культ Султан керемета у народов Урало-Поволжья: опыт анализа религиозно-культурной традиции 74
- Кудрявцева И. К.** Сакральное пространство слободских удмуртов: святилище Имма/Иммала 92

Этнокультура в современном мире

- Братчикова Н. С.** «Калевала» в глобальном культурном пространстве: механизмы и пути адаптации 105
- Лаптева И. В., Трибушинина С. Д., Кузнецова Ю. В.** Социокультурная интеграция в полиэтничном регионе: о механизмах укрепления общероссийской гражданской идентичности на примере Республики Мордовия 121
- Информация для авторов и читателей 132



CONTENT

Grammar of Finno-Ugric Languages

- Vodyasova L. P., Ivanova G. S.** Possessive Suffixes as a Means of Expressing the Category of Possession in the Dialects of the Ruzaevka Area of the Republic of Mordovia 8
- Kosheleva M. V.** The Functioning of the Second and Third Infinitives in the Veps Language: A Corpus-Based Study Using the VepKar Corpus 22

Lexical Semantics and Ethnolinguistics

- Abukaeva L. A.** Markers of the Sacred in the Texts of Mari Prayers through the Prism of the Correlation between the Verbal and the Non-Verbal 32
- Balandin D. Yu., Pashkova T. V.** Lexical Representations of “Christian” and “Human” in the Vepsian and Karelian Languages 45

History of Languages

- Levina M. Z., Maticsák S.** Linguistic Features of Pre-Revolutionary Monuments of Mordovian Written Tradition from the Second Half of the 17th to the Early 18th Century 57

History, Ethnography, Archeology

- Ilikaev A. S.** The Cult of Sultan Keremet among the Peoples of the Ural-Volga Region: An Analysis of a Religious and Cultural Tradition 74
- Kudryavtseva I. K.** The Sacred Space of the Sloboda Udmurts: The Imma/Immala Sanctuary 92

Ethnoculture in the Modern World

- Bratchikova N. S.** “The Kalevala” in the Global Cultural Space: Mechanisms and Pathways of Adaptation 105
- Lapteva I. V., Tribushinina S. D., Kuznetsova Yu. V.** Sociocultural Integration in a Multiethnic Region: On the Mechanisms for Strengthening the All-Russian Civic Identity, as Exemplified by the Republic of Mordovia 121
- Information for authors and readers 132

ГРАММАТИКА ФИННО-УГОРСКИХ ЯЗЫКОВ GRAMMAR OF FINNO-UGRIC LANGUAGES



<https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.008-021>

<https://elibrary.ru/dkqhqi>

УДК / UDC 81'373:81'282.2(470.345)



Оригинальная статья / Original article

Суффиксы принадлежности как средство выражения категории притяжательности в говорах рузаевского ареала Республики Мордовия

Л. П. Водясова¹ ✉, Г. С. Иванова²

¹ Мордовский государственный педагогический университет имени М. Е. Евсевьева, г. Саранск, Российская Федерация, <https://ror.org/01z1xpx75>

² МГУ им. Н. П. Огарёва, г. Саранск, Российская Федерация, <https://ror.org/0262qgk29>

✉ LVodjasova@yandex.ru

Аннотация

Введение. Говоры Рузаевского района Республики Мордовия (рузаевского ареала) характеризуются развитой системой суффиксов принадлежности, являющихся главным средством выражения категории притяжательности. Отсутствие работ по исследованию системы суффиксов этого типа в данном ареале обуславливает актуальность работы, направленной на описание их специфики в парадигмах склонения имени существительного. Цель исследования – выявление сходств и различий в системе суффиксов принадлежности в говорах рузаевского ареала.

Материалы и методы. Исследование, базирующееся на материалах диалектологических экспедиций в села Рузаевского района Республики Мордовия, опиралось на синхронно-описательный метод (для анализа современного состояния суффиксальной парадигмы) и структурный метод (для выявления закономерностей варьирования и отношений между элементами системы). Обработка полевых данных осуществлялась с привлечением методов количественного анализа и включенного наблюдения, что позволило минимизировать влияние наблюдателя и зафиксировать естественную спонтанную речь носителей говоров.

Результаты исследования и их обсуждение. Говоры рузаевского ареала неоднородны: одна группа является носителем признаков центрального диалекта, вторая – переходного, а третья – юго-восточного диалекта и северо-западной группы западного диалекта. Такая неоднородность вызвана синхроническими, а также историческими фонетическими процессами, действующими в диалектах мокшанского языка в разные периоды их развития. Неоднородность фонетической системы находит отражение и в морфологических показателях. В результате исследования удалось выявить междиалектные варианты формантов принадлежности в говорах Рузаевского района. В мордовском языкознании система суффиксов принадлежности данного ареала рассматривается впервые.

Заключение. Собранный диалектный материал, который впоследствии будет размещен в кроссплатформенной системе Lingvodoc, позволил авторам проанализировать формы имен существительных, выражающих притяжательные отношения; установить варианты суффиксов принадлежности в падежных парадигмах притяжательного склонения и описать их морфологические свойства. В результате проведенного исследования получены данные, которые уточняют специфику диалектной категории притяжательности и расширяют научные представления об этой универсальной категории языка.

Ключевые слова: говор, рузаевский ареал, притяжательность, суффикс принадлежности, агглютинация, алломорф

© Водясова Л. П., Иванова Г. С., 2026



Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

Финансирование: публикация подготовлена в рамках реализации гранта Российского научного фонда № 25-28-00193 «Цифровое описание мокшанских говоров Рузаевского района Республики Мордовия».

Конфликт интересов: авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Для цитирования: Водясова Л.П., Иванова Г.С. Суффиксы принадлежности как средство выражения категории притяжательности в говорах рузаевского ареала Республики Мордовия. *Финно-угорский мир.* 2026;18(1):8–21. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.008-021>

Possessive Suffixes as a Means of Expressing the Category of Possession in the Dialects of the Ruzaevka Area of the Republic of Mordovia

L. P. Vodyasova^a ✉, G. S. Ivanova^b

^a *Mordovian State Pedagogical University named after*

M. E. Evseviev, Saransk, Russian Federation, <https://ror.org/01z1xpx75>

^b *National Research Mordovia State University,*

Saransk, Russian Federation, <https://ror.org/0262qgk29>

✉ LVodyasova@yandex.ru

Abstract

Introduction. The dialects of the Ruzaevsky District of the Republic of Mordovia (the Ruzaevsky area) are characterized by a well-developed system of possessive suffixes, which constitute the main means of expressing the category of possession. The absence of studies devoted to the system of suffixes of this type in this area determines the relevance of the present research, aimed at describing their specific features within the paradigms of noun declension. The aim of the study is to identify similarities and differences in the system of possessive suffixes in the dialects of the Ruzaevsky area.

Materials and Methods. The study, based on materials collected during dialectological expeditions to villages of the Ruzaevsky District of the Republic of Mordovia, relied on the synchronic-descriptive method (for analyzing the current state of the suffixal paradigm) and the structural method (for identifying patterns of variation and relationships between elements of the system). The processing of field data was carried out using methods of quantitative analysis and participant observation, which made it possible to minimize the observer's influence and to record the natural spontaneous speech of dialect speakers.

Results and Discussion. The dialects of the Ruzaevka area are heterogeneous: one group exhibits features of the central dialect, the second shows characteristics of a transitional dialect, and the third reflects features of the south-eastern dialect as well as the north-western group of the western dialect. This heterogeneity is caused by synchronic as well as historical phonetic processes that have operated in the dialects of the Moksha language at different stages of their development. The heterogeneity of the phonetic system is also reflected in morphological markers. As a result of the study, interdialectal variants of possessive formants in the dialects of the Ruzaevsky District were identified. In Mordovian linguistics, the system of possessive suffixes in this area is examined for the first time.

Conclusion. The collected dialectal material, which will subsequently be incorporated into the cross-platform system Lingvodoc, enabled the authors to analyze the forms of nouns expressing possessive relations, to identify the variants of possessive suffixes within the case paradigms of possessive declension, and to describe their morphological properties. As a result of the study, data were obtained that refine the specific features of the dialectal category of possession and broaden scholarly understanding of this universal linguistic category.

Keywords: dialect, the Ruzaevka dialect area, possessiveness, possessive suffix, agglutination, allomorph

Funding: The publication was prepared within the framework of the implementation of the Russian Science Foundation grant No. 25-28-00193 “Digital description of Moksha dialects of the Ruzaevsky district of the Republic of Mordovia”.

Conflict of interest: The authors declare no conflict of interest.

For citation: Vodyasova L.P., Ivanova G.S. Possessive Suffixes as a Means of Expressing the Category of Possession in the Dialects of the Ruzaevka Area of the Republic of Mordovia. *Finno-Ugric World.* 2026;18(1):8–21. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.008-021>



Введение

Говоры рузаевского ареала Республики Мордовия неоднородны по своему составу. Так, перхляйский тип идентичен большинству говоров юго-восточного диалекта, сугарьевский – переходным говорам Торбеевского района (по составу вокализма) и центральному диалекту (по составу консонантизма), левженский очень близок к центральному диалекту и юго-западным говорам западного диалекта мокшанского языка.

Авторы статьи в своих предыдущих исследованиях уже обращались к характеристике различных языковых явлений говоров данного ареала. В частности, ими проанализированы особенности словоизменения, которые наблюдаются в парадигмах основного (неопределенного) и указательного (определенного) склонений, особое внимание уделено характеристике их фонетической и морфологической неоднородности [1–4]. Цель исследования – охарактеризовать еще одно явление словоизменения имени существительного, выявить сходства и различия в системе суффиксов принадлежности в говорах рузаевского ареала для цифровизации диалектного материала, который впоследствии будет размещен в кроссплатформенной системе Lingvodoc.

Как известно, суффиксы принадлежности (или лично-притяжательные) присоединяются к именам существительным во всех падежах. Они формируют особую притяжательную парадигму склонения, главное отличие которой от основного (неопределенного) склонения заключается в наличии именно этого суффикса (наряду с падежным).

Говоры рузаевского ареала Республики Мордовия характеризуются развитой системой суффиксов принадлежности, которые являются главным средством выражения категории притяжательности.

Обзор литературы

Категория притяжательности – это универсальная понятийная категория языка, которая описывает отношения между субъектом и объектом обладания. Ученые на материале генетически и структурно разных языков рассматривают различные ее аспекты. Так, Е. В. Краснощеков фокусирует внимание на специфике и внутренней структуре самой категории притяжательности [5]. Автор подчеркивает то, как именно она получает свое выражение в монгольском языке. С. М. Давлетшина концентрируется на структурных особенностях категории, отмечая ее неоднородность и представляя ее в виде «бинарной оппозиции» [6]. Ч. Л. Дэбрица выделяет конкретные типы конструкций (сопутствующая схема, схема место / цель, генитивная схема), используя детальный, классификационный подход на примере долганского языка [7]. Дж. Дж. Кристи применяет сравнительный метод внутри одного языка – суахили. Его цель – не просто описать притяжательный падеж, а показать его место в отличие от других падежей (локативного и экзистенциального) [8]. Важным нам представляется подход, предложенный Дж. Лайонсом. Исследователь рассматривает не просто изолированную категорию посессивности, а ее системную взаимосвязь с экзистенциальностью и локативностью. По мнению автора, предложения, выражающие существование или обладание, используются для введения новой информации о номинальном элементе, а локативные предложения – только для выражения новой информации о локативном элементе [9]. Принципиально иной подход к вопросу предложен в статье Г. Г. Торотаева и С. Г. Торотаевой. Авторы не исследуют категорию притяжательности как таковую, но создают инструментарий для ее описания (лингвистического аннотирования). Используя Лейпцигские правила глоссирования, они рассматривают основные словоизменительные характеристики имени существительного в якутском языке, в том числе и посессивность [10]. В сопоставительном

плане категория притяжательности исследовалась многими учеными¹, однако наиболее активно она разрабатывается на материале уральских (финно-угорских) языков, где занимает одно из центральных мест. Работа Дж. Марка стала одной из первых, в которой представлен анализ суффиксов принадлежности в целом в уральских языках². Работы других финно-угроведов в основном посвящены рассмотрению способов выражения притяжательных отношений в конкретных языках. Так, способы выражения множественного числа обладаемых в венгерском языке³, а также система суффиксов принадлежности в эрзянском и венгерском языках, обладающих непритяжательной семантикой⁴, в сравнительном плане стали предметом исследования Л. А. Кудашовой. Е. С. Едыгаровой представлено подробное описание способов выражения категории посессивности на материале удмуртского языка⁵. Вопрос о порядке следования суффиксов лично-притяжательного склонения в селькупском языке освещен в статье Н. Л. Федотовой [11], показатели притяжательности как средство оформления прямого дополнения в диалектах коми-зырянского языка охарактеризованы в работе Н. А. Сердобольской и С. Ю. Толдовой⁶.

Первое комплексное исследование категории притяжательности и средств ее выражения в области мордовских языков произведено в монографии А. П. Феоктистова⁷. Кроме этого, данный вопрос рассматривается в научных грамматиках⁸. Интересные наблюдения встречаются в трудах по диалектам мордовских языков, где объектом исследования становится прежде всего главный способ выражения притяжательности – суффиксы принадлежности, однако все эти работы выполнены на материале эрзянских говоров и посвящены таким вопросам, как характеристика притяжательных отношений в эрзянских говорах Кочкуровского района Республики Мордовия [12], особенности выражения числа обладателей и обладаемых в категории притяжательности [13] и др. Отметим также, что наряду с анализом диалектного материала ряд авторов ставит своей целью и его цифровизацию [14–16].

¹ Буланова М.Н. К категории посессивности в английском, русском и бурятском языках. В: Современные тенденции в обучении иностранным языкам: мат-лы междунар. науч.-практ. конф. Отв. ред. Э. В. Бурцева. Улан-Удэ; 2017. С. 123–125; Дроздова Т.А., Краснова Т.А. Прилагательные препозитивной семантики как единицы функционально-семантического поля посессивности в удмуртском и немецком языках. В: Актуальные проблемы удмуртоведения в контексте компаративистики, контактологии и типологии языков, литератур и фольклора: сб. статей. Ижевск; 2022. С. 89–96; Курбанова А.А. О категории принадлежности в башкирском и английском языках. В: Теоретические и практические проблемы развития современной гуманитарной науки: мат-лы IV Междунар. науч.-практ. конф. студентов, магистрантов, аспирантов и молодых ученых. Отв. ред. Ф. Г. Фаткуллина. Уфа: РИЦ БашГУ; 2018. С. 234–236; Шершнева Е.В. Ядерная структура предикативного центра функционально-семантического поля посессивности в разносистемных языках (на материале финского, английского и русского языков). В: Феномен знания в цифровую эпоху: сб. науч. статей. СПб.; 2022. С. 187–192.

² Mark Ju. Die possessivsuffixe in den uralischen Sprachen. I. Hälfte. Helsinki: Societe Finno-Ougrienne; 1925. 279 p.

³ Кудашова Л.А. Выражение множественного числа обладаемых в венгерском языке. В: XXVII Огаревские чтения: мат-лы науч. конф.: в 5 ч. Ч. 3 (гуманитарные науки). Саранск: СВМО; 1998. С. 98–99.

⁴ Кудашова Л.А. Суффиксы посессивности с непритяжательной семантикой в эрзянском и венгерском языках. В: Сб. науч. трудов ученых Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева: в 2 ч. Ч. 2 (гуманитарные науки). Саранск: СВМО; 1999. С. 227–228.

⁵ Едыгарова С.В. Основные способы выражения предикативной посессии в удмуртском языке. В: Пермистика XII: Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками. Ижевск; 2008. С. 107–120; Edygarova S. Interference of the Russian Language on the Possessive Morphosyntactic Structures of the Udmurt Language in Translational Test Data. M. Kovács, U. Puura and O. Tánzos (eds) Multilingual Practices in Finno-Ugric Communities. Uralica Helsingiensia 13. Helsinki; 2018. P. 113–161.

⁶ Сердобольская Н.В., Толдова С.Ю. Структурная позиция прямого дополнения и его коммуникативный статус. В: Архитектура клаузы в параметрических моделях: синтаксис, информационная структура, порядок слов. Отв. ред.: А. В. Циммерлинг, Е. А. Лютикова. М.: Издат. дом ЯСК; 2016. С. 417–443.

⁷ Феоктистов А.П. Категория притяжательности в мордовских языках. Саранск: Мордов. кн. изд-во; 1963. 184 с.

⁸ Грамматика мордовских языков: Фонетика, графика, орфография, морфология. Под ред. Д. В. Цыганкина. Саранск; 1980. 430 с.; Мокшень кяль. Морфология. Под ред. Н. С. Алямкина. Саранск: Красный Октябрь; 2000. 236 с.; Эрзянь кель. Морфемика, валонь теевема ды морфология. Отв. ред. Д. В. Цыганкин. Саранск: Красный Октябрь; 2000. 280 с.

В настоящее время отсутствуют работы, в которых была бы представлена категория принадлежности и способы ее выражения в мокшанских диалектах, а также актуальная сегодня задача их цифровизации, имеются лишь разрозненные материалы, полученные в ходе исследования различных диалектов. Актуальность данного исследования состоит в представлении системы суффиксов принадлежности как главного средства выражения категории притяжательности на материале рузаевского ареала.

Материалы и методы

При проведении исследования использовались основные методы диалектологии, включающие полевую работу, анкетирование, сравнительный анализ. Источником послужили материалы диалектологических экспедиций, осуществленных авторами в 2020–2025 гг. в сс. Левжа, Перхляй, Новая Муравьевка, Сузгарье, Палаевка, Болдово, Трусляй, Куликовка, Мордовское Баймаково Рузаевского района Республики Мордовия. Сбор материала проведен в ходе общения с коренными жителями сел, преимущественно с людьми старшего и среднего возраста. В процессе работы были соблюдены этические нормы полевых исследований: все информанты дали согласие на аудиофиксацию речи и последующее использование материала в научных целях.

С целью более точного описания системы лично-притяжательных суффиксов рузаевского ареала сбор полевого материала осуществлялся по специально составленной авторами программе, отражающей их варьирование. В процессе работы применялись также синхронно-описательный метод (для характеристики современного состояния суффиксальной системы) и структурный метод (для анализа взаимоотношений между различными вариантами суффиксов в рамках говора). В качестве вспомогательных использовались методы количественного анализа и включенного наблюдения, позволившие проследить естественную спонтанную речь носителей говоров.

Результаты исследования и их обсуждение

Главным средством выражения притяжательных отношений в говорах рузаевского ареала Республики Мордовия выступает развитая система суффиксов принадлежности, являющихся, как указывает Д. В. Цыганкин, одним из продуктивных языковых средств, посредством которых устанавливаются отношения принадлежности между грамматическим лицом обладателя и предметом обладания [13].

Имя существительное описываемого ареала характеризуется наличием десяти падежей (отсутствует каузатив). В системе показателей притяжательности грамматически выражены три категории: 1) лицо субъекта; 2) число обладателей; 3) число обладаемых. Исходя из этого, все имена существительные могут присоединять к себе суффиксы, обозначающие принадлежность предмета говорящему (1-е лицо), слушающему (2-е лицо) или тому, о ком или о чем говорят (3-е лицо), в единственном или множественном числе, которые в целом образуют шесть различных комплексов, соответствующих всем возможным комбинациям лица и числа обладателя в рамках притяжательной парадигмы: *mon'* 'мой', *ton'* 'твой', *son'* 'его', *min'* 'наш', *t'in'* 'ваш', *s'in'* 'их' (табл. 1).

Суффиксы принадлежности по своему составу не являются однородными. Внутри каждого ряда их два: первый используется в номинативе, генитиве, дативе, второй – в остальных падежах. Так, для единственного числа обладателей и обладаемых в ряде *mon'* 'мой' это *-z'ě / -z'ä*; *-n*; в ряде *ton'* 'твой' – *-c'ě / -c'ä*; *-t*, в ряде *son'* 'его' – *-c*; *-nd^zä*; для единственного числа обладателей и множества обладаемых в ряде *mon'* 'мой' – *-n'ě / -n'ä*; *-n*; в ряде *ton'* 'твой' – *-t'n'ě / -t'n'ä* (*-n'ě / -n'ä*); *-t*, в ряде *son'* 'его' – *-n^dzä*; для множественного числа обладателей и единственного и множественного

Таблица 1. Суффиксы принадлежности в говорах рузаевского ареала
Table 1. Suffixes of possession in the dialects of the Ruzaevsky area

Ряд (лицо субъекта) / Series (the subject's person)	Ед. ч. объекта / Singular form of the object	Мн. ч. объекта / Plural form of the object
<i>mon'</i> 'мой'	перх., сузг. -(ə)z'ě / лвж. -(ə)z'ä	перх., сузг. -(ə)n'ě / лвж. -(ə)n'ä
<i>ton'</i> 'твой'	перх., сузг. -c'ě / лвж. -c'ä	перх., сузг. -t'n'ě (-n'ë) / лвж. -t'n'ä (-n'ä)
<i>son'</i> 'его'	перх., сузг., лвж. -(ə)c	перх., сузг., лвж. -(ə)nd^zä
<i>min'</i> 'наш'	перх., сузг. -(ə)n'kě / лвж. -(ə)n'kä	
<i>t'in'</i> 'ваш'	перх., сузг. -(ə)n't'ě / лвж. -(ə)n't'ä	
<i>s'in'</i> 'их'	перх., сузг., лвж. -snä / -cnä	

Источник: здесь и далее в статье все таблицы составлены авторами.

Source: Here and throughout the article, all tables are compiled by the authors.

числа обладаемых в ряде *min'* 'наш' – *-n'kě / -n'kä; -nk*, в ряде *t'in'* 'ваш' – *-n't'ě / -n't'ä; -nt*, в ряде *s'in'* 'их' – *-snä (-cnä); -st*. Суффиксы номинатива, генитива и датива появились в период самостоятельного развития мокшанского языка, остальные показатели, начиная с аблатива, сохранились с общемордовского языка. На наш взгляд, эту точку зрения легко подтвердить соответствующими примерами из эрзянского языка: номинатив: *sal* 'соль': руз. *salə-z'ě/-z'ä*, э. *salo-m*; руз. *sal-c'ě/c'ä*, э. *salo-t*; руз. *salə-c*, э. *salo-zo*; аблатив: руз. *sal-də-n*, э. *sal-do-n*; руз. *sal-də-t*, э. *sal-do-t*; руз. *sal-də-nd^zä*, э. *sal-do-nzo*; инессив: руз. *sal-sə-n*, э. *sal-so-n*; руз. *sal-sə-t*, э. *sal-so-t*; руз. *sal-sə-nd^zä*, э. *sal-so-nzo*. Диалектный материал показывает, что в номинативе, генитиве и дативе формы единственного и множественного числа в рядах *mon'* 'мой', *ton'* 'твой', *son'* 'его' отличаются как от форм мокшанского литературного языка, так и от других диалектов, в остальных падежах схожи с ними.

Падежные формы в притяжательном склонении образуются путем одновременной агглютинации суффиксов принадлежности и падежа к основе слова, однако порядок их следования не является последовательным: в первых трех падежах – номинативе, генитиве, дативе – суффикс принадлежности ставится за основой слова, за ним следует падежный формант; в аблативе, инессиве, элативе, иллативе, пролативе, компаративе, абессиве непосредственно к основе присоединяется падежный формант, за которым располагается маркер принадлежности, исключение составляют формы генитива и датива единственного числа ряда *son'* 'его' (в генитиве падежный формант занимает место перед маркером принадлежности, а в дативе маркер принадлежности разрывает падежный показатель) (табл. 2–3).

Анализ диалектного материала показал, что аблатив, инессив, элатив и пролатив притяжательного склонения характеризуются наличием двух и более алломорфов. Так, показатель аблатива представлен вариантами со звонким (*-dä(-də-)*) и глухим (*-tā(-tə-)*) согласными. Алломорф со звонким присоединяется к конечному звонкому согласному (*sazər* 'сестра' – *sazər-də-n* 'от моей сестры; от моих сестер'; *sazər-də-n(ə)k* 'от нашей сестры; от наших сестер') или гласному основы (*pe(ä)l'n'ě(ä)* 'племянник' – *pe(ä)l'n'ə-də-n* 'от моего племянника; от моих племянников'; *pe(ä)l'n'ə-də-n(ə)-k* 'от нашего племянника; от наших племянников'). Алломорф с глухим согласным присоединяется к конечному глухому согласному основы: *piks* 'веревка' – *piks-tə-n* 'от моей веревки; от моих веревок'; *piks-tə-n(ə)-k* 'от нашей веревки; от наших веревок' и т. д. Инессив (*-sə/-cə-*) и элатив (*-stə/-ctə-*) характеризуются алломорфами с щелевым согласным и аффрикатой. Алломорфы с аффрикатой присоединяется только к основам на *n, n'*, ср.: инессив: *me(ä)l'* 'мысль; память' – *me(ä)l'-sə-n* 'в моей памяти;


 Таблица 2. Парадигма притяжательного склонения (ряды *mon'* 'мой', *ton'* 'твой', *son'* 'его')
 Table 2. The paradigm of the possessive declension (the series *mon'* 'my', *ton'* 'your', *son'* 'his')

Падежи / Cases	Ряды / Series		
	<i>mon'</i>	<i>ton'</i>	<i>son'</i>
Номинатив / Nominative	-(ə)z'ě, -n'ě -POSS- _{1sg/pl.}	-c'ě, -t'n'ě (-ně) -POSS- _{2sg/pl.}	-(ə)c, (ə)nd^zā -POSS- _{3sg/pl.}
Генитив / Genitive	-(ə)z'(ə)-n', -(ə)n'ə-n' -POSS-1 _{sg/pl.} GEN	-c'ə-n', -t'n'ə-n' -POSS-2 _{sg/pl.} GEN	-(ə)n-c, (ə)nd^zə-n -POSS-3 _{sg/pl.} GEN
Датив / Dative	-(ə)z'-t'i, -n'ə-n'd'i -POSS- _{1sg/pl.} DAT	-c'-t'i, -t'n'ə-n'd'i -POSS-2 _{sg/pl.} DAT	-(ə)-n-c-t'i, -(ə)nd^zə-ndi -POSS- _{3sg/pl.} DAT
Аблатив / Ablative	-də/-tə-n -ABL _{sg=pl.} POSS- _{1sg}	-də/-tə-t -ABL _{sg=pl.} POSS- _{2sg}	-də/tə-nd^zā -ABL _{sg=pl.} POSS- _{3sg}
Инессив / Inessiv	-sə/-cə-n -INES _{sg=pl.} POSS-1 _{sg}	-sə/-cə-t -INES _{sg=pl.} POSS-2 _{sg}	-sə/-cə-nd^zā -INES _{sg=pl.} POSS-3 _{sg}
Элатив / Elative	-stə/-ctə-n -EL _{sg=pl.} POSS-1 _{sg}	-stə/-ctə-t -EL _{sg=pl.} POSS-2 _{sg}	-stə/ctə-nd^zā -EL _{sg=pl.} POSS-3 _{sg}
Иллатив / Illative	-(ə)zə-n -IL _{sg=pl.} POSS-1 _{sg}	-z/(ə)zə-t -IL _{sg=pl.} POSS-2 _{sg}	-(ə)zə-nd^zā -IL _{sg=pl.} POSS-3 _{sg}
Пролатив / Prolative	-va/-ga-n -PROL _{sg=pl.} POSS-1 _{sg}	-va/-ga-t-PROL _{sg=pl.} POSS-2 _{sg}	-va/-ga-nd^zā -PROL _{sg=pl.} POSS-3 _{sg}
Компаратив / Comparative	-ška-n/-čka-n -COMP _{sg.} POSS-1 _{sg/pl}	-ška-t/-čka-t -COMP _{sg.} POSS-2 _{sg/pl}	-ška-nd^zā/-čka-nd^zā -COMP _{sg.} POSS-3 _{sg/pl}
Абессив / Abessive	-(t')ftəmə-/-(t')ft'əmə-n -ABES _{sg=pl.} POSS-1 _{sg}	-(t')ftəmə-/-(t')ft'əmə-t -ABES _{sg=pl.} POSS-2 _{sg}	-(t')ftəmə-/-(t')ft'əmə-nd^zā -ABES _{sg=pl.} POSS-3 _{sg}

 Таблица 3. Парадигма притяжательного склонения (ряды *min'* 'наш', *t'in'* 'ваш', *s'in'* 'их')
 Table 3. The paradigm of the possessive declension (the series *min'* 'our', *t'in'* 'your', *s'in'* 'their')

Падежи / Cases	Ряды / Series		
	<i>min'</i>	<i>t'in'</i>	<i>s'in'</i>
Номинатив / Nominative	-(ə)n'kě/-(ə)n'kā -POSS- _{1p}	-(ə)n't'ě/-(ə)n't'ā -POSS- _{2pl}	-snā/-cnā -POSS- _{3pl}
Генитив / Genitive	-(ə)n'kə-n' -POSS-1 _{pl.} GEN _{sg/pl}	-(ə)n't'ə-n' -POSS-2 _{pl.} GEN _{sg/pl}	-snə/-cnə-n -POSS-3 _{pl.} GEN _{sg/pl}
Датив / Dative	-n'kə-n'd'i -DAT _{sg/pl.} POSS-1 _{pl}	-(ə)n't'ə-n'd'i -DAT _{sg/pl.} POSS-2 _{pl}	-snə/-cnə-ndi -DAT _{sg/pl.} POSS-3 _{pl}
Аблатив / Ablative	-də/-tə-n(ə)k -ABL _{sg=pl.} POSS-1 _{pl}	-də/-tə-n(ə)-nt -ABL _{sg=pl.} POSS-2 _{pl}	-də/-tə-st -ABL _{sg=pl.} POSS-3 _{pl}
Инессив / Inessiv	-sə/-cə-n(ə)k -INES _{sg=pl.} POSS-1 _{pl}	-sə/-cə-n(ə)-nt -INES _{sg=pl.} POSS-2 _{p.}	-sə/-cə-st -INES _{sg=pl.} POSS-3 _{pl}
Элатив / Elative	-stə/-ctə-n(ə)k -EL _{sg=pl.} POSS-1 _{pl}	-stə/-ctə-n(ə)-nt -EL _{sg=pl.} POSS-2 _{pl}	-stə/-ctə-st -EL _{sg=pl.} POSS-3 _{pl}
Иллатив / Illative	-(ə)zə-n(ə)k -IL _{sg=pl.} POSS-1 _{pl}	-(ə)zə-n(ə)-nt -IL _{sg=pl.} POSS-2 _{pl}	-(ə)zə-st -IL _{sg=pl.} POSS-3 _{pl}
Пролатив / Prolative	-va/-ga/-ka-n(ə)k -PROL _{sg=pl.} POSS-1 _{pl}	-va/-ga/-ka-n(ə)-nt -PROL _{sg=pl.} POSS-2 _{pl}	-va/-ga/-ka-st -PROL _{sg=pl.} POSS-3 _{pl}
Компаратив / Comparative	-ška-n(ə)k/-čka-n(ə)k -COMP _{sg=pl.} POSS-1 _{pl}	-ška-n(ə)-nt/-čka-n(ə)-nt -COMP _{sg=pl.} POSS-2 _{pl}	-ška-st/-čka-st -COMP _{sg=pl.} POSS-3 _{pl}
Абессив / Abessive	-(t)ftəmə-/-(t)ft'əmə-n(ə)-k -ABES _{sg=pl.} POSS-1 _{pl}	-(t)ftəmə-/-(t)ft'əmə-n(ə)-nt -ABES _{sg=pl.} POSS-2 _{pl}	-(t)ftəmə-/-(t)ft'əmə-st -ABES _{sg=pl.} POSS-3 _{pl}

в моих мыслях'; *me(ä)l'-sə-t* 'в твоей памяти; в твоих мыслях'; *me(ä)l'-sə-nd'zä* 'в его памяти; в его мыслях' и т. д.; элатив: *me(ä)l'-stə-n* 'из моей памяти; из моих мыслей'; *me(ä)l'-stə-t* 'из твоей памяти; из твоих мыслей'; *me(ä)l'-stə-nd'zä* 'из его памяти; из его мыслей'; *me(ä)l'-stə-n(ə)k* 'из нашей памяти; из наших мыслей' и т. д. В этих падежах на морфемном стыке конечный взрывной согласный основы (*d, d', t, t'*) вместе с суффиксальным щелевым (*s, s'*) образует аффрикату *c*, которую обычно включают в состав суффиксальной морфемы: *kud* 'дом' – *ku-cə-n* 'в моем доме; в моих домах'; *ku-ctə-n* 'из моего дома; из моих домов' и т. д. Алломорф с аффрикатой также присоединяется к сокращенной основе на *d, d'* после выпадения в потоке речи редуцированного гласного: *pandä* 'гора' – *pan-cə-n, pan-cə-t, pan-cə-nd'zä; pan-ctə-n, pan-ctə-t, pan-ctə-nd'zä* и др. Алломорфы со щелевым согласным (*-sə-, -stə*) присоединяются ко всем остальным основам: *tərva-sə-n* 'на моей губе; на моих губах'; *tərva-stə-n* 'с моей губы; с моих губ'; *tərva-sə-t* 'на твоей губе; на твоих губах'; *tərva-stə-t* 'с твоей губы; с твоих губ'; *tərva-sə-nd'zä* 'на его губе; на его губах'; *tərva-stə-nd'zä* 'с его губы; с его губ'.

В отличие от основного склонения, где алломорфы пролатива употребляются с гласными и переднего, и заднего ряда, в притяжательном встречаются только варианты с заднерядным *a*. Носители говоров чаще всего используют *-ga-, -va-*, причем *-ga-* агглютинирует к основе на звонкий согласный: *acam* 'перина' – *acam-ga-n* 'по моей перине; по моим перинам'; *acam-ga-n(ə)k* 'по нашей перине; по нашим перинам', а вариант с *-va-* присоединяется только к основам на гласный: *kudbr'e(ä)* 'крыша' – *kudbr'a-va-n* 'по моей крыше; по моим крышам'; *kudbr'a-va-n(ə)k* 'по нашей крыше; по нашим крышам'. Вариант *-ka-* встречается редко. Это объясняется тем, что он присоединяется к глухому согласному конца основы, а таких слов в рузаевском ареале мало. В основном это слова, исторически представляющие собой страдательные причастия прошедшего времени, подвергшиеся субстантивации и со временем пополнившие состав имен существительных: *poč'f* 'мука', *vanf* 'взгляд', а также производные существительные, образованные при помощи суффикса *-ks*: *ked'* 'рука' – *ket'ks* 'нарукавник', *ladəms* 'остаться' – *latks* 'остаток', *lixtəms* 'вывести' – *le(i)fkks* 'цыпленок': *ket'ks-ka-nd'zä* 'по его нарукавнику; по его нарукавникам'; *ket'ks-ka-st* 'по их нарукавнику; по их нарукавникам'; *ket'ks-ka-n(ə)-nt* 'по вашему нарукавнику; по вашим нарукавникам' и т. д.

В говорах рузаевского ареала используются два суффикса принадлежности множественного числа – *-n/-n'* и *-k; -n/-n'* – исторически сложившийся показатель множественного числа, который в рузаевском ареале закрепился как один из маркеров притяжательности – суффикс, выражающий число обладаемых: *aka-n'ě/-n'ä* 'мои тети', *aka-t'n'ě/-t'n'ä* 'твои тети', *aka-nd'zä* 'его/ее тети', *-k* – выразитель множественности обладателей (в период самостоятельного развития мокшанского языка в большинстве рядов он исчез, что привело к объединению форм единственного и множественного числа, поэтому *aka-n'kě/-n'kä* одновременно это и 'наша тетя', и 'наши тети', *aka-n't'ě/-n't'ä* 'ваша тетя' и 'ваши тети' и т. д.). Следует также отметить, что собранный диалектный материал свидетельствует о том, что в ряде *t'in'* 'ваш' (а также в ряде *m'in'* 'наш') в большинстве говоров рузаевского ареала сохранился исторический показатель множественного числа субъекта *-n'ə*. В форме 2-го лица множественного числа обладаемых при одном обладателе сохранились суффиксы принадлежности, содержащие в своем составе исторические дифтонгические сочетания: согласные *j* и *v* перед глухим согласным суффикса множественного числа *-t-* оглушаются и переходят *v > f, j > J/Š*, а *t* выпадает: *pokəd'iJ/Š-n'ě* 'твои работницы', *pokəd'iJ/Š-n'ə-n'* 'твоих работников', *pokəd'iJ/Š-n'ə-n'd'i* 'к твоим работникам'; *šukštəruf-n'ě* 'твоя смородина', *šukštəruf-n'ə-n'* 'твоей смородины', *šukštəruf-n'ə-n'd'i* 'к твоей смородине'.

Два суффикса принадлежности употребляются в двух вариантах. Это суффиксы 2-го лица множественного числа обладаемых в ряде *ton'* 'твой' (омонимичен суффиксу указательного склонения множественного числа *-t'n'ě/-t'n'ä (-n'ě/-n'ä)*) и 3-го лица единственного и множественного числа обладаемых в ряде *s'in'* 'их' *-snä /-cnä* (один из них выступает с начальным фрикативным согласным, а второй – с аффрикатой) [17].

В рядах *min'* 'наш' и 'наши', *t'in'* 'ваш' и 'ваши' наблюдается слияние форм единственного и множественного числа объекта: *kal'ä-n'kě(ä)* 'наша ива; наши ивы'; *kal'ä-n't'ě* 'ваша ива; ваши ивы'. Омонимичность подобных словоформ носителями говоров устраняется различными средствами языка. Это может быть, например, форма сказуемого [18]: сузг., перх. *jalga-n'kě pokəd'i moskusä* '[наш] друг работает в Москве'; сузг., перх. *jalga-n'kě pokədi.J/Št' moskusä* '[наши] друзья работают в Москве', стоящее перед именем существительным количественное слово: левж. *min' fkä jalga-n'kä* 'у нас один [наш] друг', *min' lamə jalga-n'kä* 'у нас много [наших] друзей' и т. д.

Продемонстрируем парадигму притяжательного склонения на примере имени существительного *l'em* 'имя' (ряды *ton'* 'твой', *t'in'* 'ваш') (табл. 4).

Суффиксы принадлежности обладают многообразной семантикой. Носители говоров рузаевского ареала присоединяют их к основе имени существительного с любым лексическим содержанием. Наиболее часто семантика обладания обнаруживается: а) в конструкциях, соответствующих словосочетаниям типа «у кого-то что-то / кто-то есть»: перх. *son' ul's't' kotə šaba-nd^zä* «У него было шестеро детей»; перх., сузг. *pir'f-s' pešks'al' žuvata-də-n(ə)k* «Двор был полон скотины»; перх., сузг., левж. *t'in' š'š'ava-n't'ä-n' savi uč'əms* «Вашу бабушку придется подождать»; б) в именах существительных, обозначающих термины родства и свойства: перх., сузг. *t'e mon' aka-z'ě* «Это [моя] тетя»; перх. *ašəz'ə mu af d'ed'a-n-c / af al'a-n-c* «Не нашел ни [его] матери, ни [его] отца»; перх., сузг., левж. *sazər-də-nd^zə baška tosə n'ingə ul's' an'us'* «Кроме сестры [его] там была еще Аня»; в) в именах существительных, обозначающих

Т а б л и ц а 4. Изменение имени существительного *l'em* 'имя' в притяжательном склонении
 Table 4. The change of the noun *l'em* 'name' in the possessive declension

Падежи / Cases	Ряды / Series			
	<i>ton'</i>		<i>t'in'</i>	
	Одно обладаемое / One possessed	Множество обладаемых / Many possessed	Одно обладаемое / One possessed	Множество обладаемых / Many possessed
Номинатив / Nominative	l'em-c'ě / -c'ä	l'ep-n'ě / -n'ä	l'emə-n't'ě / -n't'ä	
Генитив / Genitive	l'em-c'ə-n'	l'ep-n'ə-n'	l'emə-n't'ə-n'	
Датив / Dative	l'em-c'-t'i / l'em-c'ə-n'd'i (-t'i)	l'ep-n'ə-n'd'i	l'emə-n't'ə-n'd'i	
Аблатив / Ablative		l'em-də-t	l'em-də-(nə)-nt	
Инессив / Inessiv		l'em-sə -t	l'em-cə-(nə)-nt	
Элатив / Elativ		l'em-stə-t	l'em-ctə-(nə)-nt	
Иллатив / Illative		l'emə-z(ə)-t / l'emə-z-t	l'emə-z-ə-(nə)-nt	
Пролатив / Prolative		l'em-ga-t	l'em-ga-(nə)-nt	
Компаратив / Comparative		l'em-ška-t	l'em-ška-(nə)-nt	
Абессив / Abessive		l'em-ftəmə-t	l'em-ftəmə-(nə)-nt	

части тела: перх., сузг., левж. *pr'a-stə-t jordak* «Из [твоей] головы выбрось»; перх., сузг. *šabat' ke-ctə-nd^zə ašəz'ə noln'ě* «Ребенка он не выпускал из рук [своих]»; перх. *s'oma kipəd'əz'ən' ked'ə-nd^zə-n ver'i* «Сёма поднял руки [его] вверх»; г) при именах существительных, называющих предметы одежды и обуви: перх., сузг. *al'ez'ə povftiaz'ə vaz'ə-n-c tulən'et'i* «Отец [мой] повесил [его] шапку на вешалку»; левж. *vit'äs' puŋkstaz'ən pun'a-nd^zə-n* «Витя застегнул пуговицы [свои]»; перх., сузг. *š's'amək orn'e-n'kə-n'/l'is'əme ul'cav* «Надев шубки [наши], мы вышли на улицу»; д) при именах существительных, обозначающих физические, психические состояния и различные проявления деятельности человеческого организма: левж. *aldut' kǎžə-nd^zə sas't'* «Алду (Евдокия) разозлилась (букв.: злоба [у нее] пришла)»; перх., сузг., левж. *...af vanəmək evəd'ama-snə-n laŋks* «...несмотря на [их] страх»; перх. *k'in'er'd'ama-n'kě ašəz' t'el'gən'd'ə potməzə-n(ə)k* «Радость [наша] не умещалась внутри [нас]»; перх., сузг., левж. *v'iz'ksə-n-c sašəndəvi viz'dəms* «Приходится его стыдиться (букв.: приходится стыд [его] терпеть)»; е) при именах существительных, обозначающих размеры предметов: сузг., левж. *aš pe-c, aš k'el'ə-c*, перх. *aš pi-c, aš k'il'ə-c* «Ни конца [у него], ни края [у него]»; сузг., левж. *šrat' kel'ə-c mek kaftə metrat i kuvalmə-c kolmä* «Ширина стола целых два метра и длина три»; *ič'kə-z'ə t'it' af uŋkstavi* «[мою] ширину (толщину) тебе не измерить».

При именах существительных с различным лексическим наполнением суффиксы принадлежности свидетельствуют об отношении притяжательности в самом широком смысле, однако следует отметить, что в говорах рузаевского ареала они, присоединяясь к именам существительным, могут обозначать и другие отношения. Так, например, в составе имен существительных *laŋgǎ* 'поверхность', *kuvalmä* 'длина', *vajmä(ě)* 'душа', *prǎ(ě)* 'голова' вместе с местоимением *es' / is'* 'свой, своя, свое, свои' они передают значение возвратности: левж. *s't'ir'n'äs' azən'c' es' kuvalma-nd^zǎ* «Девочка рассказала о себе»; сузг. *užel'd'əs't' es' pr'e-n't'(t)ə-n'* «пожалейте (поберегите) себя»; перх. *is' pr'e-n't'ə-n' koRtaftəs't'* «о себе сплетничайте»; сузг., левж. *es' vajmä-n't'ə-n' id'əs't'* «спасайте свои души».

Суффиксы 3-го лица единственного числа носителями говоров могут использоваться в значении морфем определенности при именах, называющих явления природы, временные отрезки: перх., сузг., левж. *šobdava-n-c laŋks tus' piz'əm* «К вечеру [его] пошел дождь», *abet't'i sams marozə-n-c s'in'd'əz'ě* «К обеду мороз [его] ослаб». В обращениях, обозначающих термины родства и свойства, вместо суффикса принадлежности 1-го лица единственного числа используется формант множественного числа: левж. *moŋgə / d'äd'ä-n'kə / stan'ä koRtan* «И я, мама [наша], так же говорю».

Заключение

В ходе исследования нами рассмотрена система суффиксов принадлежности рузаевского ареала, выражающих три категории: 1) лицо; 2) число обладателей; 3) число обладаемых. Выявлено, что все имена существительные могут присоединять к себе маркеры, указывающие на принадлежность предмета к 1-му, 2-му и 3-му лицу единственного или множественного числа, а также дифференцируются по количеству обладаемых предметов. По лицу и числу обладателей они образуют различные комбинации в шести рядах. В зависимости от числа обладателей и обладаемых предметов, формы выражения принадлежности меняются: один обладатель, одно обладаемое: 1 л. – сузг., перх. *-(ə)z'ě / левж. -(ə)z'ǎ*; 2 л. – сузг., перх. *-c'ě / левж. -c'ǎ*; 3 л. – руз. *-(ə)c*; один обладатель, много обладаемых: 1 л. – сузг., перх. *-n'ě / левж. -n'ǎ*; 2 л. – сузг., перх. *-t'n'ě / левж. -t'n'ǎ*; 3 л. – руз. *-snǎ (-cnǎ)*; много обладателей, одно обладаемое; много обладателей, много обладаемых: 1 л. – сузг., перх. *-(ə)n'kě / левж. -(ə)n'kǎ*, 2 л. – сузг., перх. *-(ə)n't'ě / левж. -(ə)n't'ǎ*, 3 л. – руз. *-snǎ (-cnǎ)*.

Иллюстративный корпус рузаевского ареала показал неоднородность суффиксов принадлежности в различных падежах. В каждом из рядов их два: первый употребляется в номинативе, генитиве, дативе, второй – во всех остальных падежах. Их агглютинация к имени существительному своеобразна. Так, в номинативе, генитиве, дативе суффикс принадлежности присоединяется непосредственно к основе, после него следует падежный формант; в аблативе, инессиве, элативе, иллативе, пролативе, компаративе, абессиве, напротив, после основы слова ставится падежный формант, а за ним – суффикс принадлежности.

Приведенный материал вносит вклад в исследование категории притяжательности в диалектах мокшанского языка, поскольку обращение к морфологическим особенностям разных грамматических категорий рузаевского ареала только началось. Проанализированные авторами данные позволили уточнить состав и семантику суффиксов принадлежности описываемого говора, их неоднородность в различных падежах, выявить междиалектное варьирование. Дальнейшее изучение позволит значительно расширить знания в данной области с точки зрения синхронии и диахронии языкового материала.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Левж. – левженский тип говоров; перх. – перхляйский тип говоров; руз. – рузаевские говоры мокшанского языка; сузг. – сузгарьевский тип говоров; э. – эрзянский язык; POSS – посесивный суффикс; 1sg – единственное число ряда *монь* ‘мой’; 2sg – единственное число ряда *тонь* ‘твой’; 3sg – единственное число ряда *сонь* ‘его’; 1pl – множественное число ряда *минь* ‘наш’; 2pl – множественное число ряда *тинь* ‘ваш’; 3pl – множественное число ряда *синь* ‘их’.

ABBREVIATIONS

Левж. – Levzhensky dialect type; перх. – Perkhlyai dialect type; руз. – Ruzaevsky dialects of the Moksha language; сузг. – Suzgarevsky dialect type; э. – Erzya language; POSS – possessive suffix; 1sg – singular of the mon’ series ‘my’; 2sg – singular of the ton’ series ‘yours’; 3sg – singular of the son’ series ‘his’; 1pl – plural of the min’ series ‘our’; 2pl – plural of the tin’ series ‘your’; 3pl – plural of the xin’ series ‘their’.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Иванова Г.С., Водясова Л.П. Словоизменительный потенциал указательного склонения в переходном диалекте мокшанского языка. *Вестник угроведения*. 2023;13(1):63–72. <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2023-13-1-63-72>
2. Иванова Г.С., Водясова Л.П., Иванова Н.В. Морфонологические особенности в парадигме основного склонения в сузгарьевском типе мокшанских говоров рузаевского ареала. *Финно-угорский мир*. 2025;17(1):21–34. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.017.2025.01.021-034>
3. Иванова Г.С., Водясова Л.П., Иванова Н.В. Становление системы вокализма мокшанских говоров рузаевского ареала. *Вестник угроведения*. 2025;15(2):238–246. <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2025-15-2-238-246>
4. Иванова Г.С., Иванова Н.В., Сайгутина К.И. Фонетическая система рузаевских говоров перхляйского типа (сравнительный аспект). *Гуманитарные науки и образование*. 2025;16(2):137–143. <https://www.elibrary.ru/bkvbgb>
5. Краснощеков Е.В. Притяжательное склонение в монгольских языках. *Фундаментальные исследования*. 2014;(12–7):1586–1591. URL: <https://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=36408> (дата обращения: 07.11.2025).

6. Давлетшина С.М. Анализ структурных особенностей категории посессивности. *Вестник Томского государственного педагогического университета*. 2018;(8):51–56. URL: https://vestnik.tspu.ru/archive.html?year=2018&issue=8&article_id=7149 (дата обращения: 07.11.2025).
7. Дэбриц К.Л. Предикативная посессивность в долганском языке. *Томский журнал лингвистических и антропологических исследований*. 2018;(2):29–38. <https://doi.org/10.23951/2307-6119-2018-2-29-38>
8. Christie J.J. Locative, Possessive and Existential in Swahili. *Foundations of Language*. 1970;6(2):166–177.
9. Lyons J. A Note on Possessive, Existential and Locative Sentence. *Foundations of Language*. 1967;3(4):390–396.
10. Торотоев Г.Г., Торотоева С.Г. Лингвистическое аннотирование грамматических категорий языка саха: имя существительное. *Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки*. 2022;15(3):329–336. <https://doi.org/10.17516/1997-1370-0360>
11. Федотова Н.Л. К вопросу о порядке следования суффиксов лично-притяжательного склонения в селькупском языке. *Урало-алтайские исследования*. 2017;(2):67–78. URL: https://iling-ran.ru/library/ural-altaic/ua2017_25.pdf (дата обращения: 07.11.2025).
12. Рябов И.Н., Агафонова Н.А., Рябова Г.В. Сравнительная характеристика выражения посессивных отношений в эрзянских говорах Кочкуровского района Республики Мордовия. *Финно-угорский мир*. 2024;16(4):392–407. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.016.2024.04.392-407>
13. Цыганкин Д.В. Особенности выражения числа обладателей и обладаемых в категории посессивности в диалектах эрзянского языка. *Вестник угроведения*. 2015;(2):88–95. URL: https://vestnik-ugrovedenia.ru/sites/default/files/vu/cygan_kin_d.v_1.pdf (дата обращения: 07.11.2025).
14. Стриелковски В., Корнеева Е.Н., Шерстобитова А.А., Платицын А.Ю. Стратегическое управление университетом в контексте цифровизации: опыт ведущих университетов мира. *Интеграция образования*. 2022;26(3):402–417. <https://doi.org/10.15507/1991-9468.108.026.202203.402-417>
15. Кондрагьева Н.В., Пушина Н.И. Функционирование финно-угорских языков Российской Федерации в эпоху цифровизации. *Вестник угроведения*. 2022;12(2):377–385. <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2022-12-2-377-385>
16. Гудошников А.А., Агеева Г.М. Социальные медиа финно-угорской тематики в интернет-пространстве. *Огарёв-online*. 2014;17(2). URL: <https://sciup.org/147248664> (дата обращения: 12.09.2025).
17. Мосин М.В., Мосина Н.М. Система согласных в середине финно-угорской основы слова в мордовских языках. *Вестник угроведения*. 2020;10(2):282–291. <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2020-10-2-282-291>
18. Водясова Л.П., Иванова Г.С. Неактуализированные и актуализированные члены предложения в современном эрзянском языке. *Вестник угроведения*. 2022;12(4):607–615. <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2022-12-4-607-615>

Информация об авторах:

Водясова Любовь Петровна, доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры родного языка и литературы Мордовского государственного педагогического университета имени М. Е. Евсевьева (430007, Российская Федерация, г. Саранск, ул. Студенческая, д. 11А), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6767-6337>, SPIN-код: **8388-6461**, LVodjasova@yandex.ru

Иванова Галина Софроновна, доктор филологических наук, профессор кафедры мордовских языков и литературы МГУ им. Н. П. Огарёва (430005, Российская Федерация, г. Саранск, ул. Большевикская, д. 68), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7717-543X>, SPIN-код: **9672-5363**, galina17-05@yandex.ru



Заявленный вклад авторов:

Л. П. Водясова – формулирование идеи исследования, целей и задач; создание и подготовка рукописи: написание черновика рукописи, включая его перевод на иностранный язык; осуществление научно-исследовательского процесса, включая сбор данных; проверка воспроизводимости результатов исследования в рамках задач работы.

Г. С. Иванова – разработка методологии исследования; осуществление научно-исследовательского процесса, включая сбор данных; проверка воспроизводимости результатов исследования в рамках задач работы.

Все авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Поступила 08.11.2025; одобрена после рецензирования 12.01.2026; принята к публикации 19.01.2026.

REFERENCES

- Ivanova G.S., Vodyasova L.P. Inflectional Potential of the Demonstrative Declension in the Transitional Dialect of the Moksha Language. *Bulletin of Ugric Studies*. 2023;13(1):63–72. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2023-13-1-63-72>
- Ivanova G.S., Vodyasova L.P., Ivanova N.V. Morphological Features in the Paradigm of the Main Declension in the Suzgar Type of Moksha Dialects in the Ruzaevsky Area. *Finn-Ugric World*. 2025;17(1):21–34. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.15507/2076-2577.017.2025.01.021-034>
- Ivanova G.S., Vodyasova L.P., Ivanova N.V. Formation of the Vocalism System of the Moksha Subdialects of the Ruzaevsky Area. *Bulletin of Ugric Studies*. 2025;15(2):238–246. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2025-15-2-238-246>
- Ivanova G.S., Ivanova N.V., Saigutina K.I. Phonetic System in Ruzaevka Subdialects of Perkhlyay Type (Comparative Aspect). *The Humanities and Education*. 2025;16(2):137–143. (In Russ., abstract in Eng.) <https://www.elibrary.ru/bkvbgb>
- Krasnoschekov E.V. Possessive Declension in the Mongolian Language. *Fundamental research*. 2014;(12–7):1586–1591. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=36408> (accessed 07.11.2025).
- Davletshina S.M. Structural Peculiarities Analysis of the Category of Possessiveness. *Tomsk State Pedagogical University Bulletin*. 2018;(8):51–56. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: https://vestnik.tspu.ru/archive.html?year=2018&issue=8&article_id=7149 (accessed 07.11.2025).
- Däbritz C.L. Predicative Possession in Dolgan. *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*. 2018;(2):29–38. (In Eng.) <https://doi.org/10.23951/2307-6119-2018-2-29-38>
- Christie J.J. Locative, Possessive and Existential in Swahili. *Foundations of Language*. 1970;6(2):166–177.
- Lyons J. A Note on Possessive, Existential and Locative Sentence. *Foundations of Language*. 1967;3(4):390–396.
- Torotoev G.G., Torotoeva S.G. Linguistic Annotation of Grammatical Categories of Sakha: Nouns. *Journal of Siberian Federal University. Humanities and Social Sciences*. 2022;15(3):329–336. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.17516/1997-1370-0360>
- Fedotova N.L. On the Non-Possessive Use of Possessive Suffixes in Central and Southern Selkup. *Ural-Altaic Studies*. 2017;(2):67–78. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: https://iling-ran.ru/library/ural-altaic/ua2017_25.pdf (accessed 07.11.2025).
- Ryabov I.N., Agafonova N.A., Ryabova G.V. A Comparative Analysis of the Expression of Possessive Relations in the Erzya Dialects of the Kochkurovo District, Republic of Mordovia. *Finn-Ugric World*. 2024;16(4):392–407. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.15507/2076-2577.016.2024.04.392-407>
- Tsygankin D.V. The Details of Expression of a Number of Owners and Possessed in the Category of Possessively in the Dialects of Erzya Language. *Bulletin of Ugric Studies*. 2015;(2):88–95. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: https://vestnik-ugrovedenia.ru/sites/default/files/vu/cygankin_d.v_1.pdf (accessed 07.11.2025).

14. Strielkowski W., Korneeva E.N., Sherstobitova A.A., Platitzyn A.Yu. Strategic University Management in the Context of Digitalization: The Experience of the World's Leading Universities. *Integration of Education*. 2022;26(3):402–417. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.15507/1991-9468.108.026.202203.402-417>
15. Kondratyeva N.V., Pushina N.I. Functioning of the Finno-Ugric Languages of the Russian Federation in the Epoch of Digitalization. *Bulletin of Ugric Studies*. 2022;12(2):377–385. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2022-12-2-377-385>
16. Gudoshnikova A.A., Ageeva G.M. Internet Social Media on Finno-Ugric Issues. *Ogarev-online*. 2014;17(2). (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://sciup.org/147248664> (accessed 12.09.2025).
17. Mosin M.V., Mosina N.M. The Consonant System in the Middle of the Finno-Ugric Word Stem in the Mordovian Languages. *Bulletin of Ugric Studies*. 2020;10(2):282–291. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2020-10-2-282-291>
18. Vodyasova L.P., Ivanova G.S. Non-Actualized and Actualized Members of a Sentence in the Modern Erzya Language. *Bulletin of Ugric Studies*. 2022;12(4):607–615. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2022-12-4-607-615>

Information about the authors:

Lyubov P. Vodyasova, Dr.Sci. (Philol.), Professor, Professor of the Department of the Native Language and Literature, Mordovian State Pedagogical University named after M. E. Evseev (11A Studencheskaya St., Saransk 430007, Russian Federation), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6767-6337>, SPIN-code: 8388-6461, LVodjasova@yandex.ru

Galina S. Ivanova, Dr.Sci. (Philol.), Professor of the Department of Mordovian Languages and Literature, National Research Mordovia State University (68 Bolshevistskaya St., Saransk 430005, Russian Federation), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7717-543X>, SPIN-code: 9672-5363, galina17-05@yandex.ru

Authors' contribution:

L. P. Vodyasova – ideas; formulation or evolution of overarching research goals and aims; preparation and creation of the published work, specifically writing the initial draft (including substantive translation); conducting a research and investigation process, specifically performing the data; verification of the reproducibility of the research results within the framework of the objectives of the research.

G. S. Ivanova – development of methodology; conducting a research and investigation process, specifically performing the data; verification of the reproducibility of the research results within the framework of the objectives of the research.

All authors have read and approved the final manuscript.

Submitted 08.11.2025; revised 12.01.2026; accepted 19.01.2026.

ГРАММАТИКА ФИННО-УГОРСКИХ ЯЗЫКОВ GRAMMAR OF FINNO-UGRIC LANGUAGES

<https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.022-031><https://elibrary.ru/cyllys>

УДК / UDC 81'367.625:811.511.112:811.511.115



Оригинальная статья / Original article

Функционирование II и III инфинитивов в вепском языке: корпусное исследование на материале ВепКар

М. В. Кошелева^{1,2}¹ *Петрозаводский государственный университет, <https://ror.org/0176aa147>*² *Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, г. Петрозаводск, Российская Федерация, <https://ror.org/05wgt8358>
koshelevamasha@bk.ru*

Аннотация

Введение. Вепский язык, являясь языком с молодой историей письменности, требует особого внимания с точки зрения анализа его грамматической структуры. Такая работа выступает важной частью комплексного исследования, направленного на ревитализацию языка коренного малочисленного народа. Необходимость изучения и дальнейшей разработки правил функционирования именных форм глагола в вепском языке обусловлена недостаточной степенью изученности не только его нефинитных форм, но и синтаксической системы в целом. Цель исследования – анализ функционирования вепских форм II и III инфинитивов на основе материалов Открытого корпуса вепского и карельского языков.

Материалы и методы. В работе проанализированы случаи употребления и функционирования II и III инфинитивов в вепских диалектных текстах, представленных в Открытом корпусе вепского и карельского языков. Используемые в статье сравнительно-сопоставительный и описательный методы позволили обнаружить и представить закономерности и различия употребления инфинитивов по диалектам. С помощью корпусного метода выявлена статистика употребления данных форм в предложении, метод грамматического и синтаксического анализа дал возможность обозначить закономерности синтаксического функционирования инфинитивов.

Результаты исследования и их обсуждение. В исследовании определены диалектные особенности использования падежных форм инфинитивов, а также их семантические функции и частотность употребления. В вепском языке выделяют две формы II инфинитива – инессивную и инструктивную, четыре формы III инфинитива – иллативную, инессивную, абессивную и элативную, семантическое значение которых эквивалентно падежным функциям. Инессивная форма II инфинитива является наиболее продуктивной по сравнению с инструктивной во всех диалектах вепского языка, имеет семантическое разделение по диалектам – в восточновепских и южных говорах наиболее предпочтительна финальная функция, а в северновепских и средних – темпоральная. Наибольшую продуктивность во всех диалектах демонстрирует иллативная форма III инфинитива. О низкой продуктивности остальных падежных форм свидетельствует их редкое использование в текстах Корпуса. В целом продуктивность рассматриваемых форм варьируется по диалектам незначительно.

Заключение. Полученные результаты способствуют углублению знаний о морфологической системе вепского языка и расширяют представления о вариативности использования инфинитивных конструкций в диалектных вариантах. Работа важна для дальнейших исследований в области изучения синтаксической системы финно-угорских языков и их диалектологии.

Ключевые слова: корпусная лингвистика, вепский язык, II инфинитив, III инфинитив, синтаксические функции инфинитивов

Финансирование: финансовое обеспечение исследования осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания Карельского научного центра РАН.

© Кошелева М. В., 2026



Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

Конфликт интересов: автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Для цитирования: Кошелева М.В. Функционирование II и III инфинитивов в вепсском языке: корпусное исследование на материале VepKar. *Финно-угорский мир*. 2026;18(1):22–31. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.022-031>

The Functioning of the Second and Third Infinitives in the Veps Language: A Corpus-Based Study Using the VepKar Corpus

M. V. Kosheleva ^{a, b}

^a *Petrozavodsk State University*, <https://ror.org/0176aa147>

^b *Institute of Linguistics, Literature and History, Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences, Petrozavodsk, Russian Federation*, <https://ror.org/05wgt8358>
koshelevamasha@bk.ru

Abstract

Introduction. The Veps language, as a language with a relatively recent written tradition, requires special attention in terms of the analysis of its grammatical structure. This study forms part of a broader investigation of Veps as the language of an indigenous minority people, conducted with the aim of its revitalisation. The need to examine and further elaborate the rules governing the use of non-finite verbal forms in Veps is conditioned by the insufficient degree of research not only on non-finite forms themselves, but also on the syntactic system of the Veps language as a whole. The aim of the present study is to analyse the functioning of the Veps II and III infinitive forms on the basis of data from the Open Corpus of Veps and Karelian Languages (VepKar).

Materials and Methods. The article analyses instances of the use and functioning of the second and third infinitives in Vepsian dialectal texts drawn from the Open Corpus of the Vepsian and Karelian Languages. The comparative and descriptive methods employed in the study made it possible to identify and present patterns and differences in infinitive usage across dialects. The corpus-based approach was used to establish statistics on the frequency of these forms within sentences, while grammatical and syntactic analysis enabled the identification of regularities in the syntactic functioning of infinitives.

Results and Discussion. The study identifies dialectal features in the use of case forms of infinitives, as well as their semantic functions and frequency of occurrence. In Veps, two forms of the second infinitive are distinguished – the inessive and the instructive – and four forms of the third infinitive – the illative, inessive, abessive, and elative – whose semantic meanings correspond to case functions. The inessive form of the second infinitive is the most productive across all Veps dialects compared to the instructive form and exhibits dialect-specific semantic differentiation: in Eastern and Southern Veps dialects, the final function is predominant, whereas in Northern and Central dialects the temporal function prevails. The illative form of the third infinitive demonstrates the highest productivity in all dialects. The low productivity of the remaining case forms is evidenced by their infrequent occurrence in the Corpus texts. Overall, the productivity of the forms under consideration shows only minor variation across dialects.

Conclusion. The obtained results contribute to a deeper understanding of the morphological system of the Veps language and broaden insights into the variability of infinitival constructions in its dialectal varieties. The study is significant for further research on the syntactic systems of Finno-Ugric languages and their dialectology.

Keywords: corpus linguistics, Vepsian language, II infinitive, III infinitive, syntactic functions of infinitives

Funding: The financial support for the research was provided from the federal budget for the implementation of the state assignment of the Karelian Research Center of the Russian Academy of Sciences.

Conflict of interest: The author declares no conflict of interest.

For citation: Kosheleva M.V. The Functioning of the Second and Third Infinitives in the Veps Language: A Corpus-Based Study Using the VepKar Corpus. *Finno-Ugric World*. 2026;18(1):22–31. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.022-031>

Введение

Вепсские именные формы глагола, сочетая в себе именные и глагольные признаки, а также выступая важным элементом грамматической структуры прибалтийско-финских языков в целом, требуют особого исследовательского внимания. Вепсский язык является языком малочисленного народа с достаточно молодой историей письменности,

а его грамматическая система нуждается в регулярном развитии и систематизации. Необходимость настоящего исследования объясняется также недостаточной степенью изученности инфинитивных форм языка. На сегодняшний день отсутствует комплексное описание грамматической и синтаксической систем вепсского языка, учитывающее как традиционные диалектные особенности, так и современные тенденции их трансформации. Цель статьи заключается в анализе функционирования форм II и III инфинитивов в вепсских диалектах на основе материалов Открытого корпуса вепсского и карельского языков (VepKar)¹. Основной задачей исследования является выявление частотности употребления рассматриваемых инфинитивных форм по диалектам.

Обзор литературы

Актуальность исследования инфинитива как одной из распространенных и широко употребляемых грамматических форм обусловлена тем, что он является предметом лингвистического анализа не только в вепсском, но и в эрзянском [1; 2], хантыйском [3] и других финно-угорских языках [4; 5]. Попытки описать инфинитивные формы вепсского языка предпринимались советскими и зарубежными учеными уже в прошлом столетии. Одним из фундаментальных исследований, где впервые синтаксическому анализу подверглись именные формы глагола, считается работа финского ученого-языковеда Л. Кеттунена *Vepsän murteiden lauseopillinen tutkimus*², в которой дано подробное описание синтаксических конструкций вепсского языка в соответствии с логико-синтаксическим методом преимущественно на базе материалов южновепсского диалекта. Позднее она послужила основой для исследования синтаксического строя вепсского языка М. И. Зайцевой *Vepsän kielen lauseoppi* (Синтаксис вепсского языка)³, особенностью которого является применение структурного синтаксического подхода, не свойственного отечественным исследованиям вепсского синтаксиса. Также краткая справка о грамматическом строе инфинитивов дана в работе «Грамматика вепсского языка»⁴.

Особенности функционирования вепсских инфинитивов затронуты в монографии Р. Грюнталя *Vepsän kielioppi* (Вепсская грамматика)⁵, цель которой заключается в описании общей картины морфологии вепсского языка и его синтаксических конструкций. Основным отличием работ зарубежных исследователей является их акцент на принятые подходы в изучении синтаксиса финского языка, что в неполной степени раскрывает особенности вепсского синтаксиса. Влияние на него оказывает русский язык, с которым вепсский находится в тесной и долгосрочной связи⁶.

Структурный подход к изучению вепсского синтаксиса представлен Г. П. Ивановой в описании функционирования инессивной формы II инфинитива в составе полипредикативных конструкций на основе сибирского говора вепсского языка [6]. Традиционное описание синтаксических и семантических функций инессивной и инструктивной форм II инфинитива в вепсском языке представлено в одноименных исследованиях М. В. Кошелевой [7; 8].

В статье Н. Г. Зайцевой и И. И. Муллонен предложены новые результаты исследования диалектного членения вепсского языка, полученные в ходе работы над «Лингвистическим атласом вепсского языка (ЛАВЯ)», в котором представлено около

¹ Открытый корпус вепсского и карельского языков: VepKar. 2009–2022 [Электронный ресурс]. URL: dictorpus.krc.karelia.ru (дата обращения: 27.04.2025).

² Kettunen L. *Vepsän murteiden lauseopillinen tutkimus*. Helsinki; 1943. 576 s.

³ Zaičeva M. *Vepsän kielen lauseoppi*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura; 2001. 150 s.

⁴ Зайцева М.И. Грамматика вепсского языка: Фонетика и морфология. Л.: Наука; 1981. 360 с.

⁵ Grünthal R. *Vepsän kielioppi*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura; 2015. 350 s.

⁶ Зайцева Н.Г. Вепско-русские языковые связи. В: Контактологический энциклопедический словарь-справочник. Вып. I: Северный регион. М.: АЗЪ; 1994. С. 71–80.

200 карт, отражающих ареальное распределение фонетических и морфологических признаков, а также диалектной лексики [9]. Синтаксический же аспект в атласе не затронут. Попытка рассмотреть функции I инфинитива с точки зрения их частотности и специфики употребления на основе материалов Открытого корпуса ВепКар уже предпринималась в статье «Особенности функционирования формы I инфинитива на основе материалов Корпуса вепсского и карельского языков (ВепКар)» [10]. По результатам исследования было выявлено, что для I инфинитива характерны роли субъекта, объекта, атрибута, обстоятельства (адвербиала) и предикатива, а наиболее востребованными являются функции субъекта в конструкции долженствования *tariž / pidab tehta* 'нужно сделать что-либо' и объекта в связке с модальными и переходными глаголами, например: *voib tehta* 'можно сделать', *ei sa ostta* 'нельзя купить', *navedin čajud joda* 'люблю чай пить' и др. Кроме того, анализ I инфинитива позволил выявить высокую частотность употребления данной формы. При этом продуктивность инфинитивных форм колеблется по диалектам незначительно. Об однородности лексических и грамматических систем диалектов вепсского языка также позволяет судить проведенный И. П. Новак лингвогеографический анализ базисной лексики шести говоров из всех диалектов вепсского языка, представленной в «Сопоставительно-ономазиологическом словаре диалектов карельского, вепсского и саамского языков» [11; 12].

Анализ рассмотренной литературы и выявленные в ней пробелы по изучаемой проблеме позволяют сделать вывод о необходимости расширения исследований в области именных форм глагола в вепсском языке.

Материалы и методы

Основным источником материала выступил Корпус вепсского и карельского языков (развитие Корпуса вепсского языка), который содержит диалектные тексты, систематизированные по языковому и стилистическому принципам [13]. Для анализа были привлечены тексты всех основных диалектов: северновепские (55), средне-вепские восточные (117), средневепские западные (124) и южновепские (57), что обеспечило репрезентативность выборки.

Решение конкретных задач исследования – анализа частотности и условий употребления форм II и III инфинитивов – стало возможным благодаря встроенной системе лексико-грамматического поиска Корпуса [10]. Этот инструмент позволил не только выявить все случаи использования указанных форм в большом массиве текстов, осуществить подсчет случаев их использования в конкретных семантических конструкциях, но и получить статистику, отражающую особенности функционирования этих инфинитивов.

В исследовании применялся комплекс методов, который обеспечил всесторонность и объективность анализа: сравнительно-сопоставительный и описательный методы исследования, а также метод грамматического и синтаксического анализа, благодаря которым удалось не только выявить и описать особенности употребления исследуемых форм по диалектам, но и обозначить закономерности их синтаксического функционирования.

Основным в данном исследовании выступил корпусный метод. В современном языкознании⁷ он дополнил набор традиционных методов получения и анализа языковых данных (сбор текстового материала, его расшифровка, опрос, анкетирование и др.) [14]. Корпусные ресурсы позволяют повысить достоверность результатов, поскольку исследователи языков, находящихся под угрозой исчезновения, часто лишены возможности проверить те или иные данные [15].

⁷ Плуниан В.А. Зачем нужен Национальный корпус русского языка? Неформальное введение. В: Национальный корпус русского языка: 2003–2005. М.: Индрик; 2005. С. 6–20.

Результаты исследования и их обсуждение

Рассматриваемые в статье формы II и III инфинитивов наравне с формой I инфинитива являются продуктивными в вепском языке и выполняют ряд свойственных им функций.

Форма II инфинитива в вепском языке существует в двух падежных вариантах – инессивной с показателем *-tes / -des* и инструктивной с показателем *-ten / -den*. Она выступает в составе синтаксической конструкции в связке с основным финитным глаголом и выполняет адвербиальную или атрибутивную функции. Инессивная форма II инфинитива выполняет сразу две функции – финальную и темпоральную. Финальная функция указывает на назначение использования главного слова, которое выражено существительным: *Silaš kel' om sanudes* «У тебя **язык** есть для того, **чтобы говорить**». Темпоральная указывает на параллельность действия, выраженного инфинитивной формой, с действием основного глагола: *Pidap tšapelta niitid ombeltes kăzipaikan* «Нужно **отрезать** нить **во время вышивания** полотенца (=пока вышиваешь)». Инструктивная форма выражает образ действия основного глагола: *Nagrden sanut ka ī tšoma* «Если скажете **смеясь**, то это нехорошо».

Количество случаев употребления инессивной формы II инфинитива в северновепском диалекте составило 17 % (14 форм) от общего количества случаев употребления данной формы по диалектам. Среди них лишь одна оказалась с финальным значением: *Kacu, pidi kezerta miverz' palint. Darikš da elüdes* «Смотри, сколько нужно **полотна** было спрясть. На подарки и для жизни (**для того чтобы жить**)».

В южновепском говоре инессивная форма встретилась в 23 % (19 форм) случаев употребления: *Tegiba merdaižed kalan sades* «Делали **мережи**, чтобы **рыбу ловить**». Здесь инессивная форма представлена в основном финальным значением, что обусловлено достаточным наличием фольклорных текстов, для которых характерна данная функция: *Kuna teile nece olut? – poigan naittes, mindan sades* «Куда вам это **пиво?** – **сына женить, невестку получить**»; *Kuna teile mind'? – lapsuziden tehtes* «Куда вам **невестка?** – **детишек делать**»; *Kuna teile lapsuded? – iče vanhtumaa, ka meiden söttes* «Куда вам **детишки?** – **сами состаримся, да нас кормить**»; *Kuna sinei bardaine? – vitäkhuden hijodes* «Куда тебе **бородка?** – **косу точить**».

В средневепском восточном говоре инессивная форма II инфинитива встретилась в 27 % случаев (23 формы). Среди них 12 форм с финальным значением, большая часть которых также представлена в фольклорных текстах: *Kuna siniiz bardaine – hiinäižen nittes* «Куда тебе **бородка?** – **травку косить**»; *Kuna siniiz hiinäine? – leh-mäižen söttes* «Куда тебе **травка?** – **коровку кормить**»; *A sured kas'ked rugehen semetes* «А большие **подсеки**, чтобы **сеять рожь (для посева)**»; *Pletin' puziizid' margid'en poimdes* «Плела **корзинки**, чтобы **ягоды собирать (для сбора)**»; *Lastoišpäi pletitas koškruzud sured kartoškiden kaides* «Из лучины плетут большие **корзины**, чтобы **картофель хранить (для хранения)**».

В средневепском западном говоре употребление рассматриваемой формы составило 33 % (29 форм). Здесь инфинитивная конструкция с финальным значением встретилась шесть раз: *Teged mast'aižen, puzun jouhon pid'ades* «Сделаешь плетеную **корзинку**, чтобы **муку хранить**»; *Den'goid ele osttes* «Денег нет, чтобы **купить**»; *Pän suktes oma harjad enččed* «Были раньше **щетки**, чтобы **голову расчесывать**».

Таким образом, инессивная форма II инфинитива с финальным значением чаще используется в восточном и южном ареалах, являясь в этих говорах преобладающей формой. В северновепском и западном говорах у инессивной формы II инфинитива преобладающим является общее прибалтийско-финское темпоральное значение, или значение одновременности действия.

Инструктивная форма II инфинитива наименее продуктивна по сравнению с инессивной. Так, среди диалектных текстов Корпуса встретился всего один случай ее

употребления в южновепском диалекте: *Koir hänen söden söb, kondjan* ‘Собака его поедом ест медведя’. Среди северных, восточно- и западновепских текстов Корпуса данная форма не встретилась.

Форма III инфинитива является наиболее продуктивной по сравнению с формой II инфинитива. Система лексико-грамматического поиска насчитывает 230 форм III инфинитива: 70 (30 %) – в северновепском, 4 (2 %) – в южновепском, 90 (39 %) – в западном, 66 (29 %) – в восточном говоре.

Здесь подтверждается тезис о наибольшей продуктивности иллативной формы III инфинитива: во всех диалектах вепского языка она представлена наиболее часто. В северновепском диалекте иллативная форма встретилась 68 раз, что составило 97 % от общего числа форм III инфинитива. В южновепском диалекте количество случаев употребления иллативной формы составило 75 %, в восточновепском говоре – 87 % (58 раз), а в западновепском – 91 % от всех форм III инфинитива.

Наиболее употребительна эта форма в инфинитивных конструкциях в сочетании с:

1) глаголами направления движения: *mända, tulda, lähtta, ajada* и др.: сев. веп.: *A kozad küksmaha mänd'he* «А козу прогонять пошли»; *Täämbel dö tuloba otmaha nevestad* «Сегодня уже пойдут забирать невесту»; *Nece ukk kävel' püumaha Änižele* «Этот старик пошел на Онегу рыбу добывать»; *Kacuht' ka ajetaze karablil koumel otmaha* «Взглянул, да едут на трех кораблях забирать»; юж. веп.: *Kaaman kaivaba rodnijad, ken hutmaha ajab* «Могилу копают родные, кто хоронить едет»; вост. веп.: *A mina tattaiž kucmaha käun hotkašti* «А я отца позвать пошел быстро»; зап. веп.: *Tuliba kacmaha, ka soudat magadab* «Пришли посмотреть, а солдат спит»; *Kezal mämei rahnmaha, virzud paamei jougha* «Летом идем жать, лапти надеваем на ноги»;

2) глаголами *veda* ‘вести’, *toda* ‘приносить’, *däda (gäda, jäda)* ‘оставлять’, *otta* ‘брать’, *pästta* ‘отпускать’, *panda* ‘класть’, *oigeta* ‘отправлять’: сев. веп.: *D'oršine i däi hipmaha kuivale male* «Ершик и остался прыгать на суше»; *Potom gul'eid, jesli vanhamb, mehel'e lähtta, otab i gul'aimaha* «Потом гуляешь, если старше, замуж (пора) выходить, берет и гулять (на гулянку)»; юж. веп.: *Pästa, babkoi, mindaa pähut sugmaha* «Пусти, бабка, меня головушку расчесать»; вост. веп.: *Voikmaha i gäi-ki* «Плакать и остался». К этой же группе можно отнести глаголы *oigeta, ottas, panda, keradelta, libuda*: *Pandas kanan haudumaha* «Кладут курицу высиживать (яйца)»; *Sur' bes oigenz' kaks' besašt kirk'ašt vemha akalo* «Большой черт отправил двух бесов письмо отнести жене»; зап. веп.: *Razbainikad ühten oigenz'ba kundelmaha* «Разбойники одного отправили слушать»; *Kiitmaha pani, katl'as i kiitab* «Варить положил, в кастрюле и варит»;

3) глаголами *libuda* ‘подниматься’, *ištta* ‘садиться’: сев. веп.: *Akeine sädihe i lübbi pertin päle nagrišt' otmaha* «Женщина собралась и поднялась на дом репу собирать»; *A iče lübbun päčile venumaha* «А сам поднимусь на печь полежать»; *Maša se sōmha ištiihe* «Маша-то поест села»; вост. веп.: *Üks' vel'l' libui üuknaha kacmaha* «Один брат поднялся на окно посмотреть».

Одной из особенностей иллативной формы в западновепских текстах явилось ее употребление со значением причины: *Iile hiiläzoi kallišt' kazvattajašt' sobitamaha i nevomaha* ‘Нет у них дорогого родителя (чтобы) одевать и советовать’. Обычно в таком случае наиболее распространено использование формы I инфинитива. В целом для вепского языка характерно смешение продуктивных форм I и III инфинитивов, что, вероятно, произошло под влиянием русского синтаксиса [16].

В восточновепских текстах распространенным является сочетание двух глаголов направления движения в конструкции с иллативной формой. Здесь глагол, находящийся в личной форме, указывает на основное действие направления движения (*lähtta* ‘отправляться’, *joksta* ‘бежать’, *mända* ‘идти’), а глагол в инфинитивной форме более

подробно описывает характер движения (*ajada* ‘ехать’, *astta* ‘шагать’ и др.). Эта конструкция указывает на начало действия, что в русском языке выражается с помощью предлога *по-* (например, «я поехал»): *Läks’ bokha kondi astmaha* «Отправился в сторону медведь шагать (**зашагал**)»; *Merežaižed kerazin’, läksin’ ajamaha gärveberedadme* «Мережи собрал и отправился ехать (**поехал**) по берегу озера»; *Händikaz toropihe da döksti uidmaha* «Волк торопился и побежал уйти (**убежал**)»; *Kerdan prihäine läks’ libumaha* «Однажды мальчик отправился подниматься (**полез**)».

Остальные падежные формы – абессивная, адессивная, инессивная и элативная – встречаются в диалектных текстах Корпуса не так часто. Это в очередной раз демонстрирует, что они уступают по употреблению иллативной форме, и в целом подтверждает сделанные нами выводы о наибольшей популярности иллативной формы III инфинитива.

Так, количество случаев употребления абессивной формы в северновепском говоре составляет 1,4 % от всех форм III инфинитива: *No siid kerdal vouse ved’ tedmata* «Но в этот раз вовсе ведь без знания», в южнонепском – 0 %, восточнонепском – 9 %: *Sibitamata i pahk ii ište* «Не почешешь – и пупырь не вскочит»; *Eskai dogadihe, mišto reboi samata* «Даже догадался, что лиса не поймана»; *Naimata eisa ouda* «Незамужней нельзя быть». В западнонепском – 7 %: *Ved’ sōmata vot ed elä* «Ведь без еды год не проживешь»; *Nagriž pertin päle jānu otmata* «Репка на доме осталась не собранной». Представленные примеры демонстрируют сочетание абессивной формы с глаголами *olda* ‘быть’, *jāda* ‘оставаться’, *ište* ‘сидеть’, *eläda* ‘жить’ и др. В основном это те группы глаголов, с которыми можно построить конструкцию с подчинительной связью, выраженной обстоятельством образа действия.

В западнонепском говоре инессивная форма в составе конструкции с глаголом *olda* ‘быть’ встретилась в 2 % случаев: *Min’a kundelmas olin’ kerdan, svadibkellod kulin’* «Я один раз **слушал** (был во время прослушивания), свадебные колокольчики слышал», *Minä olin’ mahapanmas sobatan* «Я был на похоронах (**хоронил**) в субботу». В других диалектах встретилось по одному случаю употребления рассматриваемой формы: 1,4 % – северновепский: *Mina olin siga satmas* «Я там был и ловил», 25 % – южнонепский: *Olišken’zin’ mina voo rikmas* «Я, бывало, еще **убивал** (букв. был в процессе убийства)», 1,5 % – восточнонепский: *Mina ongitammas olin’ endemulošt* «Я на рыбалке (**рыбачил**) был в позапрошлом году».

Элативная форма встретилась только в восточном говоре в сочетании с глаголом *tulda*: *Tuli mama nitmaspää* «Пришла мама с косьбы».

Заключение

Таким образом, анализ инфинитивных форм, отобранных на материале диалектных текстов корпуса ВепКар, показал, что инессивная форма II инфинитива является преимущественной, а ее финальное значение, свойственное только вепскому языку, не является редким в использовании и даже преобладает в восточном и южнонепском ареалах. В северновепском и западном диалектах у инессивной формы II инфинитива преобладающим значением выступает темпоральное, что, вероятно, вызвано наиболее сильным влиянием прибалтийско-финской модели в данном ареале. Также анализ всех форм подтвердил ранее высказанную гипотезу о том, что иллативная форма III инфинитива – наиболее продуктивна. Количество случаев ее употребления от общего числа форм III инфинитива составляет 97 % в северновепском диалекте, 75 – в южнонепском, 87 – в восточнонепском и 91 % – в западнонепском. В то же время инессивная, абессивная и элативная формы появляются в Корпусе в единичных случаях, что говорит об их невысокой продуктивности. В ходе исследования также выяснено, что продуктивность рассматриваемых форм варьируется по диалектам незначительно.

Исследование существенно расширяет знания о диалектном распределении инфинитивных форм в диалектах вепсского языка. Выявленные особенности использования инфинитивных форм по географическим ареалам позволили углубить понимание вариативности их функционирования. Такие результаты служат основой для дальнейших сравнительных и диалектологических исследований прибалтийско-финских языков, помогая выявить их уникальные черты. В будущем целесообразно расширить область исследования функционирования вепсских инфинитивов, включив в него младописьменный корпус текстов.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Вост. веп. – восточновепсский диалект; зап. веп. – западновепсский диалект; сев. веп. – северновепсский диалект; юж. веп. – южновепсский диалект.

ABBREVIATIONS

Вост. веп. – the East Vepsian dialect; зап. веп. – the Western Vepsian dialect; сев. веп. – the Northern Vepsian dialect; юж. веп. – the Southern Vepsian dialect.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Водясова Л.П. Инфинитивные предложения как средство вербализации эмоциональности в художественном тексте. *Гуманитарные науки и образование*. 2020;11(4):131–135. <https://elibrary.ru/fevucn>
2. Водясова Л.П. Синтаксические функции инфинитива в современном эрзянском языке. *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2023;16(7):2138–2144. <https://doi.org/10.30853/phil20230320>
3. Онина С.В. Побудительные конструкции с инфинитивом в хантыйском языке. *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2017;(12):133–138. <https://elibrary.ru/zrqxlh>
4. Namunen M. Juosten vai juoksemalla? Infinitiivien ten- ja malla- rakenteiden semantiikkaa ja murrejakaumaa. *Sananjalka*. 2017;59(59):125–153. <https://doi.org/10.30673/sja.66630>
5. Ylikoski J. Remarks on Veps purposive non-finites. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*. 2004;(90):231–276.
6. Иванова Г.П. Полипредикативные конструкции с инфинитивами в форме инессива в вепсском языке (в сравнении с финским). *Сибирский филологический журнал*. 2013;(3):205–220. URL: <https://philology.nsc.ru/journals/spj/article.php?id=877> (дата обращения: 15.12.2025).
7. Кошелева М.В. Синтаксические функции инструктивной формы II инфинитива в вепсском языке. *Филологические исследования*. 2020;12. URL: <http://academy.petsu.ru/journal/article.php?id=3783> (дата обращения: 12.12.2025).
8. Кошелева М.В. Синтаксические функции инессивной формы II инфинитива в вепсском языке: динамика развития. *Финно-угорский мир*. 2020;12(3):242–249. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.012.2020.03.242-249>
9. Зайцева Н.Г., Муллонен И.И. Формирование диалектной карты вепсского языка (на материале «Лингвистического атласа вепсского языка»). *Вопросы языкознания*. 2018;(6):85–103. <https://doi.org/10.31857/S0373658X0002021-2>
10. Кошелева М.В. Особенности функционирования I инфинитива в вепсском языке на основе материалов Открытого корпуса вепсского и карельского языков. *Финно-угорский мир*. 2023;15(4):408–420. URL: <https://csfu.mrsu.ru/ru/archives/4788> (дата обращения: 12.12.2025).
11. Новак И.П. Базовая лексика карельского и вепсского языков в лингвогеографическом аспекте. *Вестник угроведения*. 2021;11(1):90–101. <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2021-11-1-90-101>

12. Новак И.П. Определение регулярных фонетических соответствий карельской диалектной речи. Консонантизм. *Урало-алтайские исследования*. 2024;(1):42–85. <https://doi.org/10.37892/2500-2902-2024-52-1-42-85>
13. Бойко Т.П., Зайцева Н.Г., Крижановская Н.Б., Крижановский А.А., Новак И.П., Пеллинен Н.А. и др. Лингвистический корпус ВепКар – «заповедник» прибалтийско-финских языков Карелии. *Труды Карельского научного центра Российской академии наук*. 2021;(7):100–115. <https://elibrary.ru/mowaeh>
14. Зайцева Н.Г., Крижановская Н.Б. Корпусная лингвистика в прибалтийско-финском исследовательском пространстве (на материале корпуса вепского языка и Открытого корпуса вепского и карельского языков). *Альманах североевропейских и балтийских исследований*. 2018;(3):264–273. <https://doi.org/10.15393/j103.art.2018.1062>
15. Зайцева Н.Г. Очерки вепской диалектологии (лингвогеографический аспект): моногр. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН; 2016. 395 с.
16. Кошелева М.В. Инфинитивные конструкции с семантикой направления движения в вепском языке. *Ученые записки Петрозаводского государственного университета*. 2021;43(7):71–77. <https://doi.org/10.15393/uchz.art.2021.682>

Информация об авторе:

Кошелева Мария Владимировна, кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры прибалтийско-финской филологии Петрозаводского государственного университета (185910, Российская Федерация, г. Петрозаводск, пр-т Ленина, д. 33); младший научный сотрудник сектора языкознания Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (185910, Российская Федерация, г. Петрозаводск, ул. Пушкинская, д. 11), ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9468-9580>, SPIN-код: 2277-0930, koshelevamasha@bk.ru

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Поступила 22.06.2025; одобрена после рецензирования 27.08.2025; принята к публикации 03.09.2025.

REFERENCES

1. Vodyasova L.P. Infinitive Sentences as a Means of Verbalization of Emotionality in the Text of Fiction. *The Humanities and Education*. 2020;11(4):131–135. (In Russ., abstract in Eng.) <https://elibrary.ru/fevucn>
2. Vodyasova L.P. Syntactic Functions of the Infinitive in the Modern Erzya Language. *Philology. Theory & Practice*. 2023;16(7):2138–2144. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.30853/phil20230320>
3. Onina S.V. Imperative Constructions with Infinitive in the Khanty Language. *Philology. Theory & Practice*. 2017;(12):133–138. (In Russ., abstract in Eng.) <https://elibrary.ru/zrqx1h>
4. Hamunen M. Juosten vai juoksemalla? Infinitiitisten ten- ja malla- rakenteiden semantiikkaa ja murrejakaumaa. *Sananjalka*. 2017;59(59):125–153. (In Finn.) <https://doi.org/10.30673/sja.66630>
5. Ylikoski J. Remarks on Veps purposive non-finites. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*. 2004;(90):231–276. (In Fr.)
6. Ivanova G.P. Polypredicative Constructions with Infinitive in Inessive Case in Veps Language (Compared with Finnish Language). *Siberian Journal of Philology*. 2013;(3):205–220. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://philology.nsc.ru/journals/spj/article.php?id=877> (accessed 15.12.2025).
7. Kosheleva M.V. [Syntactic Functions of the Instrumental Form of the II Infinitive in the Veps Language]. *Filologicheskie issledovaniya*. 2020;12. (In Russ.) Available at: <http://academy.petrus.ru/journal/article.php?id=3783> (accessed 12.12.2025).
8. Kosheleva M.V. Syntactic Functions of the Inessive of II Infinitive in the Veps Language: Dynamics of Development. *Finno-Ugric World*. 2020;12(3):242–249. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.15507/2076-2577.012.2020.03.242-249>

9. Zaitseva N.G., Mullonen I.I. Development of the Dialectal Areas of Vepsian: “Vepsian Linguistic Atlas”. *Voprosy Jazykoznanija*. 2018;(6):85–103. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.31857/S0373658X0002021-2>
10. Kosheleva M.V. Features of the Functioning of the I Infinitive in the Veps Language Based on the Materials of the Open Corpus of Veps and Karelian Languages. *Finno-Ugric World*. 2023;15(4):408–420. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://csfu.mrsu.ru/ru/archives/4788> (accessed 12.12.2025).
11. Novak I.P. Basic Vocabulary of the Karelian and Vepsian Languages in the Linguistic and Geographical Aspect. *Bulletin of Ugric Studies*. 2021;11(1):90–101. (In Russ., abstract in Eng.)
12. Novak I.P. Determining Regular Phonetic Correspondences in the Karelian Dialects. Consonantism. *Ural-Altai Studies*. 2024;(1):42–85. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.37892/2500-2902-2024-52-1-42-85>
13. Boyko T.P., Zaitseva N.G., Krizhanovskaya N.B., Krizhanovsky A.A., Novak I.P., Pellinen N.A., et al. The Linguistic Corpus VepKar is a Language Refuge for the Baltic-Finnish Languages of Karelia. *Transactions of the Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences*. 2021;(7):100–115. (In Russ., abstract in Eng.) <https://elibrary.ru/mowaeh>
14. Zaitseva N.G., Krizhanovskaya N.B. Corpus Linguistics in the Baltic-Finnic Research Area (the Corpus of the Veps Language and the Open Corpus of the Veps and Karelian Languages). *Nordic and Baltic Studies Review*. 2018;(3):264–273. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.15393/j103.art.2018.1062>
15. Zaitseva N.G. [Essays on Veps Dialectology (Linguogeographical Aspect): Monograph]. Petrozavodsk; 2016. 395 p. (In Russ.)
16. Kosheleva M.V. Infinitive Constructions with the Semantics of Direction in the Veps Language. *Proceedings of Petrozavodsk State University*. 2021;43(7):71–77. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.15393/uchz.art.2021.682>

Information about the author:

Maria V. Kosheleva, Cand. Sci. (Philol.), Senior Lecturer of the Department of Baltic-Finnic Philology, Petrozavodsk State University (33 Lenin Prospekt, Petrozavodsk 185910, Russian Federation); Junior Research Fellow of the Linguistics Section, Institute of Language, Literature and History, Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences (11 Pushkinskaya St., Petrozavodsk 185910, Russian Federation), ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-9468-9580>, SPIN-code: 2277-0930, koshelevamasha@bk.ru

The author has read and approved the final manuscript.

Submitted 22.06.2025; revised 27.08.2025; accepted 03.09.2025.

ЛЕКСИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА И ЭТНОЛИНГВИСТИКА LEXICAL SEMANTICS AND ETHNOLINGUISTICS

<https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.032-044><https://elibrary.ru/bfogbe>

УДК / UDC 81'42:398.32:811.511.151



Оригинальная статья / Original article

Маркеры сакрального в текстах марийских молитв сквозь призму соотношения вербального и невербального

Л. А. Абукаева

*Марийский государственный университет,
г. Йошкар-Ола, Российская Федерация,*<https://ror.org/01yfw8d43>sylne@mail.ru

Аннотация

Введение. В связи с возвращением общества к традиционным духовным ценностям, возобновлением молений наблюдаются новые процессы в религиозной практике верующих мари. В русле современных направлений в социально-гуманитарном познании (теолингвистика, лингвотеология, лингвокультурология, дискурсология) требуется осуществить комплексный анализ религиозных практик и текстов молитв марийской этнической религии, содержащих древнейший пласт кодов культуры. Их расшифровка позволит определить пути и способы «перевода» архаичных смыслов на язык, понятный современному поколению, сохранить идентичность и субъектность народа. Несмотря на наличие работ по этнографии, фольклористике, лингвокультурологии, многие смыслы марийских обрядов, ритуалов, мифологии остаются закрытыми или неверно истолкованными. Цель исследования – выявить и описать в текстах молитв маркеры сакрального, установив соотношение вербального и невербального компонентов в священной составляющей молений марийской этнической религии.

Материалы и методы. К исследованию привлекались тексты молитв, опубликованных в миссионерских периодических изданиях и этнографической литературе XIX в., в научных и научно-популярных трудах XX–XXI вв., данные научного рукописного фонда Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В. М. Васильева, а также полевые материалы автора. Работа проводилась с применением сравнительно-исторического, сопоставительного, описательного методов и лингвокультурологического анализа. Благодаря их использованию удалось раскрыть значимость и смысловое наполнение языковых знаков в их связи с невербальной составляющей обрядов.

Результаты исследования и их обсуждение. В религиозных ритуалах и текстах молитв зафиксированы представления марийского народа о священном, божественном, имеющем абсолютную ценность. Отношение к сакральному отражается в принципах и правилах поведения как при подготовке к молению, так и при совершении ритуала. Соблюдение строгих запретов обеспечивает неприкосновенность священной рощи, правильность совершения обрядовых действий. Эвфемизмы и перифрастические номинации, обозначающие животных и птиц как дар, по представлениям верующих, позволяют принести богам именно угодные подношения: лопка санга ‘широкий лоб’ (баран); сурт кудыр ‘домашний тетерев’ (курица). Отделяя божественное от мирского, эпитеты в текстах марийских молитв отмечают чистоту, цельность, неприкосновенность подношений. Слова, обозначающие сакральные предметы и явления, наделяются теми же эпитетами, которые функционируют при лексеме юмо ‘бог’: ош(о) ‘белый, светлый’, поро ‘добрый’, кугу ‘великий’.

Заключение. Комплексный анализ сакральных текстов и ритуалов марийской этнической религии позволяет выявить в них утрачиваемые смыслы и значимость, расшифровать содержащуюся в них информацию о ценностных установках, определить причины трансформации и десакрализации ритуальных

© Абукаева Л. А., 2026

Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

практик. В перспективе следует обратить исследовательское внимание на структурно-семантический анализ устойчивых словесных конструкций, клише, определяющих композицию молитв и особенности функционирования сакральных компонентов в ритуальной практике.

Ключевые слова: марийский язык, марийская этническая религия, ритуал молений, молитва, сакральность, маркеры сакральности

Финансирование: публикация подготовлена в рамках реализации гранта Российского научного фонда № 25-28-00064 «Сакральные тексты марийской этнической религии как лингвокультурный феномен».

Конфликт интересов: автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Для цитирования: Абукаева Л.А. Маркеры сакрального в текстах марийских молитв сквозь призму соотношения вербального и невербального. *Финно-угорский мир.* 2026;18(1):32–44. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.032-044>

Markers of the Sacred in the Texts of Mari Prayers through the Prism of the Correlation between the Verbal and the Non-Verbal

L. A. Abukaeva

*Mari State University,
Yoshkar-Ola, Russian Federation,
<https://ror.org/01yiw8d43>
sylne@mail.ru*

Abstract

Introduction. In connection with society's return to traditional spiritual values and the revival of prayer practices, new processes are emerging in the religious life of Mari believers. In line with contemporary trends in the social sciences and humanities (theolinguistics, linguoethology, linguoculturology, and discourse studies), it is necessary to undertake a comprehensive analysis of the religious practices and prayer texts of the Mari ethnic religion, which contain the most ancient layer of cultural codes. Their decipherment will make it possible to determine the ways and means of "translating" archaic meanings into a language accessible to the modern generation, while preserving the identity and subjectivity of the people. Despite the existence of studies in ethnography, folklore, and linguoculturology, many meanings embedded in Mari rites, rituals, and mythology remain concealed or have been misinterpreted. The aim of this study is to identify and describe markers of the sacred in prayer texts by establishing the correlation between verbal and non-verbal components within the sacred dimension of the prayer practices of the Mari ethnic religion.

Materials and Methods. The study drew on prayer texts published in nineteenth-century missionary periodicals and ethnographic literature, as well as in scholarly and popular scientific works of the twentieth and twenty-first centuries; materials from the scientific manuscript archive of the Mari Research Institute of Language, Literature and History named after V. M. Vasiliev, and the author's field data. The research was conducted using a complex of scholarly methods, including the comparative-historical, contrastive, and descriptive approaches, as well as linguocultural analysis. Their application made it possible to elucidate the significance and semantic content of linguistic signs in their connection with the nonverbal component of rituals.

Results and Discussion. In religious rituals and prayer texts, the Mari people's conceptions of the sacred, the divine, and that which possesses absolute value are articulated and preserved. Attitudes toward the sacred are reflected in the principles and rules governing behavior both in preparation for prayer and in the performance of the ritual itself. The observance of strict prohibitions ensures the inviolability of the sacred grove and the correctness of ritual actions. Euphemisms and periphrastic designations referring to animals and birds as offerings, according to believers' views, make it possible to present to the gods those gifts that are deemed pleasing: *lopka saŋga* 'broad forehead' (ram); *surt kÿdyr* 'domestic grouse' (hen). By distinguishing the divine from the mundane, epithets in Mari prayer texts emphasize the purity, integrity, and inviolability of the offerings. Words denoting sacred objects and phenomena are endowed with the same epithets that function with the lexeme *yumo* 'god': *oš(o)* 'white, bright', *poro* 'good', *kugu* 'great'.

Conclusion. A comprehensive analysis of the sacred texts and rituals of the Mari ethnic religion makes it possible to identify meanings and significances that are being lost, to decode the information they contain regarding value orientations, and to determine the causes underlying the transformation and desacralization of ritual practices. In the long term, research attention should be directed toward a structural-semantic analysis of stable verbal constructions and clichés that shape the composition of prayers and define the specific functioning of sacred components within ritual practice.



Keywords: Mari language, Mari ethnic religion, ritual of prayer, prayer, sacredness, markers of sacredness

Funding: The publication was prepared within the framework of the implementation of the Russian Science Foundation grant No. 25-28-00064 “Sacral texts of the Mari ethnic religion as a linguistic and cultural phenomenon”.

Conflict of interest: The author declares no conflict of interest.

For citation: Abukaeva L.A. Markers of the Sacred in the Texts of Mari Prayers through the Prism of the Correlation between the Verbal and the Non-Verbal. *Finn-Ugric World*. 2026;18(1):32–44. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.032-044>

Введение

Процессы, происходящие в духовной жизни общества (с одной стороны, стремление сохранить традиционные ценности, возвращение к религиозности, возникновение новых форм религий, в том числе в виртуальном пространстве, с другой – критика религиозных догм, десакрализация, религиозные конфликты и др.) требуют научного осмысления, экспертной оценки. Несмотря на наличие работ по этнографии, фольклористике, лингвокультурологии, многие смыслы марийских обрядов, ритуалов, текстов остаются неизученными. Необходимо комплексное исследование религиозных практик и текстов молитв марийской этнической религии для расшифровки древнего пласта кодов культуры.

Цель статьи – выявить и описать в текстах молитв маркеры сакрального, установив соотношение вербального и невербального компонентов в священной составляющей молений марийской этнической религии.

Обзор литературы

В современной социально-гуманитарной сфере наблюдается «повышенный интерес к проблемам интерпретации сакрально-религиозных текстов» [1, с. 713], существует проблема выбора подходов к изучению, толкованию религиозных текстов.

Лингвистами в исследовании природы сакрального достигнуты значительные результаты. В современных изысканиях анализируются основные виды и формы актуализации сакральности [2], особенности состава и функционирования сакральной лексики в системе языка [3], уделяется внимание проявлениям сакрального в контексте религиозного общения, его сущностным характеристикам и функциям [4]. Языковые единицы с данной семантикой изучаются с позиций лингвокультурологии и лексикографии [5], предпринимаются попытки разграничения понятий сакрального и религиозного текстов [6], осуществляется идеографическое описание сакральной лексики [7]. При этом следует отметить, что зарубежная светская наука, исследуя священные повествования, ритуалы, доктрины, религиозный опыт, порой оказывается на грани оскорбления чувств верующих. В качестве примера приведем статью К. Кука «Психиатрия в Священном Писании: священные тексты и психопатология» [8] и книгу Г. Штейна «Скрытая психиатрия Ветхого Завета» [9]. Результаты работ такого рода ставят перед обществом дилемму: что отражается в священных текстах – мистический опыт или результат психических расстройств? При чем последнее порой приписывается и персонажам, и авторам библейских текстов. Например, пророческие переживания Иезекииля, включая слуховые галлюцинации, связываются с шизофренией. Анализируются чувство вины и депрессия у Иова, паническое расстройство и отвращение к себе у Иеремии и т. п. [9]. С одной стороны, самими авторами таких работ высказывается мнение: «может быть, слишком легко неверно истолковать эти древние стихи и вложить в стихи, изначально духовные и религиозные по своему замыслу,

современный психиатрический смысл» [10]. С другой стороны, подобные исследования оцениваются как «ценные», показывающие, «как можно переосмыслить библейскую характеристику, освободившись от буквализма» [11].

Именно поэтому собственно филологические вопросы и задачи на сегодняшний день уже не сводятся лишь к необходимости изучения проявления религиозного фактора, духовных ценностей прежде всего в религиозном дискурсе и религиозных текстах. Существует острая потребность в комплексном изучении смысловой составляющей, семиотической сути сакрального. При этом следует учесть, что «сакральное выступает гарантом и символом целостности общества, смыслообразующим центром в коллективном сознании»¹, «внутренним механизмом обеспечения выживания»².

Несмотря на то что этническая религия мари как уникальный объект изучалась многосторонне, сакральная составляющая марийских молений и текстов молитв не была объектом специальных исследований. Н. С. Попов посвятил свои научные разработки анализу религиозных ритуалов и практик, влияния на религию мари ислама и христианства, связи социальной структуры марийского общества и религиозных представлений народа, истории марийской традиционной религии³ [12]. Философские труды Ю. А. Калиева посвящены выявлению мировоззренческой составляющей «язычества», его феноменологической сути⁴ [13].

Изучая основные структурообразующие компоненты-ряды традиционной системы мировоззрения марийцев, Л. Тойдыбекова рассмотрела марийское «язычество» в аспекте отражения в нем этнического самосознания⁵. Ключевые концепты марийской этнической религии исследовала Л. А. Абукаева [14]. Культуролог Г. Е. Шкалина, освещая проблему священного в мироопределении мари, изучила сакральность как ядро традиционного мировидения⁶. Роль марийских священных рощ «разной степени сакральности» в сохранении культурной идентичности народа раскрыл Н. В. Кудрявцев [15]. Основные характерные черты священных мест удмуртов и марийцев Удмуртии, проблемы, связанные с их изучением и охраной, описала Н. И. Шутова [16].

При этом суть, признаки, маркеры сакрального, соотношение вербального и невербального в таком специфическом явлении, как ритуалы марийских молений, до настоящего времени не были объектом специальных научных изысканий.

Материалы и методы

Исследование проводилось на основе анализа текстов молитв, записанных и опубликованных в XIX–XXI вв., а также описаний обрядов и ритуалов молений из научного рукописного фонда Марийского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. В. М. Васильева, материалов фольклорных экспедиций Марийского государственного университета и полевых материалов автора статьи. Работа осуществлялась с применением комплекса научных методов. Лингвокультурологический анализ позволил выявить смысловое наполнение языковых знаков в их связи с невербальной составляющей обрядов. С помощью сравнительно-исторического метода были изучены архаичные элементы в религиозной практике мари. Особенности

¹ Медведев А.В. Сакральное как причастность к абсолютному. Екатеринбург: Банк культурной информации; 1999. С. 42.

² Там же. С. 43.

³ Попов Н.С. Верования марийцев XIX – начала XX века: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М.; 1981. 25 с.

⁴ Калиев Ю.А. Язычество: культурно-историческое содержание. В: Актуальные проблемы полиэтнического региона и перспективы народов России: сб. трудов конференции. Йошкар-Ола; 1995. С. 54–56.

⁵ Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu: Joensuu yliopisto; 1997. 397 с.

⁶ Шкалина Г.Е. Священный мир марийский. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во; 2019. 303 с.

структуры, функционирования языковых единиц и конструкций в их современном состоянии были выявлены с помощью описательного метода. Компонентный анализ способствовал раскрытию содержания значимых языковых единиц в молитвах.

Результаты исследования и их обсуждение

Молитвы марийской этнической религии являются отражением мифологических, религиозных, философских, социальных, эстетических и этических представлений народа. Кроме того, в молитвах представлена достаточная информация об особенностях молений: определенные части молитв соответствуют ритуальным действиям, обрядовые действия комментируются и сопровождаются молитвенными речами служителей культа.

При исследовании маркеров сакрального в текстах марийских молитв мы исходим из следующих базовых положений. Сакральное коренится в самой человеческой природе, с его помощью человек наделяет свой мир священными и мистическими смыслами, противопоставляя их обыденному. В религиозных ритуалах «связь человеческих событий со священными силами не просто подтверждается, а буквально восстанавливается снова и снова»⁷. Сакральное обладает определенными признаками. Так, сакральное пространство «предполагает некую иерофанию, некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства»⁸. К наиболее существенным свойствам сакрального относят сверхъестественность, духовность, нематериальность, самодостаточность, иррациональность, вечность, первичность, разумность, которые для верующего проявляются как «невыразимое блаженство»⁹. Являясь многослойным феноменом, сакральность актуализируется лингвосемиотическими способами: вербальным, акциональным, предметным, персональным [2]. Анализируя тексты марийских молитв как сакральные, в данной статье из множества определений мы опираемся на дефиницию, предложенную Н. И. Коноваловой: «Сакральный текст – это произносимый по особым правилам или в особых условиях суггестивный текст, символически насыщенный, обладающий относительно устойчивой формально-содержательной структурой, которая отражает особенности мифологического сознания» [17, с. 258].

Из оппозиции «божественное – демонологическое», в которой репрезентируется сакральное, в этой работе к анализу предлагаются тексты, имеющие отношение к «верхнему миру», т. е. миру богов и божеств.

Тексты молитв марийской этнической религии не имеют строгой письменной фиксации, не выполняют функцию канона. Имеются публикации религиозных текстов, которые служат своеобразной опорой для священнослужителей¹⁰. Кроме того, в пространстве ритуала моления функционируют молитвы, освоенные священнослужителями в результате изустной передачи, именно поэтому им присущи творческое начало, вариативность, адаптация, редукция при порождении современных молитв.

⁷ Berger P.L. The Social Reality of Religion. London: Pergamon Press; 1969. 390 p.

⁸ Eliade M. The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. Trans. from the French by W. R. Trask. New York: Harcourt, Brace and Company; 1959. P. 164.

⁹ Otto R. The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational. London; New York: Oxford University Press; 1958. 228 p.

¹⁰ Марий кумалтыш мут = Марийские молитвы-заклинания. Сост. Н. С. Попов. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во; 1991. 256 с.; Попов Н.С., Таныгин А.И. Юмын йўла = Основы традиционной марийской религии. Йошкар-Ола: Марий Эл Республикын тўвыра да калык коклазе кыл шотышто министерство, Республикысе усталык рўдер; 2003. 272 с.; Мамаев В.М. Марий юмыйўла да пайрем-влак = Марийские религиозные обряды и праздники. Йошкар-Ола; 2014. 64 с.; Марий кумалтыш мут радам = Марийские молитвы. «Марий кумалтыш погын» марий юмыйўлан У Торъял юмыйўла организацийжым вуйлатыше В. Г. Блинов ямдылен. Йошкар-Ола: «Марий Эл» газет ООО; 2018. 36 с.; Эр ўжара гыч кас ўжара марте = От рассвета до заката. Марий Эл Республикысе Рўдö Марий Юмыйўла ушемьн Йошкар-Оласе «Марий кумалтыш общиныже». Йошкар-Ола; 2022. 52 с.

Особенность функционирования языковых знаков в религиозном дискурсе заключается в том, что они используются в рамках коммуникации верующих со сверхъестественными силами, богами, божествами, духами. Именно поэтому само ритуальное действо и все, что с ним связано, воспринимается как необычное. От правильности совершения обряда, по представлениям верующих, зависит будущее человека и его близкого окружения, этнического сообщества. Высокий статус моления определяет ряд принципов и правил коммуникации священнослужителей с Юмо и богами, верующих с Юмо и богами, священнослужителей между собой, священнослужителей и верующих.

Смысл молений, как отмечается в текстах марийских молитв, сводится к тому, чтобы призвать Юмо и богов в моленную рощу, предложить им дары с целью восполнить небесное изобилие, обеспечив угодность подношений, их принятие богами, и получить милость, поддержку, защиту высших сил, ниспосылаемое богами и поднимаемое *Мланде Ава* 'Матерью земель' изобилие всех благ. Все это во имя продолжения жизни человека, пребывания в радости, возможности праздновать жизнь всем сообществом, ради будущего детей и внуков и для проведения молений в последующем. Так моление за молением приверженцы марийской этнической религии воспроизводят символический смысл жизненного круга, который бесконечно повторяется со строгой последовательностью и закономерностью.

Приверженность к вечному, божественному, священному верующие мари выражают в ритуальных действиях и с помощью языковых средств. Так, направления движения в священной роще определяются *кече ынгай дене* 'по солнцу'. Особую значимость этот смысл имеет в той части молитв, в которой верующие просят о благополучном возвращении воинов в родные места: *Пелне коштын, кече гае савырнен, суртышкыжо толын, тылзе гай нӧлталтын, ачаж-аваж дене йолташыж дене, шочшыж-влак дене, пошкудо-сандушыж дене шочмо-кушмо элыштыже пырля илаш ынгайым йодам*¹¹ «Побывав в чужой стороне, возвратившись, как солнце, поднявшись, как месяц, прошу о возможности жить в родном краю вместе со своими родителями, с друзьями, с родными, с соседями-товарищами».

Приступая к совершению молений, вступая в сакральное пространство, священнослужители и в наши дни строго и последовательно соблюдают принципы и правила, относящиеся к ритуальным действиям. Для приготовления пищи (каши, бульона, мяса) отводится специальная посуда, которая содержится в чистоте и в быту не используется. Раньше это были чугунные котлы, бочки из дуба (*тумо печке*), осиновые блюда (*шопке кумыж*), кленовые ковши (*ваштар корка*)¹². В молитвах соблюдение этих правил особо отмечается: *Эре чон дене, эре вургем чиен, эре верыш шагатын порешыже, тылзын уэшыже рушарня кечын кугу юмын ончык кумалаш толын улына, йодмынам кавыл ыштен нал*¹³ «С чистой душой, надев чистую одежду, на чистое место в добрый час, на новую луну в воскресный день мы пришли молиться перед великим богом, прими наше моление».

Нарушение правил и запретов может вызвать весьма нежелательные последствия. Так, если столб, к которому привязывается животное, окажется не на установленном месте, бог не принимает его. Ошибку следует исправить незамедлительно¹⁴.

В данной работе будут проанализированы такие маркеры сакрального, как *ойӧрӧ* 'табу', перифрастические номинации, эвфемизмы, компаративные конструкции, эпитеты; определено их место и функции в текстах молитв, а также установлена их соотнесенность с акциональными и предметными кодами культуры.

¹¹ Марий кумалтыш мут. Сост. Н. С. Попов. С. 49.

¹² НРФ МарНИИЯЛИ. МЭЭ 1961. № 19. С. 10.

¹³ НРФ МарНИИЯЛИ. МЭЭ 1962. № 49. С. 36.

¹⁴ Tscheremissische Texte. Gesammelt von H. Paasonen. Herausgegeben von Paavo Siro. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura; 1939. S. 194.



Сакральность отмечается системой табу, которые сопровождают процесс подготовки к молению, сам ритуал и время после проведения моления. Так, верующие идут на моление обычно без лишних слов. В тексте молитвы есть прямое указание, запрещающее разговоры и беседы со встречаемыми людьми: *Отыш кайыме годым ала ўдырамаш вашилеиш, ала пўрѣен, ала шешкым ужсын мутланыше лиеиш – тугай сиян сансалык калык ида лий*¹⁵ «Когда идете в священную рощу, быть может, женщина встретится или мужчина, или кто заговорит, встретив сноху, – не будьте такими бестолковыми людьми». Информанты особо подчеркивают, что на моление старшая в доме женщина отправлялась по задворкам, велев домочадцам вести себя тихо, скромно и пристойно до ее возвращения¹⁶. Запретам культового характера посвящены отдельные работы автора данной статьи [18; 19].

Система правил и табу регулирует проведение обрядов, порядок принесения даров, их характер. Однако, несмотря на строгую регламентированность ритуала, желание священнослужителей и верующих последовательно и четко следовать принципам и правилам, по разным причинам возможны отступления от традиций. На такой случай в молитвах содержится обязательная извинительная часть: *Поро Кугу Юмын Витнызыже, ала ончылжым шойыч каласенна, ала шойылжым ончыч каласенна, шудымыжым шуктен, йонгылыш пашанам пореш касарыгычет манын сўрвалена*¹⁷ «Докладчик Доброго Великого Юмо, быть может, начальные слова мы в конце сказали, конечные слова в начале сказали, то, что не дошло, доведя, обратил бы (ты) в добро наши ошибки, говоря, молим». Особая извинительная молитва читалась и на следующий день после моления¹⁸.

Отделение высшего, божественного от обыденного, повседневного в текстах молитв прослеживается при использовании перифрастических номинаций. Причина кроется не только в избегании прямых наименований. В молитвах перифразы, обобщенные и эвфемистические обозначения даров-животных используются с целью указать, что богу приносится именно угодное подношение. Среди таких выражений в текстах молитв нами выявлены *тўсан вольык* ‘букв. (с определенной) мастью скот’; *чинче пунан шарпоч* ‘букв. с блестящей шерстью волосатый хвост, т. е. лошадь, конь’ (*шарпоч* < *шар* ‘конский волос’ + *поч* ‘хвост’); *лопка санга* ‘широкий лоб, т. е. баран’; *ныл йолан* ‘четырёхногий, т. е. баран’; *тўсан комбо / лудо* ‘с оперением определенного цвета гусь / утка’. *Тўсан* переводится как ‘имеющий какой-либо цвет, окраску, букв. с цветом, цвета’. Эти обозначения обобщают номинацию и сглаживают возможные ситуации, когда обещанный дар только определенной масти невозможно «отправить богам»: животное, заранее подготовленное и выбранное для дара, не отряхивается, когда его обливают водой, чтобы удостовериться в угодности богам. Таких животных приходится заменять или отпускать.

Перифрастическую номинацию священнослужители использовали и в случаях, когда моление проводили в честь того или иного *Керемета* – духа-покровителя рода, первопредка: *кугу межсан чодыра тага* ‘букв. с длинной шерстью лесной баран, т. е. заяц’; *кугу межсан мўнгў тага* ‘букв. с длинной шерстью домашний баран, т. е. кролик’, *сурт кўдыр* ‘домашний тетерев, т. е. курица’.

Маркерами сакрального в марийских молитвенных текстах являются и компаративные конструкции, образующие многочленные ряды: *куҥо жумо, шотшшо иҥа шубәзлан јонләдәтә уә-акәләт пуен, каҥан ҥане капан штен, умла ҥане оҥартен, ер-түтра*

¹⁵ Марий кумалгыш мут. Сост. Н. С. Попов. С. 130.

¹⁶ Запись Абукаевой Л. А. от Килинбаевой М. Е, 1970 г. р., д. Новоключево Мишкинского р-на Республики Башкортостан, 2025 г.

¹⁷ Марий кумалгыш мут. Сост. Н. С. Попов. С. 191.

¹⁸ Кузнецов С.К. Черемисская секта Кугу Сорга: Опыт исследования религиозных движений среди поволжских инородцев. М.: Тип. Имп. Моск. ун-та; 1909. С. 13–14.

*yañe löltäkten, šušo kinde yañe peyyäðäläkäm puen, melna yañe šarlen ilaš kumdaläkäm puen, šüraš kañe nuýäðäläkäm puen, ketfše yañe ijañ ke(tşañ šten, täläze yañe titšmaşlakäm puen, šüüdär yañe ßolyäðäläkäm puen, šište-peťşken yañe tör iläşäm puen, ßarasem yañe ßa(tşañmaten oš porsañ yañe ümär sulen ilaš kuço, šuläkäm täjle(išet, kuço jumo, jodañ kumalna*¹⁹ «Великий Юмо своим родившимся детям дал незамутненный разум, создал их со статью, подобной стогам, поднимал их, словно хмель, возвышал, словно утренний туман, дал крепость, как у спелых хлебов, дал ширь, как у блина, чтобы плодиться, распространяться (роду), дал густоту, подобную крупе, чтобы жить, как солнце, продлил дни, дал полноту (жизни), как у луны, дал свет, подобный сиянию звезд, дал гладкую, словно воск, жизнь, чтобы жить, веселясь, словно ласточки; жизнь продлевая, словно белый шелк, большого здоровья у тебя прося, молимся, Великий Юмо». Рассматриваемый фрагмент по сути является «осколком» мифа. Основания сравнения в составе таких цепочек прямо указывают на символические смыслы, которыми наделялись объекты сравнения, уточняют, делая зримыми, просьбы и чаяния верующих.

Будучи одним из древнейших способов познания мира, сравнение в сакральных текстах не столько служит средством выразительности, сколько несет символические смыслы и воплощает древнейшие культурные коды. Символы, как правило, многозначны. Проанализируем такой предметный код, как *шыште/шыште* ‘пчелиный воск’. В текстах молитв воск представляется как символ долголетия, ровной, гладкой жизни. Сравним фрагмент марийской молитвы с представленным выше текстом: *шыште гае ўмыр шуен, ий гыч ийышке шулык таза ылышым йодын кумалына*²⁰ «Словно воск, жизнь продлевая, из года в год молимся, прося здоровья и долголетия». Ритуальное назначение и функции пчелиного воска определяют высочайшие требования к его качеству. Еще С. К. Кузнецов писал, что для свечей воск используется «всегда желтый (неотбеленный), непременно свой черемисский, а не купленный у иноплеменника»²¹. Информанты отмечают, что свечи для молений изготавливали из воска диких пчел, такой воск получил название *йылме шыште* ‘языковой воск’, поскольку по форме напоминает язык²².

Свет восковой свечи освещает моление, что также отмечается в молитве: *Тичмаш шыште сортам волгалтарен, йўлатена*²³ ‘Освещая целой восковой свечой, сжигаем’. Огонь, дым свечи, как дым костра, согласно представлениям верующих, доставляют дары и молитвенные просьбы до Юмо. Священнослужитель эту просьбу адресует *Тул водыж* ‘духу огня’, *Тул Ава* ‘Матери огня’ или непосредственно свече: *Саска сорта, виктарен шого!*²⁴ «Восковая свеча, направляй!»

Особо важное значение придается и аромату свечи – *тичмаш саска сорта пуи дене, тўсан вольык дене кумалына*²⁵ ‘с ароматом целой / цельной восковой свечи, с животными молимся’.

Свеча служит даром наряду с другими подношениями: *...саска сортам товьлен наза!*²⁶ «восковую свечу примите с любовью»; *Инде, Юмо, онаенгыкем кавыл ыштыже, тендан кумалтышда кавыл лийже, шыште сортадат кавыл лийже*²⁷ «Теперь пусть Юмо примет мое служение, пусть будет принято ваше моление, пусть будут приняты ваши восковые свечи».

¹⁹ Tscheremissische Texte. Gesammelt von H. Paasonen. Herausgegeben von Paavo Siro. S. 35.

²⁰ Марий кумалгыш мут. Сост. Н. С. Попов. С. 57.

²¹ Кузнецов С.К. Черемисская секта кугу сорта: Опыт исследования религиозных движений среди поволжских инородцев. С. 12.

²² Запись Абукаевой Л. А. от Килинбаевой М. Е, 1970 г. р., д. Новоключево Мишкинского р-на Республики Башкортостан, 2025 г.

²³ Марий кумалгыш мут. Сост. Н. С. Попов. С. 16.

²⁴ Там же. С. 23.

²⁵ Там же. С. 129.

²⁶ Марий кумалгыш мут радам. С. 12.

²⁷ Марий кумалгыш мут. Сост. Н. С. Попов. С. 109.



В акциональном коде культуры языковые средства соотносятся с ритуальными действиями [20, с. 348]. Так, с помощью воска к ручке чаши с квасом прикреплялась серебряная монета²⁸, чаше придавался особый статус: ритуальный предмет выделялся, противопоставлялся предметам светского мира, он получил название *ший корка* ‘серебряная чаша’. Многозначность, многослойность предмета-символа, как демонстрирует комплексный анализ, связаны с его многофункциональностью.

Компаративные конструкции соотносятся с принципом уподобления. Он лежит в основе одной из главнейших целей ритуала – побудить богов действовать так, как действуют люди. Перед приношением животного в дар богам его «очищают»: окуривают дымом, обливают водой. Если животное встрепенется, это послужит знаком его угодности богу. Если этого не происходит, обряд повторяют до 7–9 раз. Акциональный код многозначен: смысл не только в том, чтобы очистить дар и убедиться в принятии животного богом, но и побудить Юмо действовать аналогичным образом. Ср.: *Поро Кузу Юмо, ракмат йывыртыктен, йöратен налметлан, вüд пыштен айдеме кид шоржым рüзалтарен, почкалтарен налметлан*²⁹ «Добрый, Великий Юмо, спасибо, что принял с любовью, радуя (нас), очистив от грязи человеческих рук, заставив (скотину) встрепенуться» и *О Поро Кузу Юмо, ме үлычын рüзалтарена, тый күшычын рüзалтарен пу*³⁰ «О Добрый, Великий Юмо, мы сотрясаем (заставляем встрепенуться животное) снизу, ты стряхивай сверху (свои дары)!»

Закономерности функционирования эпитетов как маркеров сакрального в текстах молитв не сводятся к их образному потенциалу и эмоциональному воздействию, хотя эстетическая составляющая способствует отделению сакрального от профанного. В марийских молитвах слова, обозначающие сакральные предметы и явления, наделяются теми же эпитетами, которые функционируют при лексеме *юмо* ‘бог’.

Эпитет *ош(о)* ‘белый, светлый’, выступая в сочетании с существительным *юмо* ‘бог’, отмечает в образе денотата такие качества, как чистота, светлость, совершенство. В молитвенных текстах с постоянным эпитетом *ош* ‘белый, светлый’ используются лексемы, обозначающие космические объекты: *ош Сандалык* ‘светлая Вселенная’, *ош кече* ‘белое солнце’, *ош кава* ‘белое небо’.

Рассматриваемый эпитет в сочетаниях *ош вынер* ‘белый холст’, *ош солык* ‘белое полотенце’, *ош үстембалишовыч* ‘белая скатерть’, *ош туара* ‘белый творожник’ прочно связывает духовный и предметный коды культуры: *ош туара гай ош ылышым, үй гай яклака ылышым тыланена*³¹ «словно белый творожник, светлой жизни, словно масло, гладкой жизни просим».

Постоянный эпитет *ош(о)* ‘белый, чистый’ подчеркивает чистоту даров, дает отсылку к древним мифологическим представлениям. Белый творожник, который кладут на хлеб или блины, символизирует белое, чистое небо – верхний мир. Белый холст, согласно представлениям верующих, обеспечивает защиту священной рощи. С этой целью место моления особым образом обозначается, отделяется от мирского пространства. Раньше во время крупных молений белое полотно натягивали вдоль всей молельной рощи³². В настоящее время при входе в рощу вешается длинное белое холщовое полотенце. В основе таких ритуальных действий лежит представление о том, что белое полотно очищает дары и сохраняет их чистоту. Именно поэтому вдоль него вели в священную рощу коня, предназначенного в дар богу³³. А когда

²⁸ НРФ МарНИИЯЛИ. 1963. От. 1. Д. 471. Л. 117.

²⁹ Марий кумалгыш мут. Сост. Н. С. Попов. С. 108.

³⁰ Tscheremissische Texte. Gesammelt von H. Paasonen. Herausgegeben von Paavo Siro. S. 199.

³¹ Марий кумалгыш мут. Сост. Н. С. Попов. С. 13.

³² Марий калык ойпого. Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания. Сост. В. А. Аккорин. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во; 1991. С. 33.

³³ НРФ МарНИИЯЛИ. МФЭ 1966. № 3. С. 6–8.

приходилось доставлять коня издалека из желания отправить богу самого лучшего, его окутывали белым холщовым полотном и процессию сопровождали игрой на гуслях, исполняли «божьи песни»³⁴.

Наибольший символический смысл имеет *ош солык / ош шовычо* ‘белое полотенце’. Так, в мифологической картине мира мари Млечный Путь обозначен как *Шочын Аван солыкшо* ‘Полотенце Богини-матери рождения’. Молящиеся мари верят, что на священную рошу нисходит божье полотенце – *Юмын солык вола*. Полотенца во время праздника *Агавайрем* дарят картам молодухи. Данный атрибут символизирует мирную, благополучную жизнь: *ош шовычо дене чевер тыныслыкым, саклыкым пуэн шого*³⁵ «С белым полотенцем давай мира, спокойствия». Гусей и уток несли в рошу, также обернув в чистые полотенца, что сохраняется и в настоящее время. Священнослужители и в наши дни не берут денежные подношения непосредственно в руки: при принятии *ший надыр* ‘букв. серебряного вклада / дара’ от молящихся они используют полотенце или подол кафтана. Также, взяв в руки полотенце, ставят и убирают свечи, голыми руками свеч не касаются³⁶. Очевидно, это обрядовое действие относится к числу древнейших, поскольку аналогично поступают жрецы и молящиеся во время удмуртских жертвоприношений [21, с. 301].

Эпитет *поро* ‘добрый’ при слове *юмо* ‘бог’ в текстах марийских молитв реализует несколько значений: дарующий благо (достаток и благополучие), несущий добро, радость, милосердный, всемилостивый. Именно поэтому в молитвах подчеркивается, что моление проводится в добрый день (*кечын порешыже* ‘букв. в доброте дня / солнца’³⁷), в доброе время (*поро жапыште / жапеш*). Молящиеся просят доброго здоровья (*поро тазалыкым*), доброго счастья, благополучия (*поро шулыкым*), доброй милости, защиты (*поро серлагышым*), доброго рассудка (*поро уш-акылым*), доброго урожая (*поро шурным*), доброго случая (*поро йӧным*) – словом, доброй, благополучной жизни для своих добрых детей, добрых ростовников, добрых соседей, добрых приятелей, доброй семьи, доброго народа с добрыми намерениями, с добрыми сердцами (*поро ылышым поро икшывылан, поро шочшылан, поро пошкуылан, поро танлан, поро ешлан, поро калыклан, поро шонышо поро шӱмна дене, поро кумыл дене*). Тавтологическое сочетание, истовая просьба *поро порылык* ‘о добром добре / доброй доброте’ в обобщенном виде концентрирует в себе главный мотив обращений верующих к Юмо.

Прилагательное *кугу* ‘великий’ в сочетании с существительным *юмо* ‘бог’ актуализирует следующие компоненты своего значения: высший, главный, всесильный, чтимый, значительный, возвышающий, возвышающийся. Исходя из такого понимания, дары тоже должны подноситься достойные, отсюда *кугу кинде* ‘букв. большой хлеб’, *кугу шорва* ‘большая сыта, квас’, *кугу сорта* ‘большая свеча’. Молящиеся просят защиты от большого ветра (*кугу мардеж гыч*), от большого, тяжелого дождя (*кугу неле йӱр деч*), от большого урагана (*кугу тӱтан деч*), от большого наводнения (*кугу вӱд деч*). И молятся мари о великой милости (*кугу серлагыш*), о большом счастье, здоровье (*кугу шулык*), о великом изобилии (*кугу перке*), о великой силе (*кугу вий*).

Представление о сакральном фиксируется в языке и с помощью других эпитетов: *ший* ‘серебряный, серебристый’, *зре* ‘чистый’, *тичмаш* ‘целый, цельный, непочатый’, *сӧрастарыме* ‘украшенный’, *чинче* ‘жемчужный, блестящий’. Наибольшей частотностью отличается эпитет *ший* ‘серебряный, серебристый’: *ший оржан, ший почан,*

³⁴ НРФ МарНИИЯЛИ. МЭЭ 1967. № 29. С. 60.

³⁵ НРФ МарНИИЯЛИ. МЭЭ 1980. Л. 38.

³⁶ НРФ МарНИИЯЛИ. МЭЭ 1962. № 49. С. 36.

³⁷ В марийском языке слово *кече* представлено тремя омонимами: I. *кече* солнце, солнышко, II. *кече* день, сутки, время, пора, III. *кече* погода. Словарь марийского языка. Т. 2: И–К (кабак – коса). Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во; 1992. С. 320–321.

ший таганан ормамак ‘с серебристой гривой, с серебристым хвостом, с серебряными копытами конь’, ший шуран, ший почан лопка санга / ўшкыж ‘с серебряными рогами, с серебристым хвостом широкий лоб / бык’, ший шуран тага ‘с серебряными рогами баран’, ший шуран, ший почан шорык ‘с серебряными рогами, с серебристым хвостом овца’ [22]. Так же, как эпитет ший, прилагательные чинче ‘жемчужный’, сѳрастарыме ‘украшенный’ в денотатах отмечают красоту, отличие от обычных предметов.

Постоянный эпитет тичмаиш ‘цельный’ выделяет цельность подношений, ср.: кугу тичмаиш мелна ‘большой цельный / цельный блин’, тичмаиш кинде ‘цельный / цельный хлеб’, тичмаиш пура корка ‘полная / цельная чаша кваса’, тичмаиш шиште сорта ‘цельная восковая свеча’. С этим эпитетом выступают практически все слова, обозначающие дары для богов.

В современной ритуальной практике мари наблюдаются трансформация и редукция как обрядов, так и молитв. В текстах опускаются именно те части, которые являются маркерами сакральности и имеют глубокие корни в мифологических воззрениях (эпитеты, сравнения, перифразы). Служители культа не так строго относятся к соблюдению табу. Смысловое наполнение этих компонентов постепенно утрачивается.

Заключение

Система воззрений о священном, божественном определяет принципы, правила и запреты, соблюдаемые священнослужителями и верующими при подготовке и проведении ритуалов, что фиксируется в текстах молитв. Эпитеты, сравнения, перифразы отмечают в молитвах то, что имеет отношение к божественному, светлому, благому (величие Юмо, чистоту, целостность даров), и в то же время подчеркивают неразрывную связь, единство небесного и земного, божественного и человеческого.

Рассмотренные маркеры сакрального придают объектам и действиям священный характер, отделяют их от обыденного, указывают на объекты, которые несут в себе символические и мифологические коннотации, имеют для верующих высокую значимость. Сохранение этих механизмов конструирования сакрального позволяет верующим в акте молений обрести смысл бытия, способствует гармонизации духовного пространства.

Таким образом, поиск смыслов сакральной составляющей ритуалов и текстов мариийской этнической религии – это не просто изучение архаики, а выявление компонентов идентичности этноса, поскольку моления мари продолжают коррелировать с запросами общества. Понимание кодов культуры в целом необходимо для грамотной актуализации и трансляции культурного наследия в современной социальной практике.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алексеева Е.М. Текстоментальные категории евангельской притчи (на материале немецкого и русского языков). *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2024;17(3):713–719. <https://doi.org/10.30853/phil20240101>
2. Астафурова Т.Н., Олянич А.В. Лингвосемиотика сакральности: знак, слово, текст. *Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 2: Языкознание*. 2009;(1):80–87. <https://www.elibrary.ru/kzmgxx>
3. Казаков Г.А. Сакральная лексика в системе языка: моногр. М.: ИД «КДУ»; 2016. 142 с.
4. Воробьева С.Н. Сакральность (сакральное) как конститутивное свойство религиозного дискурса. *Филология: научные исследования*. 2019;(6):140–149. <https://doi.org/10.7256/2454-0749.2019.6.31121>
5. Шкуран О.В. Языковые единицы с сакральной семантикой: лингвокультурологический и лексикографический аспекты. *Вестник РУДН. Сер.: Теория языка. Семиотика. Семантика*. 2019;10(2):336–352. <https://www.elibrary.ru/ztkkc>
6. Пашков С.М. Сакральность как фактор текстообразования в религиозной коммуникации. *Вестник Московского государственного областного университета. Сер.: Лингвистика*. 2023;(1):90–99. <https://doi.org/10.18384/2310-712X-2023-1-90-99>
7. Пашков С.М. Сакральность как категория религиозного сознания в лексико-семантической перспективе (на материале английского языка). *Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена*. 2024;(213):276–288. <https://doi.org/10.33910/1992-6464-2024-213-276-288>

8. Cook C. Psychiatry in Scripture: Sacred Texts and Psychopathology. *The Psychiatrist*. 2012;36(6):225–229. <https://doi.org/10.1192/pb.bp.111.036418>
9. Stein G. The Hidden Psychiatry of the Old Testament. Hamilton Books (Rowman & Littlefield); 2018. 610 p. <https://doi.org/10.1192/bjp.2019.210>
10. Stein G. Did Ezekiel Have First-Rank Symptoms? *The British Journal of Psychiatry*. 2009;194(6):551. <https://doi.org/10.1192/bjp.194.6.551>
11. Hannabuss S. The Hidden Psychiatry of the Old Testament By George Stein. Hamilton Books (Rowman & Littlefield). 2018. 610 pp. *The British Journal of Psychiatry*. 2020;216(2):121. <https://doi.org/10.1192/bjp.2019.210>
12. Попов Н.С. К вопросу о становлении и развитии традиционной марийской религии. *Финно-угроведение*. 2020;(61):148–157. URL: <https://marnii.ru/zhurnal/vypuski/> (дата обращения: 20.08.2025).
13. Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия: моногр. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т; 2003. 216 с. URL: <https://clck.ru/3RqrGq> (дата обращения: 20.08.2025).
14. Абукаева Л.А. Концептосфера марийской этнической религии: моногр. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ; 2024. С. 7–9.
15. Кудрявцев В.Г. Культурные места мари как символы культурной идентичности. *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2019;13(4):678–687. <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2019-13-4-678-687>
16. Шутова Н.И. Священные места марийцев Удмуртии и удмуртские капища: проблемы изучения. В: Марийская Традиционная Религия: история и современность: мат-лы Всерос. науч.-практ. конф., посвященной Году культурного наследия народов России. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ; 2022. С. 50–72. https://doi.org/10.51254/978-5-94950-120-7_2022_03
17. Коновалова Н.И. Креативный синкретизм речевых жанров угрозы и задабривания в сакральных текстах традиционной народной культуры. *Уральский филологический вестник. Сер.: Язык. Система. Личность: Лингвистика креатива*. 2020;29(2):257–269. <https://doi.org/10.26170/ufv20-02-23>
18. Абукаева Л.А. Запреты в системе воззрений мари: моногр. Йошкар-Ола; 2018. С. 33–65. <https://www.elibrary.ru/yrowaz>
19. Абукаева Л.А. Культурные запреты в системе воззрений мари. *Вестник Марийского государственного университета*. 2014;(2):72–76. <https://www.elibrary.ru/tdupqj>
20. Толстая С.М. Образ мира в тексте и ритуале: моногр. М.: Русский фонд содействия образованию и науке; 2015. 528 с.
21. Садиков Р.Р., Миннихметова Т.Г. Вещи в пространстве удмуртских жертвоприношений: на границе утилитарного и сакрального. *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2022;16(2):295–305. <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2022-16-2-295-305>
22. Абукаева Л.А. Марийский народ – народ серебряный: информационный потенциал эпитета *ший* ‘серебряный / серебристый’ в марийском языке. *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2025;19(2):156–163. <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2025-19-2-156-163>

Информация об авторе:

Абукаева Любовь Алексеевна, доктор филологических наук, доцент, начальник научно-исследовательского центра изучения уральских языков Марийского государственного университета (424000, Российская Федерация, г. Йошкар-Ола, пл. Ленина, д. 1), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9622-6770>, SPIN-код: 2749-3625, sylne@mail.ru

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Поступила 19.09.2025; одобрена после рецензирования 29.10.2025; принята к публикации 06.11.2025.

REFERENCES

1. Alekseeva Y.M. Textmental Categories of the Gospel Parable (Based on German and Russian). *Philology. Theory & Practice*. 2024;17(3):713–719. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.30853/phi20240101>
2. Astafurova T.N., Olyanitch A.V. Lingua-Semiotics of Sacredness: Sign, Word, Text. *Science Journal of Volgograd State University. Linguistics*. 2009;(1):80–87. (In Russ., abstract in Eng.) <https://www.elibrary.ru/kzmgxx>
3. Kazakov G.A. [Sacred Vocabulary in the Language System: Monograph]. Moscow; 2016. 142 p. (In Russ.)

4. Vorob'eva S.N. Sacredness (Sacred) as a Constitutive Quality of Religious Discourse. *Philology: Scientific Researches*. 2019;(6):140–149. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.7256/2454-0749.2019.6.31121>
5. Shkuran O.V. Language Units with Sacred Semantics: Linguoculturological and Lexicographic Aspects. *RUDN Journal of Language Studies, Semiotics and Semantics*. 2019.10(2):336–352. (In Russ., abstract in Eng.) <https://www.elibrary.ru/ztkkcu>
6. Pashkov S.M. Sacredness as a Factor of Text Formation in Religious Communication. *Bulletin of the Moscow Region State University. Ser.: Linguistics*. 2023;(1):90–99. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.18384/2310-712X-2023-1-90-99>
7. Pashkov S.M. Sacredness as a Category of Religious Consciousness in Lexicosemantic Perspective: The Case of the English Language. *Izvestia: Herzen University Journal of Humanities & Sciences*. 2024;(213):276–288. (In Russ., abstract in Eng.) <https://www.doi.org/10.33910/1992-6464-2024-213-276-288>
8. Cook C. Psychiatry in Scripture: Sacred Texts and Psychopathology. *The Psychiatrist*. 2012;36(6):225–229. <https://doi.org/10.33910/1992-6464-2024-213-276-288>
9. Stein G. The Hidden Psychiatry of the Old Testament. Hamilton Books (Rowman & Littlefield); 2018. 610 p. <https://doi.org/10.1192/bjp.2019.210>
10. Stein G. Did Ezekiel Have First-Rank Symptoms? *The British Journal of Psychiatry*. 2009;194(6):551. <https://doi.org/10.1192/bjp.194.6.551>
11. Hannabuss S. The Hidden Psychiatry of the Old Testament By George Stein. Hamilton Books (Rowman & Littlefield). 2018. 610 pp. *The British Journal of Psychiatry*. 2020;216(2):121. <https://doi.org/10.1192/bjp.2019.210>
12. Popov N.S. To the Question of Formation and Development of Mari Traditional Religion. *Finno-Ugrovedenie*. 2020;(61):148–157 (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://marnii.ru/zhurnal/vypuski/> (accessed 20.08.2025).
13. Kaliev Yu.A. [Mari Mythological Consciousness. Phenomenology of Traditional Worldview: Monograph]. Yoshkar-Ola; 2003. 216 p. (In Russ.) Available at: <https://clck.ru/3RqrGq> (accessed 20.08.2025).
14. Abukaeva L.A. [The Conceptosphere of the Mari Ethnic Religion: Monograph]. Yoshkar-Ola; 2024. P. 7–9. (In Russ.)
15. Kudryavtsev V.G. Cult Places of Mari as a Symbol of Cultural Identity. *Yearbook of Finno-Ugric Studies*. 2019;13(4):678–687. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2019-13-4-678-687>
16. Shutova N.I. Sacred Sites of the Mari in Udmurtia and Udmurt Chapels: The Problems of Study. In: [Mari Traditional Religion: History and Modernity: Materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference Dedicated to the Year of the Cultural Heritage of the Peoples of Russia]. Yoshkar-Ola; 2022. P. 50–72. (In Russ., abstract in Eng.) https://doi.org/10.51254/978-5-94950-120-7_2022_03
17. Konovalova N.I. Creative Syncretism of Speech Genres of Threat and Appeasement in Sacred Texts of Traditional Folk Culture. *Ural Journal of Philology. Ser.: Language. System. Personality: Linguistics of creativity*. 2020;29(2):257–269. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.26170/ufv20-02-23>
18. Abukaeva L.A. [Prohibitions in the Mari Worldview System: Monograph]. Yoshkar-Ola; 2018. P. 33–65. (In Russ.) <https://www.elibrary.ru/yrowaz>
19. Abukayeva L.A. Worship Bans in the Mari System of Thoughts. *Vestnik of the Mari State University*. 2014;(2):72–76. (In Russ., abstract in Eng.) <https://www.elibrary.ru/tdupql>
20. Tolstaya S.M. [The Image of the World in Text and Ritual: Monograph]. Moscow; 2015. 528 p. (In Russ.)
21. Sadikov R.R., Minniyakhmetova T.G. Things in the Space of Udmurt Sacrifices: On the Border of the Utilitarian and the Sacred. *Yearbook of Finno-Ugric Studies*. 2022;16(2):295–305 (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2022-16-2-295-305>
22. Abukaeva L.A. Mari People – Silver People: Information Potential of the Mari Word Shi ‘Silver / Silvery’. *Yearbook of Finno-Ugric Studies*. 2025;19(2):156–163. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2025-19-2-156-163>

Information about the author:

Lyubov A. Abukaeva, Dr.Sci. (Philol.), Associate Professor, Head of the Center of Uralic Languages Studies, Mari State University (1 Lenin Square, Yoshkar-Ola 424000, Russian Federation), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9622-6770>, SPIN-code: 2749-3625, sylne@mail.ru

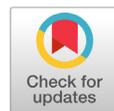
The author has read and approved the final manuscript.

Submitted 19.09.2025; revised 29.10.2025; accepted 06.11.2025.

ЛЕКСИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА И ЭТНОЛИНГВИСТИКА LEXICAL SEMANTICS AND ETHNOLINGUISTICS


<https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.045-056>
<https://elibrary.ru/aqvubr>

УДК / UDC 81:39:811.511.112:811.511.115



Оригинальная статья / Original article

Номинации христианина и человека в вепском и карельском языках

Д. Ю. Баландин^{1,2}, Т. В. Пашкова¹ ✉¹ *Петрозаводский государственный университет, <https://ror.org/0176aa147>*² *Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, г. Петрозаводск, Российская Федерация, <https://ror.org/05wgt8358>*✉ tvpashkova05@mail.ru

Аннотация

Введение. Актуальность исследования обусловлена необходимостью изучения отраженных в языке глубинных процессов трансформации культурного самосознания вепсов и карелов под влиянием многовековой христианизации. До сих пор отсутствует комплексный сопоставительный анализ лексем «христианин» и «человек» в вепском и карельском языках, не изучалось явление расширения семантики религиозной номинации до общеупотребительного значения. Цель исследования – установить соотношение указанных номинаций и выявить характер семантической трансформации, в результате которой религиозное наименование закрепилось в качестве общего обозначения человека.

Материалы и методы. Работа опирается на данные переводных, диалектных и этимологических словарей с привлечением примеров из публицистических, художественных и духовных текстов. В исследовании использовались описательный, лексикографический и компаративный методы, а также процедуры семантического, словообразовательного и этимологического анализа. Описательный метод позволил охарактеризовать собранный языковой материал, лексикографический – систематизировать лексемы и выявить их значения и варианты, компаративный – сопоставить обнаруженные номинации в родственных языках, наречиях и диалектах. Семантический анализ способствовал выявлению расширения значения исследуемых слов, словообразовательный – определению морфологической структуры лексем и способов их деривации, этимологический – установлению происхождения номинаций.

Результаты исследования и их обсуждение. В вепском языке центральной лексемой, обозначающей христианина и человека вообще, выступает *ristit* (диалектный вариант – *kristit*). На синхронном уровне наблюдается расширение основного значения слова ('христианин' → 'человек вообще'). В карельском языке номинации христианина и человека представлены полисемантической лексемой *henki / hengi / heng* ('дыхание', 'дух, душа, сердце', 'христианин, человек', 'жизнь'), субстантивированным пассивным причастием *rissitetty / ris't'ittü / rissitty* и композитами *rissittyhenki / rissittyhengi / ris's'it't'yhengi* (букв. крещеный человек), *ristikansa / ristikanza / ristikanza / ristikanzu / ristikanzo / ristikanz / ristikanze* (рус. крещеный человек, крещеный народ; на синхронном уровне – человек). Анализ текстов XIX в. демонстрирует, что слова *ristikanzu / ristikanza* изначально имели четкую религиозную коннотацию, однако в современных контекстах их значение находится в процессе смещения к обобщенному 'человек' или 'народ'.

Заключение. Результаты проведенного анализа указывают на затемнение религиозной семантики и расширение основного значения некоторых обозначающих христианина лексем: помимо собственно христианина (крещеного человека), они стали обозначать человека вообще. Частичная дестимологизация лексем и их переход в общеупотребительную лексику, вероятно, свидетельствуют о глубокой интеграции христианских идей в повседневную жизнь вепсов и карелов, а также о трансформации их языковой картины мира под влиянием русской религиозной среды и исторических факторов. Исследование вносит

© Баландин Д. Ю., Пашкова Т. В., 2026



Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



вклад в изучение исторической трансформации и функционирования некоторых элементов языковой картины мира карелов и вепсов, результаты работы могут привлекаться для дальнейших исследований духовной культуры указанных народов, использоваться при разработке курсов по лексикологии, диалектологии.

Ключевые слова: карельский язык, вепсский язык, номинация, христианин, человек, семантика, морфологическая деривация, этимология, языковая картина мира

Финансирование: исследование выполнено в рамках государственного задания Карельского научного центра Российской академии наук № 125032004283-0 «Духовные традиции народов Карелии: тексты и контексты», а также при поддержке Фонда Потанина.

Конфликт интересов: авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Для цитирования: Баландин Д.Ю., Пашкова Т.В. Номинации христианина и человека в вепском и карельском языках. *Финно-угорский мир*. 2026;18(1):45–56. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.045-056>

Lexical Representations of “Christian” and “Human” in the Vepsian and Karelian Languages

D. Yu. Balandin^{a, b}, T. V. Pashkova^a ✉

^a *Petrozavodsk State University*, <https://ror.org/0176aa147>

^b *Institute of Linguistics, Literature and History, Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences, Petrozavodsk, Russian Federation*, <https://ror.org/05wgt8358>

✉ tvpashkova05@mail.ru

Abstract

Introduction. The relevance of this research stems from the need to examine the underlying processes of transformation in the cultural identity of the Vepsians and Karelians under the influence of centuries of Christianization, as reflected in their languages. So far, no detailed comparison has been made of the words for “Christian” and “human” in the Vepsian and Karelian languages. In addition, researchers have not yet studied how a religious word can take on a broader, everyday meaning over time. The aim of this research is to establish the relationship between these terms and to identify the nature of the semantic transformation that resulted in a religious designation becoming the standard term for a human being.

Materials and Methods. This study draws on data from translation, dialectal, and etymological dictionaries, incorporating examples from journalistic, literary, and spiritual texts. The research employs descriptive, lexicographic, and comparative methods, along with procedures of semantic, derivational, and etymological analysis. The descriptive method made it possible to characterize the collected linguistic material; the lexicographic method enabled the systematization of lexemes and the identification of their meanings and variants; and the comparative method facilitated the comparison of the identified nominations across related languages, vernaculars, and dialects. Semantic analysis contributed to revealing the semantic expansion of the words under study, derivational analysis helped determine the morphological structure of the lexemes and their modes of derivation, and etymological analysis established the origin of the nominations.

Results and Discussion. In the Vepsian language, the central lexeme denoting both a Christian and a human being in general is *ristit* (with the dialectal variant *kristit*). At the synchronic level, a semantic broadening can be observed, moving from the core meaning of ‘Christian’ towards the generalized sense of ‘human being’. In the Karelian language, the concepts of Christian and human are represented by several linguistic forms. These include the polysemantic lexeme *henki / hengi / heng* (encompassing the meanings ‘breath’, ‘spirit, soul, heart’, ‘Christian, human’, and ‘life’), the substantivized passive participle *rissitetty / ris’t’ittü / rissitty*, and the compounds *rissittyhenki / rissittyhengi / ris’s’it’t’yhengi* (lit. ‘baptized person’) and *ristikansa / ristikanza / ristikanza / ristikanzu / ristikanzo / ristikanz / ristikanze* (lit. ‘baptized person, baptized people’; at the synchronic level, simply ‘human being’). An analysis of 19th-century texts reveals that the words *ristikanzu / ristikanza* initially carried a distinctly religious connotation. However, in contemporary usage, their meaning is undergoing a process of semantic shift towards the generalized notions of ‘human being’ or ‘people’.

Conclusions. The results of the analysis indicate a semantic bleaching of religious connotations and an expansion of the core meaning of several lexemes denoting a Christian: in addition to referring specifically to a Christian (a baptized person), they have come to denote a human being in general. The partial de-etymologization of these lexemes and their transition into common vocabulary likely attest to the profound integration of Christian ideas into the everyday life of the Vepsians and Karelians, as well as to a transformation of their linguistic worldview under the influence of the Russian religious milieu and historical factors. This study contributes to the understanding of the historical transformation and functioning of certain elements within the Karelian and

Vepsian linguistic worldview. The findings may be utilized in further research on the spiritual culture of these peoples and incorporated into courses on lexicology and dialectology.

Keywords: Karelian language, Vepsian language, nomination, Christian, Human, semantics, morphological derivation, etymology, linguistic worldview

Funding: Research was carried out as part of the state assignment of the Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences, project No. 125032004283-0, “Spiritual Traditions of the Peoples of Karelia: Texts and Contexts”, with the support of the Potanin Foundation.

Conflict of interest: The authors declare no conflict of interest.

For citation: Balandin D.Yu., Pashkova T.V. Lexical Representations of “Christian” and “Human” in the Vepsian and Karelian Languages. *Finno-Ugric World*. 2026;18(1):45–56. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.045-056>

Введение

Вепсский и карельский языки относятся к прибалтийско-финской группе финно-угорской ветви уральской языковой семьи и функционируют на территории Республики Карелия, Мурманской, Тверской, Новгородской и Ленинградской областей, а также в некоторых регионах Северной Европы в условиях длительного межэтнического взаимодействия, в первую очередь с русским языком и культурой. Одним из ключевых факторов, оказавших влияние на формирование лексической системы и языковой картины мира карелов и вепсов, стала христианизация, начавшаяся в XIII в. В связи с этим особый интерес представляет исследование номинаций, связанных с обозначением христианина, а также их соотношение с общими наименованиями человека.

До настоящего времени за пределами исследовательского внимания оставался вопрос о том, как народ проявляет свое отношение к христианству посредством языковой номинации христиан. Помимо рассмотрения лексем, номинирующих христиан, в рамках работы было решено проанализировать и наименования человека в целом, поскольку между некоторыми лексемами из указанных групп была обнаружена тесная семантическая связь. Цель исследования – выявление, описание и сопоставление номинаций христианина и человека в вепском и карельском языках. Она достигается посредством решения следующих задач: 1) рассмотрение семантики лексем, номинирующих человека и христианина, с опорой на опубликованные лексикографические источники и публицистические, художественные и духовные тексты; 2) проведение семантического, словообразовательного и этимологического анализа собранного языкового материала, а также выявление его этнолингвистических особенностей.

Обзор литературы

Языковая картина мира коренных малочисленных народов Республики Карелия, а именно карелов и вепсов, сохраняющих уникальные элементы финно-угорской идентичности, традиционно привлекает внимание финно-угроведов (И. И. Муллонен [1], Т. В. Пашкова [2; 3], Н. Г. Зайцева [4], О. Ю. Жукова [5], Е. В. Каракин [6], Н. А. Пеллинен [7] и др.). В работах исследователей охватывается широкий спектр проблем: от диалектологии и этнолингвистики до вопросов специфики взаимодействия языческих верований и христианства. Особый интерес вызывает изучение пластов лексики, отражающей духовные, религиозные представления карельского и вепского народов. Их анализ позволяет не только реконструировать историю языков, но и выявить трансформацию культурного самосознания исследуемых народов под влиянием различных факторов, включая многовековой процесс христианизации [8].

Несмотря на значительный объем исследований духовной лексики и языковой картины мира карелов и вепсов, анализ имеющейся научной литературы показал, что вопрос о специфике номинации христианина и его связи с общим обозначением человека в рассматриваемых языках остается недостаточно изученным. В частности, подробно не изучалось расширение значения лексем, изначально обозначавших ‘крещеного человека’ (‘христианина’), до общеупотребительного ‘человек’ или ‘народ’.

Стоит подчеркнуть, что практическая тождественность современного значения некогда семантически различных лексем *ristit* (букв. ‘крещеный’), *mez* и *ristikanz* в вепском языке отмечается в комментарии к разделу, посвященному именованиям человека, в «Лингвистическом атласе вепского языка»¹.

Материалы и методы

В работе использованы описательный, лексикографический и компаративный методы. В ходе исследования лексических единиц были задействованы процедуры семантического, словообразовательного и этимологического анализа. Для представления и первичной обработки языкового материала применялся описательный метод, позволивший дать характеристику отобранным лексемам. Задействование лексикографического метода при работе со словарями и обнаруженными лексемами позволило систематизировать данные о значениях и вариантах слов. Компаративный метод лег в основу сопоставления номинаций в родственных языках, наречиях и диалектах, семантический анализ применялся для выявления расширения значения исследуемых лексем, словообразовательный – для определения их морфологической структуры и способов образования, а этимологический – для установления происхождения слов.

В качестве источников для отбора методом сплошной выборки лексических единиц были привлечены толковые и диалектные словари вепского языка и трех наречий карельского языка, этимологические словари финского языка, карелоязычные и вепсоязычные публицистические, художественные тексты и тексты религиозного содержания (отметим, что среди прочих текстов для исследования привлекались также и изначально набранные на кириллице, однако для простоты восприятия здесь будут приводиться их транслитерированные версии). Сбор лемм осуществлялся также посредством электронных ресурсов: использовались поисковые возможности Открытого корпуса вепского и карельского языков (VerpKar)².

Результаты исследования и их обсуждение

В вепском языке центральной лексемой, обозначающей и христианина, и человека вообще, выступает *ristit* (диалектный вариант: *kristit*). На синхронном уровне наблюдается расширение основного значения слова (‘христианин’ → ‘человек вообще’). В карельском языке номинации христианина и человека представлены полисемантической лексемой *henki / hengi / heng* (‘дыхание’, ‘дух, душа, сердце’, ‘христианин, человек’, ‘жизнь’), субстантивированным пассивным причастием *rissitetty / ris't'ittü / rissitty* и композитами *rissittyhenki / rissittyhengi / ris's'it't'yhengi* (букв. ‘крещеный человек’), *ristikansa / ristikanza / ristikanza / ristikanzu / ristikanzo / ristikanz / ristikanze* (рус. ‘крещеный человек, крещеный народ’; на синхронном уровне – ‘человек’). Анализ текстов XIX в. демонстрирует, что лексемы *ristikanzu / ristikanza* изначально имели четкую религиозную коннотацию, однако в современном контексте их значение находится в процессе смещения к обобщенному ‘человек’ или ‘народ’.

¹ Зайцева Н.Г., Муллонен И.И., Мызников С.А., Жукова О.Ю., Бродский И.В. Лингвистический атлас вепского языка (ЛАВЯ). СПб.: Нестор-История; 2019. С. 302.

² Открытый корпус вепского и карельского языков: VerpKar. 2009–2022 [Электронный ресурс]. URL: dictorpus.krc.karelia.ru (дата обращения: 30.05.2025).

Представим более детальное описание и анализ лексем со значением ‘человек’ и ‘христианин’.

Henki / hengi / heng (кар.), *heng* (вепс.). Карелоязычные существительные (ск., ливв.) *henki, hengi*; (люд.) *heng(i)*, являющиеся прибалтийско-финским наследием, многозначны. В собственно карельском (ск.), ливвиковском (ливв.) и людиковском (люд.) наречиях их основные значения – ‘дыхание, жизнь; дух; душа, сердце; душа, человек’³. В диалектах вепсского языка наравне с упомянутыми значениями зафиксированы ‘надел души (о земле); штука (о количестве)’⁴.

Однако стоит отметить, что в северно-карельских диалектах (например, Калевальский район) собственно карельского наречия именование *henki* используется и с семантикой ‘христианин’. Согласно данным этимологического словаря финского языка, исконное значение слова *henki* ‘дух, дыхание’ в физическом смысле появилось в духовных текстах М. Агриколы. С распространением христианства данная лексема получила новые значения, включая ‘христианина, крещеного человека’⁵.

Значение ‘человек’ в карельском и вепсском языках также имеют лексемы *inehmin'i / inehmine* (кар.), *inehmoi / inehmo* (вепс.) и *mies / mieš / miež* (кар.), *mez' / mez* (вепс.). Наименование *in'ehmine* является исконно прибалтийско-финским по происхождению и обладает широким ареальным распространением и многочисленными фонетическими вариациями как в карельском, так и финском языке. Семантически лексемы также имеют свои особенности: (ск.) *inehmin'i / in'ehmine / inehmin'e / imehn'in'i / in'ehmin'i / in'ehmin'e / ihmine / ihm'in'i / imehmin'e / imeh'in'e / ihm'in'i* ‘1) женщина; 2) человек’; (ливв.) *in'ehmiine / ihmine / inehmine / in'ehmiine* ‘женщина (обычно при обращении)’ (напр., *armas in'ehmiine, avvuta jo* ‘милая женщина, помоги, пожалуйста’); (люд.) *inahmoi, in'ehmin'e* ‘женщина’. В вепсском языке диалектизмы *inehmoi / inehmo* также полисемантически: неповоротливый, ленивый человек; болезненный человек; ругательство в адрес женщины (ср. в диалектах финского языка *ihmeno, imehno, imeno, inehmo, inehminen, inehmino, imehinen, inehminen, inihminen, inhimin, inmihin, inmin, inimäine, inimeine* «1) представитель своего вида, антагонист другим существам; 2) человек; 3) тот, кто поддерживает и соблюдает нормы морали, поведения статуса и пр.; 4) взрослый или ведущий себя соответственно взрослому человеку; здоровый, сильный, бодрый человек; 5) обычно во множественном числе: гость, чужой, внешний (со значением “за пределами своего круга”), другой, иной; свой (и пр.) человек = относящийся к “своим”; 6) обязательный (в случае, когда к чему-то обязывают, принуждают), во множественном числе рабочий коллектив (работники, персонал), помощники (коллектив); 7) при обращении (чаще всего, в восклицаниях); 8) женщина, жена»).

В собственно карельском наречии бытуют лексемы *mieš / mies* ‘мужчина; муж; человек’; в ливвиковском наречии – *mies* ‘человек (о мужчине); мужик; братец; мастер делать что-либо, молодец’; в людиковском наречии: *miez* ‘мужчина; муж, супруг; человек’. В вепсском языке слово *mez' / mez* моносемантически и функционирует только в значении ‘человек’. Рассматриваемая лексема относится к исконно прибалтийско-финскому пласту.

Rissitty (кар.), *ristit / kristit* (вепс.). В словарях и других привлеченных для анализа источниках можно обнаружить более частотную древнюю лексему: субстантивированное пассивное причастие [9] *ristit*⁶ (существует диалектный вариант *kristit*,

³ Федотова В.П., Бойко Т.П. Словарь собственно-карельских говоров Карелии. Ижевск: КнигоГрад; 2009. С. 93; Макаров Г.Н. Словарь карельского языка: Ливвиковский диалект. Петрозаводск: Карелия; 1990. С. 64; Puhomov M. Luudi-venan, vena-luudin sanakird'. Людииковско-русский и русско-людииковский словарь: lahes 19 000 sana-artikkelid. Helsingi: Luudilaine Siebr; 2022. С. 43.

⁴ Зайцева М.И., Муллонен М.И. Словарь вепсского языка. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние; 1972. С. 115.

⁵ Kaisa H. Nykysuomen etymologinen sanakirja. Juva: WSOY; 2007. S. 186.

⁶ Зайцева М.И., Муллонен М.И. Словарь вепсского языка. С. 474.

букв. ‘крещеный’), образованное от глагола *ristta* (или *kristta*; ср. рус. *крест*). Согласно словарям, основное, первое значение слова *ristit* в современном вепсском языке – ‘человек’. Более того, только словарь 1972 г. приводит значение ‘крещеный’ (т. е. христианин) после обозначенного значения ‘человек’, что может свидетельствовать о некогда произошедшем расширении основного значения слова (крещеный человек > всякий человек) вследствие изменений в языковой картине мира вепсов, вызванных ранним взаимодействием с христианской культурой⁷. Вероятно, в определенный исторический период произошла частичная деэтимологизация лексемы, о которой свидетельствуют современные словарные статьи, упускающие значение «крещеный»⁸, публицистические, художественные тексты и тексты духовного содержания:

1) *ristitud* ‘люди’: *Mö tahtoim starinoita ristituile meiden rahvahas da ozutada, kut kulub vepsän kel’*, – *sanui L’udmila Aleksejeva* «“Мы хотим рассказать людям о нашем народе и продемонстрировать, как звучит вепсский язык”, – сказала Людмила Алексеева»⁹;

2) *ristit* ‘человек’: *Mugoine elo, miččel eläb jogahine ristit* «Такая жизнь, которой живет каждый человек»¹⁰; *Ezmässai hän om olnu ristituiden surmitajan, hän ei püžund todes, sikš miše ei ole hänes tot* «От начала он был человекоубийца (букв. ‘людей убийцей’), он не устоял в истине, ибо нет в нем истины» (Ин. 8:44)¹¹.

Обнаруженное повсеместное употребление *ristit* с семантикой ‘человек’¹² действительно может свидетельствовать о смене основного значения лексической единицы с ‘крещеный (человек)’ на ‘(любой) человек’. И. И. Муллонен в статье, посвященной именованию человека, указывает, что лексемы, обозначающие человека в вепсском языке (*mez’*, *ristit*, *ristikanz*), некогда были семантически различны, о чем свидетельствует их сохранившееся сосуществование, однако эта разница, по-видимому, со временем нивелировалась¹³. Стоит отметить, что на синхронном уровне языка возможно произвести этимологический анализ *ristit* при знании основы слова (*ristitu-*), которая верно указывает на наличие в слове исторического для вепсского языка показателя причастия *-tu*, со временем преобразовавшегося в *-tud* / *-dud* вследствие добавления к показателю причастия финали *-t* / *-d*¹⁴ [9].

Обозначение христианина в вепсском языке (вепс. *ristit* / *kristit*, букв. ‘крещеный’) имеет параллели в карельском, где также используются схожие наименования. Так, например, в «Словаре собственно карельских говоров Карелии» упоминается словосочетание *rissitty henki* (Калевала) ‘христианин’ (букв. *rissitty* ‘крещеный’ (от основы глагола *ristie* ‘крестить’, форма второго пассивного причастия) + *henki* ‘человек’). В этом же источнике удалось зафиксировать композиты *rissittyhenki* (Калевала), *rissittyhengi* (Тикша), *ris š’it t’yhengi* (Тунгуда) ‘христианин’¹⁵, а в «Словаре (ливвиковского наречия) карельского языка»¹⁶ и «Сопоставительно-ономасиологическом словаре...»¹⁷ отдельно присутствует причастие *ris t’ittü* – человек ‘крещеный’.

⁷ Прибалтийско-финские народы России. Отв. ред.: Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука; 2003. С. 426.

⁸ Зайцева Н.Г., Муллонен М.И. Вепско-русский, русско-вепсский учебный словарь. Петрозаводск: Карелия; 1995. С. 177; Зайцева Н.Г., Муллонен М.И., Жукова О.Ю. Новый русско-вепсский словарь. Петрозаводск: Периодика; 2021. С. 567; Зайцева Н.Г. Новый вепско-русский словарь. Петрозаводск: Периодика; 2010. С. 354.

⁹ Baburova G. Aktivistad popul’ arizoitaba vepsläšt kul’turad Petroskois [Электронный ресурс]. ВепКар. URL: <https://dictorpus.krc.karelia.ru/ru/corpus/text/7510> (дата обращения: 30.05.2025).

¹⁰ Zaiceva N. Minun vepsläine oza [Электронный ресурс]. ВепКар. URL: <https://dictorpus.krc.karelia.ru/ru/corpus/text/7502> (дата обращения: 30.05.2025).

¹¹ Uz’ Zavet vepsän kelel. Петрозаводск; 2006. 622 с.

¹² Зайцева Н.Г., Муллонен И.И., Мызников С.А., Жукова О.Ю., Бродский И.В. Лингвистический атлас вепсского языка (ЛАВЯ). С. 300–301.

¹³ Там же. С. 302.

¹⁴ Зайцева Н.Г. Вепсский глагол: Сравнительно-сопоставительное исследование. Петрозаводск: Периодика; 2002. С. 101–103.

¹⁵ Федотова В.П., Бойко Т.П. Словарь собственно-карельских говоров Карелии. С. 515.

¹⁶ Макаров Г.Н. Словарь карельского языка: Ливвиковский диалект. С. 308.

¹⁷ Сопоставительно-ономасиологический словарь диалектов карельского, вепсского и саамского языков. Под общ. ред. Ю. С. Елисеева и Н. Г. Зайцевой. Петрозаводск; 2007. С. 72.

Также подобное именование (твер.) *rissitety* встречается и в тексте перевода сокращенного катехизиса на карельский (тверской) язык 1804 г.: *Šanomine riähkien on jumalan panoš, kumbazešša rissitetyllä tožimizen šanomizen aigah omie riähkie, i lujan jiaškšiečimizen aigah paremmiin viettiä oma igä jättiäčetaš jumalašta riähät papin kautti* «Покаяние есть таинство, в котором *верующему* (букв. крещеному), при истинном признании своих грехов и при твердом намерении исправнее вести свою жизнь, отпускаются от Бога грехи чрез служителя Христова»¹⁸.

Можно предположить, что в карельском и вепском языках данное явление сходно с изменением и расширением значения лексемы 'крестьянин' (так или иначе заимствованной в русский язык из древнегреческого или латинского языка в значении 'христианин'¹⁹). В русском языке становление семантики лексемы 'крестьянин' происходило, очевидно, следующим образом: 'христианин' > 'человек вообще' > (с конца XIV в.) 'крестьянин'²⁰; 'крестьянин' – 'христианин; человек'²¹, затем уже только «тот, кто занят обработкой земли как основной профессией, земледelec»²²). То же можно наблюдать и во французском («chrétien / chrétienne (fem.)»; «Individu; homme quelconque; femme»²³, рус. «(любой) человек», от лат. christianus), итальянском ('christiano' – «христианин | человек вообще»²⁴) и, возможно, в других романских языках.

При переводе библейских текстов Нового Завета на собственно карельское наречие карельского языка для обозначения христианина использовалась лемма *rissitty*: *Juuri Antiohija oli še paikka, missä enšimmäksi alettih opašsettavie kuččuo rissityiksi* «И ученики в Антиохии в первый раз стали называться *Христианами*» (Деян. 11:26)²⁵. Из этого следует, что по крайней мере в литературном собственно карельском наречии карельского языка лексема *rissitty* (крещеный, христианин) сохранила свое исходное значение.

Ristikanzha / ristikanzu / ristikanze (кар.). Примечательно, что в словарной статье, посвященной наименованию человека, во всех трех наречиях карельского языка предлагается известное слово *ristikanša / ristikanzha / riščikanza / rištikanza / ristikanzu / rištikanzu / ristikanza / ristikanzo / ristikanz / ristikanze* (букв. *risti / rišti / rišči* 'крест' + *kansa / kanzu / kanzo / kanz* (и др. вариации) 'народ') в сопоставлении с финноязычной лексемой *ristikansa* с семантикой 'христиане'²⁶. Стоит отметить, что в «Словаре собственно карельских говоров Карелии»²⁷ основным значением *rist'ikanša* (фонетические вариации: *rišt'ikanža / rist'ikanža*) все же указывается 'крещеный', а в «Словаре карельского языка (тверские говоры)»²⁸ находится следующий пример к лексеме *rišt'ikanža*: *ris't'i pane kaglah, n'in l'ien'et rišt'ikanža* «надень крест на шею, тогда будешь *человеком 'крещеным'*». Примечательно, что в вепском языке диалектизм *ristikanz* бытует со значением 'член семьи'²⁹.

В привлеченных для анализа образцах речи, современных публицистических текстах на карельском языке указанные выше лексемы используются для именовании человека самого по себе или народа:

¹⁸ Перевод некоторых молитв и сокращенного катехизиса на карельский язык. СПб.; 1804. С. 11–29.

¹⁹ Этимологический словарь русского языка. Т. 2, вып. 8: К. Под руководством и ред. Н. М. Шанского. М.: Изд-во Моск. ун-та; 1982. С. 388–389.

²⁰ Там же.

²¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 2: Е – Муж. Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М.: Прогресс; 1986. С. 374–375.

²² Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка: Ок. 100 000 слов, терминов и фразеологических выражений. Под ред. проф. Л. И. Скворцова; 28-е изд., перераб. М.: Мир и Образование; 2019. С. 465.

²³ *Französisches etymologisches Wörterbuch*. URL: <https://lecteur-few.atilf.fr/index.php/page/view> (дата обращения: 30.05.2025).

²⁴ Словарь итальянско-русский, составленный Д. де Виво, лектором Импер. Новороссийского университета и Одесского коммерческого училища. Одесса: Тип. А. Шульце; 1894. С. 169.

²⁵ Uuši Šana. Helsinki: Piipijankiännöšinstituutti; 2011. 638 s.

²⁶ Сопоставительно-ономастологический словарь диалектов карельского, вепского и саамского языков. Под общ. ред. Ю. С. Елисеева и Н. Г. Зайцевой. С. 72–73.

²⁷ Федотова В.П., Бойко Т.П. Словарь собственно-карельских говоров Карелии. С. 241.

²⁸ Пунжина А.В. Словарь карельского языка: Тверские говоры. URL: <https://punzhina.krc.karelia.ru/> (дата обращения: 30.05.2025).

²⁹ Зайцева М.И., Муллонен М.И. Словарь вепского языка. С. 474.

(ливв.) *Nägü lindu lennändē müö, ristikanzu tabā müöte* «Птицу узнают по полету, а человека по характеру»; *Elostu rištikansu sit kittē, konsu roih kablukat lawčal, nenä pal'čal* «Человек хвалит жизнь тогда, когда каблуки будут на лавке, нос на полке»; *Vot mindäh hüö ammutah kaikkii bol'seviekoi, kudamat ni midä muwdu ei tahtota ku-vai andua ristittüzien jütüs elo-aigu kaikkile ruadaile* «Вот почему они расстреливают всех большевиков, которые ничего другого не хотят, кроме как обеспечить всем трудящимся человеческую жизнь»³⁰;

(новописьм. твер.) *Mie rubein paremmin maltamah, kuin kallis' on oma kieli da kul'tura jogo ristikanžalla* «Я стала лучше понимать, как важен родной язык и культура каждого народа»³¹.

Примечательно, что в памятниках карельской письменности начала XIX в. и в некоторых записанных сказках лексические единицы (ливв.) *ristikanzu*, (твер.) *ristikanža* обозначают именно христиан / крещеных людей:

(ливв.) *Enzimäine Kyzyndy. Midä myö sinä sanottos ristikanzu? Sanon. Sidä myö, mi minä uskon jumalah meijän spuasale syndyle, i pien hänen pyhitetyn zakonan* «Первый вопрос. Почему ты называешься христианином? Ответ. Потому, что я верую в Господа нашего Иисуса Христа, и содержу Его святой закон»³²;

(твер.) *Kyžymine. Midä myöten šie nimittäliečet ristikanžakši? Šanomine. Šidä myöten, mintäh vierüičen Herrah miän šuurišyndyöh i kuundelen hänen sv'atoida käššendiä* «Вопрос. Почему ты называешься христианином? Ответ. Потому, что я верую в Господа нашего Иисуса Христа, и содержу Его святой закон»³³;

(ск., паданский диалект) *Hiän ku sin mäni dai kirgu, sieldä tuldih nečistoit diemanat, tuldih ku loajittih lomineh sinččoh: erähät dāräheldih purahih, keihähih da lomuh, a erähät kiännyttih tagazin, a naini vuottau sidä ukkuodah ovihavošša pihet keeššä. Mieš ku oven avai, hiän pihimillä liččooldi, sen ku liččai, se halgoksi i muuttui. Hiän otti da päččih i čokkai i šano: – Ku ollet ristikanža, ni tule, ku et olle, ni elä tule* «Он как пошел да позвал, оттуда пришли нечистые демоны, пришли и такой шум подняли в сенях: одни натыкались на копыя и ломы, а другие поворачивали обратно, а жена ждет мужа у дверей с щипцами в руках. Муж как открыл дверь, она его щипцами зажала; она как зажала, – он поленом и обернулся. Она взяла да в печь сунула и сказала: – Если крещеный, то выходи, а если некрещеный, то не выходи»³⁴.

Кроме этого, в карельском и вепском языках зафиксирован один неологизм, прямо номинирующий христианина.

Hristossalaine (кар.), *hristosalaine* (вепс.). В современных переводах Нового Завета на карельский язык для обозначения христиан в ливвиковском наречии³⁵ используется лексема *hristossalaine*: *No gu kedä gor'evutetanneh sendäh, gu häi on hristossalaine, anna ei huijüstai, a kiittäy Jumalua tämän nimen täh* «А если как Христианин, то не стыдись, но прославляй Бога за такую участь» (1 Пет. 4:16)³⁶. Данное наименование образовано посредством суффикса *-laine* со значением рода деятельности, места жительства³⁷ от производящей основы существительного *Hristos* (*hristossa*-).

В вепском языке в переводе Нового Завета также используется образованная таким же образом лексема *hristosalaine* (1 Пет. 4:16; Деян. 11:26; 26:28)³⁸.

³⁰ Макаров Г.Н. Образцы карельской речи: Говоры ливвиковского диалекта карельского языка. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние; 1969. 283 с.

³¹ Suhanova O. "Oman koin ikkunat" – uuzi kniiga tverinkarielakši [Электронный ресурс]. ВепКар. URL: <https://dictorpus.krc.karelia.ru/ru/corpus/text/4151> (дата обращения: 30.05.2025).

³² Перевод некоторых молитв и сокращенного катехизиса на олонезком языке. СПб.: Синод. тип.; 1804. С. 8–24.

³³ Перевод некоторых молитв и сокращенного катехизиса на карельский язык. С. 11–29.

³⁴ Конкка У.С. Карельские народные сказки. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР; 1963. С. 132–140.

³⁵ Данная лексема не зафиксирована в диалектных и новописьменных словарях карельского языка и в образцах карельской речи.

³⁶ Uuzi Sana. Helsinki: Biblienkiännändüinstituuttu; 2003. 401 s.

³⁷ Зайков П.М., Ругоева Л. Карельско-русский словарь (Сев.-карел. диалекты). Петрозаводск: Периодика; 1999. С. 104; Zaiceva N. Vepsän kelen grammatik: nimiden kändluz. Petroskoi: Petroskoin valtiopoliopiston kustantamo; 1995. L. 85–86.

³⁸ Uz' Zavet vepsän keel. 622 с.

Заключение

Проведенное исследование позволило выявить ключевые особенности номинаций христианина и человека в вепском и карельском языках, а также проследить их эволюцию в контексте языковой картины мира данных этносов.

В вепском языке центральной лексемой, обозначающей и христианина, и человека вообще, выступает *ristit* (диалектный вариант: *kristit*), исторически восходящее к пассивному причастию от глагола *ristta* (*kristta*; рус. ‘крестить’). На синхронном уровне наблюдается расширение основного значения слова: первоначальное значение ‘крещеный (человек)’ трансформировалось в общеупотребительное ‘(всякий) человек’, что подтверждается словарными статьями и примерами из публицистических, художественных и религиозных текстов (в том числе и самим существованием лексемы *hristosalaine* в современном переводе Нового Завета). Данный процесс, вероятно, обусловлен длительным взаимодействием вепской культуры с христианской традицией, приведшим к частичной деэтимологизации лексемы и ее интеграции в повседневную лексику. Параллели с русским ‘крестьянин’ и романскими аналогами (фр. *chrétien* / *chrétienne* (fem.), итал. *christiano*) указывают на вероятную универсальность подобных семантических сдвигов в контексте христианизации.

В карельском языке номинации христианина и человека представлены полисемантической лексемой *henki* / *hengi* / *heng* (‘дыхание’, ‘дух, душа, сердце’, ‘христианин, человек’, ‘жизнь’), субстантивированным пассивным причастием *rissitetty* / *ris’ittü* / *rissitty* и композитами *rissittyhenki* / *rissityhengi* / *ris’s’itt’yhengi* (букв. ‘крещеный человек’), *ristikansa* / *ristikanza* / *ristikanza* / *ristikanzu* / *ristikanzo* / *ristikanz* / *ristikanze* (рус. ‘крещеный человек, крещеный народ’; на синхронном уровне – ‘человек’). Анализ текстов XIX в. демонстрирует, что слова (ливв.) *ristikanzu* и (твер.) *ristikanža* изначально имели четкую религиозную коннотацию, однако в современных контекстах их значение находится в процессе смещения к обобщенному ‘человек’ или ‘народ’. Также в переводах на карельский язык Нового Завета отмечается использование неологизма, предположительно, заимствования из русского языка (лит. ливв. *hrisstosalaine*), что может являться следствием влияния русской религиозной культуры в процессе аккультурации.

Общей тенденцией для обоих языков является нивелирование, затемнение религиозной семантики более древних частотных номинаций христиан (‘христианин’ → → ‘человек вообще’), что может быть связано с многовековым процессом христианизации, приведшим к переосмыслению ключевых концептов христианства в языковом сознании. Частичная деэтимологизация лексем (утрата связи с производящей основой *rist-* – ‘крест’) и их переход в общеупотребительную лексику, вероятно, свидетельствуют о глубокой интеграции христианских идей в повседневную жизнь вепсов и карелов, а также о трансформации их языковой картины мира под влиянием религиозной среды и исторических факторов.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Вепс. – вепский язык; итал. – итальянский язык; кар. – карельский язык; лат. – латинский язык; ливв. – ливвиковское наречие карельского языка; лит. – литературная норма; люд. – людиковское наречие карельского языка; рус. – русский язык; ск. – собственно карельское наречие карельского языка; твер. – тверской диалект собственно карельского наречия карельского языка; фр. – французский язык.

ABBREVIATIONS

Вепс. – Veps language; итал. – Italian language; кар. – Karelian language; лат. – Latin language; ливв. – Livvi dialect of the Karelian language; лит. – literary standard; люд. – Ludic dialect of the Karelian language; рус. – Russian language; ск. – Proper Karelian dialect of the Karelian language; твер. – Tver dialect of the Proper Karelian dialect of the Karelian language; фр. – French language.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Муллонен И.И., Пашкова Т.В. Семантическая модель «усердный» в прибалтийско-финских языках. *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2020;14(2):214–221. URL: <https://journals.udsu.ru/finno-ugric/article/view/5324> (дата обращения: 30.05.2025).
2. Пашкова Т.В. Лексема Jumal ‘Бог’ в карельском языке: лингвокультурологический аспект. *Вестник угроведения*. 2024;14(1):78–86. <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2024-14-1-78-86>
3. Баландин Д.Ю., Пашкова Т.В. Вербализация концепта «синагога» в Евангелиях по Матфею и по Марку на вепсском и карельском языках. *Linguistica Uralica LX*. 2024;60(4):296–304. <https://doi.org/10.3176/lu.2024.4.03>
4. Зайцева Н.Г. Христианская терминология в контексте вепсской лингвистики: вепсское vs русское (этимологический и лингвогеографический аспекты). *Язык и культура*. 2019;(48):121–136. <https://doi.org/10.17223/19996195/48/8>
5. Жукова О.Ю. Образ дома в вепсских обрядовых плачах. В: Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона: мат-лы междунар. науч. конф., посвященной 75-летию Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. Петрозаводск; 2005. С. 394–397. URL: <https://csl.isc.irk.ru/BD/Books/Межкультурные.pdf> (дата обращения: 30.05.2025).
6. Каракин Е.В., Пашкова Т.В. Красный цвет в лингво- и этнокультуре карелов. *Финно-угорский мир*. 2023;15(3):334–342. URL: <https://csfu.mrsu.ru/ru/archives/4684> (дата обращения: 30.05.2025).
7. Пеллинен Н.А. О некоторых особенностях языка карельской колыбельной песни в связи с народной педагогией. *Вестник Воронежского государственного университета. Сер.: Лингвистика и межкультурная коммуникация*. 2010;(1):70–74. <https://elibrary.ru/muerlp>
8. Кочкуркина С.И., Петрова М.И. Крещение карелов. Историко-археологические источники и их интерпретация. *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. 2024;(3):133–143. <https://doi.org/10.25986/IRI.2024.97.3.012>
9. Кошелева М.В. Показатели причастия в вепсском языке: между именем и глаголом. *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2018;12(2):19–27. URL: <https://journals.udsu.ru/finno-ugric/article/view/2403> (дата обращения: 30.05.2025).

Информация об авторах:

Баландин Даниил Юрьевич, преподаватель кафедры прибалтийско-финской филологии Института филологии Петрозаводского государственного университета (185910, Российская Федерация, г. Петрозаводск, пр-т Ленина, д. 33); младший научный сотрудник междисциплинарного научно-образовательного центра NORDICA Института языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук (185000, Российская Федерация, г. Петрозаводск, ул. Пушкинская, д. 11), ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-0052-025X>, SPIN-код: 7480-2928, idann205@gmail.com

Пашкова Татьяна Владимировна, доктор исторических наук, кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой прибалтийско-финской филологии Института филологии Петрозаводского государственного университета (185910, Российская Федерация, г. Петрозаводск, пр-т Ленина, д. 33), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0505-4767>, SPIN-код: 9866-8566, tvrashkova05@mail.ru

Заявленный вклад авторов:

Д. Ю. Баландин – формулирование идеи исследования, целей и задач; создание и подготовка рукописи: написание черновика рукописи, включая его перевод на иностранный язык; разработка методологии исследования; осуществление научно-исследовательского процесса, включая сбор данных; проверка воспроизводимости результатов исследования в рамках задач работы.

Т. В. Пашкова – формулирование идеи исследования, целей и задач; контроль, лидерство и наставничество в процессе планирования и проведения исследования; осуществление научно-исследовательского процесса, включая сбор данных; создание и подготовка рукописи: критический анализ черновика рукописи, внесение замечаний и исправлений членами исследовательской группы, в том числе на этапах до и после публикации; проверка воспроизводимости результатов исследования в рамках задач работы.

Все авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Поступила 16.06.2025; одобрена после рецензирования 26.08.2025; принята к публикации 03.09.2025.

REFERENCES

1. Mullonen I.I., Pashkova T.V. Semantic Model “Diligent” in the Baltic-Finnic Languages. *Yearbook of Finno-Ugric Studies*. 2020;14(2):214–221. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://journals.udsu.ru/finno-ugric/article/view/5324> (accessed 30.05.2025).
2. Pashkova T.V. The Lexeme Jumal ‘God’ in the Karelian Language: Linguocultural Aspect. *Bulletin of Ugric Studies*. 2024;14(1):78–86. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2024-14-1-78-86>
3. Balandin D.Yu., Pashkova T.V. Verbalization of the Concept “Synagogue” in the Veps and Karelian Gospels of Matthew and Mark. *Linguistica Uralica LX*. 2024;60(4):296–304. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.3176/lu.2024.4.03>
4. Zaitseva N.G. Christian Terminology in the Context of Vepsian Linguistics: Vepsian vs Russian (Linguogeographical and Etymological Aspects). *Language and Culture*. 2019;(48):121–136. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.17223/19996195/48/8>
5. Zhukova O.Y. [The Image of the House in the Vepsian Ritual Lamentations]. In: [Intercultural Interactions in the Multiethnic Space of the Border Region: Proceedings of the International Scientific Conference Dedicated to the 75th Anniversary of the Institute of Language, Literature and History, Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences]. Petrozavodsk; 2005. P. 394–397. (In Russ.) Available at: <https://cs1.isc.irk.ru/BD/Books/Межкультурные.pdf> (дата обращения: 30.05.2025).
6. Karakin J.V., Pashkova T.V. Red Color in the Linguo- and Ethnoculture of the Karelians. *Finno-Ugric World*. 2023;15(3):334–342. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://csfu.mrsu.ru/ru/archives/4684> (accessed 30.05.2025).
7. Pellinen N.A. [On Some Features of the Language of the Karelian Lullaby Song in Connection with Folk Pedagogy]. Proceedings of Voronezh State University. Ser.: Linguistics and Intercultural Communication. 2010;(1):70–74. (In Russ.) <https://elibrary.ru/muerlp>
8. Kochkurkina S.I., Petrova M.I. Baptism of the Karelians. Historical and Archaeological Sources. *Old Russia. The Questions of Middle Ages*. 2024;(3):133–143. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.25986/IRI.2024.97.3.012>
9. Kosheleva M.V. Participle Affixes in the Vepsian Language: Between Noun and Verb. *Yearbook of Finno-Ugric Studies*. 2018;12(2):19–27. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://journals.udsu.ru/finno-ugric/article/view/2403> (accessed 30.05.2025).

*Information about the authors:*

Daniil Yu. Balandin, Lecturer of the Department of Baltic-Finnish Philology, Institute of Philology, Petrozavodsk State University (33 Lenin Prospekt, Petrozavodsk 185910, Russian Federation); Junior Research Fellow of the NORDICA Research and Educational Centre, Institute of Linguistics, Literature and History, Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences (11 Pushkinskaya St., Petrozavodsk 185910, Russian Federation), ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-0052-025X>, SPIN-code: 7480-2928, idann205@gmail.com

Tatyana V. Pashkova, Dr.Sci. (Hist.), Cand.Sci. (Philol.), Associate Professor, Head of the Department of Baltic-Finnish Philology, Institute of Philology, Petrozavodsk State University (33 Lenin Prospekt, Petrozavodsk 185910, Russian Federation), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0505-4767>, SPIN-code: 9866-8566, tvpashkova05@mail.ru

Authors' contribution:

D. Yu. Balandin – ideas; formulation or evolution of overarching research goals and aims; preparation and creation of the published work, specifically writing the initial draft (including substantive translation); development of methodology; conducting a research and investigation process, specifically performing the data; verification of the reproducibility of the research results within the framework of the objectives of the research.

T. V. Pashkova – ideas; formulation or evolution of overarching research goals and aims; oversight and leadership responsibility for the research activity planning and execution, including mentorship external to the core team; conducting a research and investigation process, specifically performing the data; preparation and creation of the published work by those from the original research group, specifically critical review, commentary or revision – including pre- or post-publication stages; verification of the reproducibility of the research results within the framework of the objectives of the research.

All authors have read and approved the final manuscript.

Submitted 16.06.2025; revised 26.08.2025; accepted 03.09.2025.

ИСТОРИЯ ЯЗЫКОВ HISTORY OF LANGUAGES


<https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.057-073>
<https://elibrary.ru/amduaq>

УДК / UDC 003.3:81'282:811.511.152



Оригинальная статья / Original article

Особенности языка дореволюционных памятников мордовской письменности второй половины XVII – начала XVIII в.

М. З. Левина¹✉, Ш. Матичак²¹ МГУ им. Н. П. Огарёва, г. Саранск, Российская Федерация,
<https://ror.org/0262qgk29>² Дебреценский университет, г. Дебрецен, Венгрия,
<https://ror.org/02xf66n48>✉ Lev.Mariya@mail.ru

Аннотация

Введение. Уникальный языковой материал дореволюционных памятников мордовской письменности выступает источником изучения современного состояния мордовских языков. Содержащиеся в источниках важные сведения о языковых особенностях, материальной и духовной культуре мордовского народа в настоящее время приобретают особую историко-филологическую, лингвистическую и историко-литературную ценность, прежде всего для уяснения реальной картины письменной языковой эволюции мордовского народа, позволяют воссоздать язык на определенном историческом этапе его развития, найти взаимосвязь между другими языками. Цель исследования – выявить характерные особенности фрагментарных записей образцов речи, установить диалектную основу языкового материала, а также рассмотреть принципы письменной передачи языкового материала, необходимые для решения вопросов, связанных с развитием мордовских письменно-литературных языков.

Материалы и методы. Материалом для данного исследования послужили дореволюционные памятники мордовской письменности. В процессе исследования был задействован комплекс методов, включающий описательный (для систематизации и характеристики материала, извлеченного из памятников мордовской письменности XVII–XVIII вв.) и сравнительно-сопоставительный (в ходе анализа языковых особенностей мокшанского и эрзянского языков) методы.

Результаты исследования и их обсуждение. В ходе исследования были выявлены наиболее частотные характерные особенности фрагментарных записей образцов речи, зафиксированных в дореволюционных памятниках мордовской письменности. Установлена диалектная основа анализируемого языкового материала. Проведен сопоставительный анализ, позволивший выявить исторические связи, отражающие лингвистические и культурно-исторические особенности мордовского народа.

Заключение. Анализ языка дореволюционных памятников мордовской письменности XVII–XVIII вв. позволяет локализовать хронологическую и территориальную принадлежность образцов мордовской речи и констатирует факт наличия письменности мордовского народа до Великой Октябрьской социалистической революции. Для воссоздания более древнего состояния мордовских (мокшанского и эрзянского) языков необходимо сопоставление данных из памятников с характерными особенностями современного мокшанского и эрзянского языков. Результаты исследования могут быть использованы при составлении исторических грамматик и диалектологических атласов мокшанского и эрзянского языков, а также в вузовских курсах по истории и диалектологии мордовских языков.

Ключевые слова: мордовские языки, памятники письменности, языковой материал, записи образцов речи, лингвистический анализ

© Левина М. З., Матичак Ш., 2026



Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

Конфликт интересов: авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Для цитирования: Левина М.З., Матичак Ш. Особенности языка дореволюционных памятников мордовской письменности второй половины XVII – начала XVIII в. *Финно-угорский мир*. 2026;18(1):57–73. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.057-073>

Linguistic Features of Pre-Revolutionary Monuments of Mordovian Written Tradition from the Second Half of the 17th to the Early 18th Century

M. Z. Levina^a ✉, S. Maticsák^b

^a National Research Mordovia State University, Saransk, Russian Federation, <https://ror.org/0262qgk29>

^b University of Debrecen, Debrecen, Hungary, <https://ror.org/02xf66n48>

✉ Lev.Mariya@mail.ru

Abstract

Introduction. The unique linguistic material preserved in pre-revolutionary monuments of Mordovian writing serves as a valuable source for studying the present state of the Mordovian languages. The sources contain important information on linguistic features as well as on the material and spiritual culture of the Mordovian people, which today acquires particular historical-philological, linguistic, and literary-historical significance. Above all, these materials contribute to clarifying the actual trajectory of the written linguistic evolution of the Mordovian people, enabling the reconstruction of the language at specific historical stages of its development and the identification of its interrelations with other languages. The aim of this study is to identify the characteristic features of fragmentary records of speech samples, to determine the dialectal basis of the linguistic material, and to examine the principles of its written representation, which are essential for addressing issues related to the development of Mordovian written literary languages.

Materials and Methods. The material for this study comprises pre-revolutionary monuments of Mordovian written tradition. The research employs a set of methods, including the descriptive method (used to systematize and characterize the material extracted from Mordovian written sources of the 17th–18th centuries) and the comparative-contrastive method (applied in the analysis of linguistic features of the Moksha and Erzya languages).

Results and Discussion. The study identified the most frequent characteristic features of fragmentary recordings of speech samples preserved in pre-revolutionary monuments of Mordovian writing. The dialectal basis of the analyzed linguistic material was established. A comparative analysis was conducted, making it possible to reveal historical connections that reflect the linguistic and cultural-historical characteristics of the Mordovian people.

Conclusion. The analysis of the language of pre-revolutionary monuments of Mordovian written tradition from the 17th–18th centuries makes it possible to determine both the chronological and territorial attribution of the recorded samples of Mordovian speech, and to establish the existence of a written tradition among the Mordovian people prior to the Great October Socialist Revolution. In order to reconstruct earlier stages of the Mordovian languages (Moksha and Erzya), it is necessary to compare the data derived from these monuments with the characteristic features of the contemporary Moksha and Erzya languages. The results of this study may be employed in the compilation of historical grammars and dialectological atlases of the Moksha and Erzya languages, as well as in university-level courses on the history and dialectology of the Mordovian languages.

Keywords: Mordovian languages, written sources, linguistic material, recordings of speech samples, linguistic analysis

Conflict of interest: The authors declare no conflict of interest.

For citation: Levina M.Z., Maticsák S. Linguistic Features of Pre-Revolutionary Monuments of Mordovian Written Tradition from the Second Half of the 17th to the Early 18th Century. *Finno-Ugric World*. 2026;18(1):57–73. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.057-073>

Введение

Исследования зарождения и возникновения мордовской письменности, которые привели к научно обоснованным концепциям и выводам о развитии мордовских языков и литературы в дооктябрьский период, связаны прежде всего с трудами финно-угроведа А. П. Феоктистова. В работе «Очерки по истории формирования

мордовских письменно-литературных языков» (1976 г.) автор показывает ошибочность точки зрения о том, что до победы Великой Октябрьской социалистической революции мордовский народ не имел своей письменности.

Мордовский народ с давних времен привлекал внимание ученых и путешественников своеобразием языка, культуры и традиций. В сочинениях авторов прошлых столетий содержатся обширные сведения об особенностях его материальной и духовной культуры. Несмотря на наличие исследований по памятникам письменности мордовских языков, фрагментарных записей образцов мокшанской и эрзянской речи в виде небольших списков слов, переводов и словарей разного объема (спорадических и нелитературных письменных фиксаций), имеющих исключительное значение при изучении вопросов исторической диалектологии, лексикологии и истории мордовских языков, в настоящее время недостаточно проанализированы отдельные источники, в некоторых случаях не установлена диалектная основа языкового материала, не выявлены характерные особенности образцов мокшанской и эрзянской речи, что имеет важнейшее значение для исследования современного состояния мордовских языков.

Цель исследования – анализ языкового материала памятников мордовской письменности, выявление характерных особенностей фрагментарных записей образцов речи, установление диалектной основы лингвистического материала и оценка его значения для изучения мордовских литературных языков.

Обзор литературы

Памятники письменности XVII–XVIII вв. многих финно-угорских языков неоднократно становились объектом исследования в сравнительно-исторических, структурно-сопоставительных работах зарубежных исследователей¹ [1–3], где авторами представлен этимологический анализ языкового материала по мордовским, марийскому и удмуртскому языкам, сохранившийся в записях иностранных ученых Н. К. Витсена, Д. Г. Мессершмидта, Ф. И. Страленберга, Г. Ф. Миллера, И. Э. Фишера, П. С. Палласа и др.

На сегодняшний день глубоко исследованы дореволюционные памятники марийского языка в работах О. А. Сергеева, Л. А. Абукаевой, М. А. Ключевой и др. [4–6]. Авторы в целях получения объективной картины истории развития марийского языка использовали лингвистический, системный, сравнительно-сопоставительный подходы для выявления памятников письменности раннего периода, зафиксировавших марийские слова и связные тексты, которые способствуют изучению памятников письменности других языков. Многие ученые рассматривали памятники письменности удмуртского языка и обоснованно отмечали, что словари различного объема и лексемы, зафиксированные в них, дают довольно полное представление об основном словарном фонде удмуртского языка более чем двухвековой давности, что является бесценным источником исторической лексикологии финно-угорских языков² [7–9]. Следует отметить, что существует сравнительно мало монографических трудов с лингвистическим анализом источников письменности карельского, водского, саамского, коми языков. Однако языковой материал памятников с привлечением данных современных диалектов частично проанализирован в трудах И. И. Муллонен, В. Б. Бакулы, Г. В. Федюновой [10–12].

Интерес к изучению дореволюционных памятников мордовской письменности является актуальным как в лингвистических, так и в междисциплинарных исследованиях. Важно отметить весомый вклад А. П. Феоктистова в изучение истории развития мордовских письменно-литературных языков³. Материалы его исследования

¹ Bartens R. Mordvalaiskielten rakenne ja kehitys. MSFOu 232. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura; 1999.

² Вахрушев В.М. Удмуртская лексикография. Ижевск; 1988. 72 с.; Кельмаков В.К. Первая печатная грамматика удмуртского языка и удмуртская письменность. В: II Упымарий лудмаш (II Васильевские чтения): Актуальные проблемы современной компаративистики: мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. Йошкар-Ола; 2023. С. 104–116.

³ Феоктистов А.П. Русско-мордовский словарь: Из истории отечественной лексикографии. М.: Наука; 1971. 370 с.; Феоктистов А.П. Очерки по истории формирования мордовских письменно-литературных языков. М.; 1976. 260 с.

актуальны как для истории, этнографии, так и для языкознания. Автором были проанализированы оригиналы документов XII–XIII вв. и представлены образцы речи мокшанского и эрзянского языков в виде переводов, словарей, словников, которые необходимы для интерпретации языковых процессов и явлений, а также для исследования современного состояния мордовских языков. Эти сведения извлечены автором из архивов и редких печатных источников, хранящихся в российских, венгерских, финских и других библиотеках.

Анализ этнографических, географических, антропологических, исторических, лингвистических сведений о мордовском народе (начиная с раннего средневековья вплоть до наших дней), представленных зарубежными учеными и путешественниками, изложен в исследовании Н. Ф. Мокшина «Мордва глазами зарубежных и российских путешественников»; частичное представление фрагментарных записей памятников мордовской письменности находим в работах О. Е. Полякова, П. Е. Седовой [13; 14].

Важно выделить исследования Д. В. Цыганкина, в которых проанализированы: современное состояние мордовских языков и диалектов, словообразовательная архитектоника мордовских языков, топонимика, ономастика, этимология и межязыковые контакты⁴ [15].

Несмотря на глубокое исследование памятников мордовской письменности XVII–XVIII вв., выявляются трудности в процессе анализа лингвистического материала, которые обусловили проведение данного исследования. Анализ приведенных источников указывает на значимость исследования, позволяет изучить особенности языковой системы, разрешить отдельные вопросы по лексикологии, истории и диалектологии мордовских языков, а также восполнить некоторые пробелы в мордовском языкознании.

Материалы и методы

Материалом исследования послужили ранние текстовые записи на мокшанском и эрзянском языках XVII–XVIII вв., извлеченные методом сплошной выборки из следующих опубликованных источников и научных работ: «Северная и восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии»⁵, «Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году»⁶, «Описания живущих в Казанской губернии языческих народов»⁷, «Мордовские языки и диалекты в историко-этнографической литературе XVII–XVIII вв.»⁸; «Истоки мордовской письменности»⁹; «Первые текстовые записи на мордовских языках»¹⁰; «Русско-мордовский словарь. Из истории отечественной лексикографии»¹¹; «Мордва глазами зарубежных и российских путешественников»¹².

⁴ Цыганкин Д.В. Мордовские языки глазами лингвиста-финно-угроведа. Саранск; 2015. 284 с.

⁵ Витсен Н. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии. Пер. с голланд. В. Г. Трисман. Т. 1–3. Амстердам: Pegasus; 2010. URL: <https://djvu.online/file/qoQAqRsb9E7CV> (дата обращения: 10.01.2026).

⁶ Лепехин И.И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году. СПб.; 1771–1805. URL: <https://clck.ru/3SaJtp> (дата обращения: 10.01.2026).

⁷ Миллер Г.Ф. Описания живущих в Казанской губернии языческих народов... СПб.; 1791. URL: <https://archive.org/details/millergfopisaniezshivuschihvkazanskojgu61/page/n3/mode/2up> (дата обращения: 10.01.2026).

⁸ Феоктистов А.П. Мордовские языки и диалекты в историко-этнографической литературе XVII–XVIII вв. В: Очерки мордовских диалектов: в 5 т. Саранск: Мордов. кн. изд-во; 1963. Т. 2. С. 3–36.

⁹ Феоктистов А.П. Истоки мордовской письменности. М.: Наука; 1968. 99 с.

¹⁰ Феоктистов А.П. Первые текстовые записи на мордовских языках. В: CIFU-2/1. 1968. С. 106–114.

¹¹ Дамаскин И. Словарь языков разных народов, в Нижегородской епархии обитающих, именно россиян, татар, чувашей, мордвы и черемис. По высочайшему соизволению и повелению ее императорского величества премудрой государыни Екатерины Алексеевны, императрицы и самодержицы всероссийской. По алфавиту российских слов расположенный и в Нижегородской семинарии от знающих оные языки священников и семинаристов под присмотром преосвященного Дамаскина епископа Нижегородского и Алатурского сочиненный 1785-го года. 1785. (Феоктистов А.П. Русско-мордовский словарь: Из истории отечественной лексикографии. М.: Наука; 1971. 370 с.)

¹² Мокшин Н.Ф. Мордва глазами зарубежных и российских путешественников. Саранск: Мордов. кн. изд-во; 1993. 259 с. URL: <https://djvu.online/file/pMSW1ctwZFofq> (дата обращения: 10.01.2026).

Методологическую основу исследования составил комплекс лингвистических методов. Посредством описательного метода осуществлены отбор (методом сплошной выборки), систематизация и характеристика языкового материала, извлеченного из дореволюционных памятников мордовской письменности. Сравнительно-сопоставительный метод позволил провести анализ языковых особенностей мокшанского и эрзянского языков в диахроническом аспекте, выявить специфику их диалектного членения, а также установить закономерности исторических изменений, происходивших в мордовских языках на ранних этапах их развития.

Результаты исследования и их обсуждение

Дореволюционные памятники в виде небольших списков слов, словарей разного объема, фрагментарных записей, зафиксированные в XVII в., имеют огромное значение при изучении вопросов развития мордовских языков.

Самым ранним источником, в котором зафиксирован мордовский языковой материал, является исследование голландского ученого Н. К. Витсена *Noord en Oost Tartarye* («Северная и Восточная Тартария», Амстердам, 1692 г.), где отдельный раздел *Mordvinen* посвящен описанию жизни мордвы.

Особенности быта мордвцев XVII в., описанные в данном очерке, представляют исторический интерес. Н. Витсен обратил внимание на основное занятие мордвцев – земледелие, отметил их гостеприимство, описал защитно-оборонительные сооружения, которые они воздвигали вокруг своих жилищ¹³. «...Мордва – народ, который тоже причисляется к тартарам, находятся между 58° и 60° высоты, к северу от реки Волга и около реки Кама. Их северо-восточные соседи – пермяки и вогуличи, на западе – Казанское царство, на севере – область Югория и на юге – башкирские тартары. Это зажиточные люди, гостеприимные и добрые, они живут в хорошо построенных деревнях в избах, рассеянных внутри страны, занимаются земледелием» (рис. 1) [16].

Важным представляется высказывание Н. Витсена о степени родства мордовского и марийского языков: «Мордовский, или мордвинский, и черемисский языки почти одинаковы и отличаются, как верхний и нижний немецкий»¹⁴ [12, с. 25]. Следует



Р и с. 1. Изображение расселения мордвы в атласе Н. К. Витсена

F i g. 1. Depiction of the Mordvin settlement in N. K. Witsen's atlas

Источник: фрагмент из книги Н. К. Витсена «Северная и Восточная Тартария».

Source: Excerpt from N. K. Witsen's book "Northern and Eastern Tartary".

¹³ Левин Н.В. Мордовские языки в источниках XVII–XVIII вв. В: Богатство финно-угорских народов: мат-лы VIII Междунар. финно-угор. форума. Йошкар-Ола; 2021. С. 26.

¹⁴ Там же. С. 25.

отметить, что такое сравнение преувеличивает близость мордовских (мокшанского и эрзянского) и марийского языков, но тем не менее заключение ученого об их ближайшем родстве в условиях науки XVII в. поднимается до ранга подлинного открытия, которое сохраняет свою силу и в современном финно-угроведении.

В конце раздела приводится словарь (перечень мордовских названий из 325 голландско-мордовских соответствий), которые описаны в исследованиях А. П. Феоктистова¹⁵.

Мордовская лексика в словаре главным образом представлена именами существительными в номинативе неопределенного склонения, наиболее полно охвачены количественные числительные, некоторые формы глагола изъявительного и повелительного наклонений, в небольшом количестве встречаются прилагательные, наречия и послелого. Большинство слов, указанных в словаре, чаще всего функционируют в современном мокшанском языке, в частности в говорах западного и переходного диалектов¹⁶ (табл. 1).

В словаре Н. Витсена также представлены слова, которые функционируют в обоих современных мордовских языках без существенных изменений (табл. 2).

Однако встречаются лексемы, свойственные как отдельным говорам мокшанского, так и эрзянского языка (табл. 3).

В словаре Н. Витсена зафиксированы лексемы, имеющие широкое употребление в современном эрзянском языке, частичное – в мокшанском (табл. 4).

Отметим, что в мокшанском языке лексема *tor* функционирует лишь в сочетании *torən' kandj* 'почетный гость на свадьбе, имеющий при себе нож, оберегает молодоженов от всякого сглаза' и зафиксировано в работе Х. Паасонена *Mordwinische Volksdichtung*. Например: *torən' kandj, torən' kandj! torən' kandj, ivasa (torən' kandj* – почетное название гостя, который на свадьбе занимает первое место, оберегает молодых от порчи)¹⁷.

При анализе языкового материала выявляется отсутствие единства или однородности в лексическом составе словаря Н. Витсена: различное оформление транскрипции (неточная передача звуков), например: *sile* 'четыре' (ср. мокш. / эрз. *ñil'e*), *kemkilia* 'четырнадцать' (ср. мокш. *kemñil'e*), *kensk* 'дверь' (ср. *kenkš*), *kiel* 'камень' (ср. *kev*), *takta* 'печень' (ср. *taksa*), *tulda* 'весна' (ср. *tunda*); из-за не сложившейся окончательно орфографии некоторые слова приводятся в разных формах: *jomla, jolam, jomlj, jomlu* 'маленький'; *kize, kise, kiase, kysa* 'лето', 'год' [17], что затрудняет установление диалектной основы мордовской части словаря.

Однако анализ языкового материала позволяет утверждать вслед за финно-угроведом А. П. Феоктистовым, что языковой материал мордовской части словаря, предположительно, был собран среди мордвы (в основном мокши) южной части современной Мордовии и Пензенской области. Это подтверждается следующим материалом: 1) преимущественным употреблением словоформ в современном мокшанском языке; 2) наличием *š* вместо *š'* в анлауте слов: словарь Н. Витсена *shufta*, мокш. *shufta*, эрз. *šufto* 'дерево'; 3) наличием гласного *a* в ауслaute слов: словарь Н. Витсена *kota*, мокш. *kota*, эрз. *koto* 'шесть'; словарь Н. Витсена *kolma*, мокш. *kolma*, эрз. *kolmo* 'три'; словарь Н. Витсена *ofta*, мокш. *ofta*, эрз. *ovto* 'медведь'; словарь Н. Витсена *kurga*, мокш. *kurga*, эрз. *kurgo* 'рот' и др.; 4) отсутствием прямых соответствий для отдельных лексем *šumbas* 'заяц', *takje* 'шапка' и других в современном эрзянском языке.

¹⁵ Феоктистов А.П. Мордовские языки и диалекты в историко-этнографической литературе XVII–XVIII вв. С. 3–36; Феоктистов А.П. Истоки мордовской письменности. 99 с.

¹⁶ Левина М.З. А. П. Феоктистов и зарождение мордовских письменно-литературных языков. В: Проблемы изучения и функционирования финно-угорских языков в Российской Федерации: мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. Саранск; 2016. С. 56. <https://elibrary.ru/zqxonx>

¹⁷ Paasonen H. Mordwinische Volksdichtung. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura; 1947. IV. S. 508.

Т а б л и ц а 1. **Мордовская лексика в словаре Н. Витсена**
 T a b l e 1. **Mordovian vocabulary in the dictionary by N. Witsen**

Словарь Н. Витсена / Dictionary by N. Witsen	Мокш. / Moksh.	Эрз. / Erz.	Перевод / Translation
ale (*не указана мягк. согл. <i>l</i>) (говоры, где <i>ä</i> > <i>э</i>)	al'ä / al'e	al'e	мужчина
stir (*не указана мягк. согл. <i>t, r</i>)	s't'ir'	t'ejt'er'	дочь
id (*не указана мягк. согл. <i>d</i>)	id'	ejkakš	дитя
takje	vaz' (зап.д. <i>takije</i>)	шапка	шапка
ozu	oc'u	pokš	большой
jomla	jomla	viška	маленький
scholka	šalka	sudo	нос
trax	traks	skal	корова
ц за	uča	r'eve	овца
kelas	kelaz'	r'ivez'	лиса
schumbas	numol (зап.д. <i>šumbas</i>)	numolo	заяц
orxofta	orksofta	лев	лев
kutskan (*не указана мягк. согл. <i>t, c</i>)	kuc'kan / сокол	сокол, орел	сокол, орел
kertiaks	kr't'aks, pəz'gata	c'anav	ласточка
schobdava	šobdava	vals'ke	утром
ilet (*говоры, где <i>ä</i> > <i>э</i>)	il'ät'	čokšn'e	вечером
atumzaga	at'am / at'ama	pur'gine	гром
ludna	lunda / lopa	lopa	листва
инх	unrs	jur	корень

Источник: здесь и далее таблицы составлены авторами.

Source: Here and below, the tables are compiled by the authors.

Т а б л и ц а 2. **Лексемы финно-угорского происхождения**
 T a b l e 2. **Lexemes of Finno-Ugric origin**

Словарь Н. Витсена / Dictionary by N. Witsen	Мокш. / Moksh.	Эрз. / Erz.	Перевод / Translation
tol	tol	tol	огонь
ved	ved'	ved'	вода
moda	moda	moda	земля
vele	vel'e	vel'e	село
sifem	s'is'əm	s'is'em	семь

Т а б л и ц а 3. **Лексемы, свойственные отдельным говорам мокшанского / эрзянского языков**
 T a b l e 3. **Lexemes characteristic of individual dialects of the Moksha and Erzya languages**

Словарь Н. Витсена / Dictionary by N. Witsen	Мокш. / Moksh.	Эрз. / Erz.	Перевод / Translation
rudas	ərdas (городищ.д. <i>rudas</i>)	rudas	грязь
pijime	piz'əm (зап.д. <i>piz'əme</i>)	piz'eme	дождь
tofero	toz'er (зап.д. <i>toz'era</i>)	toz'ero	пшеница
tele	t'ala	t'ele	зима

Т а б л и ц а 4. **Лексемы, свойственные отдельным говорам эрзянского языка**
 T a b l e 4. **Lexemes characteristic of individual dialects of the Erzya language**

Словарь Н. Витсена / Dictionary by N. Witsen	Мокш. / Moksh.	Эрз. / Erz.	Перевод / Translation
ure	ur'e	ur'e	раб
varda 'девушка-рабыня'	–	vardo	раб
tor	tor	toro	сабля
adaida 'пора, срок'	темн.-атр.г. <i>adaj pinge</i> 'очень давно'	–	

Таким образом, Мордовский словарь Н. Витсена, изданный в XVII в., открывает первую страницу в развитии мордовского языкознания, в частности лексикографии.

Новый и чрезвычайно интересный материал по изучению тюркских и финно-угорских народов (манси, хантов, удмуртов, бурят, монголов, киргизов, казахов, татар и др.) собрал по просьбе Петра I Даниэль Готлиб Мессершмидт, в дневнике которого содержатся разнообразные сведения об обычаях, верованиях и обрядах, жилищах, орудиях труда, внешнем виде, одежде, украшениях, происхождении и территориях расселения этих народов. Вместе с тем автор собирал сведения о языке каждого народа, составлял списки общеупотребительных слов. В рукописи автора *Specimen der Zahlen und Sprache Einiger Orientalischen und Siberischen Völker* имеются списки слов из ряда финно-угорских, в том числе и мордовских языков. В мордовском списке, кроме существительных, даны названия числительных первого десятка¹⁸. Некоторые формы типа *wäxe* можно сопоставить с эрзянским диалектным *wäxke / vejke* 'один', а написания *kaffta* 'два', *kolma* 'три' соответствуют современным мокшанским *kafta* 'два', *kolma* 'три'. Приведенные мордовские слова, по-видимому, записаны в Нижнем Новгороде или Казани, где Д. Г. Мессершмидт побывал в начале своего далекого путешествия в Сибирь (сентябрь 1719 г.)¹⁹. Отдельные словоформы, зафиксированные Д. Г. Мессершмидтом, можно отнести как к *i*-кающим мокшанским говорам (например, *vite*, ср: мокш. *vetē* 'пять'), так и к пограничным эрзянским говорам (*wäxke* 'один') и т. д. Спорадический материал по мордовским языкам имеется в работе Ф. И. фон Страленберга «Северная и восточная части Европы и Азии» (1730 г.), где автор впервые дал классификацию уральских (финно-угорских и самодийских) и алтайских языков и отметил их типологическое сходство и родство. Урало-алтайская теория в современной науке приобрела многих сторонников, однако в вопросе о составе урало-алтайских языков и их генезисе среди исследователей имеются расхождения. В собранный языковой материал вошли исконные слова: числительные, названия частей тела и прочие понятия, принадлежащие к базовому словарному составу. Автором было представлено около 60 слов на 32 языках. В переводах на некоторые языки имеются многочисленные лакуны. Так, например, на мордовский язык переведено 28 слов, на мансийский и хантыйский языки – только 16, чувашский – 17, удмуртский – 20 и т. д. Неодинаковое количество переводов объясняется потерей записной книжки Страленберга по пути из Тобольска в Москву (1723 г.), в которой были зафиксированы собранные слова. В мордовской части фигурируют в основном существительные и числительные (от 1 до 20) (табл. 5).

Запись некоторых лексем неточна и показывает влияние немецкой орфографии. Числительные лишь частично напоминают сегодняшние литературные формы (*kaffta* 'два', *kollma* 'три', *nille* 'четыре', *wäte* 'пять'; мокш. *kafta*, *kolma*, *ñil'e*, *vet'e*; эрз. *kavto*, *kolme*, *ñil'e*,

Т а б л и ц а 5. Мордовская лексика в словаре Ф. И. фон Страленберга
 T a b l e 5. Mordovian vocabulary in the dictionary of F. I. von Strahlenberg

Словарь Ф. И. фон Страленберга / Dictionary by F. I. von Strahlenberg	Мокш. / Moksh.	Эрз. / Erz.	Перевод / Translation
kaffta	kafta	kavto	два
kollma	kollma	kolmo	три
nille	ñil'e	nile	четыре
loman	loman'	loman'	человек
prea	pr'ä	pr'e	голова
soda	šalka	sudo	нос
hipas 'день'	ši	čipas	солнце, день

¹⁸ Левин Н.В. Мордовские языки в источниках XVII–XVIII вв. С. 26.

¹⁹ Феоктистов А.П. Очерки по истории формировании мордовских письменно-литературных языков. М.; 1976. С. 16.

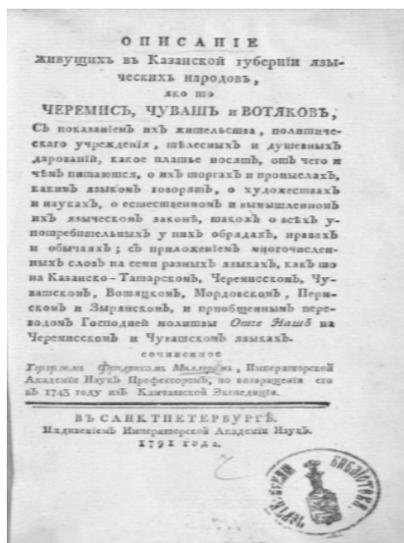
ve'te). В фиксации некоторых форм выявляются опечатки, часто не обозначается палатализация, например: *pell* 'нога' (ср. мокш. *pi'l'ge*), *pills* 'ухо' (ср. мокш. *pi'l'e*), *katti* 'рука' (ср. мокш. *käd'*, эрз. *ked'*), *pretzier* 'волосы' (ср. *pračeř*), *loman* 'человек' (ср. *lomañ*), *nille* 'четыре' (ср. *ñil'e*), *silms* 'глаз' (ср. *šel'me*) [17]. Из-за нечеткой фиксации слов трудно определить, из какого наречия была введена эта лексика, однако наличие в словаре слов *soda* 'нос', *wäte* 'пять' свидетельствует о том, что в основу списка мордовских слов легли материалы говоров эрзянского диалекта, имевшего в вокализме фонему *ä* на месте *e* в других говорах, так как ни в одном мокшанском говоре слово *soda* не встречается²⁰.

Актуальными остаются материалы XVIII в. по инородческим языкам, в том числе мордовским, собранные во время Второй Камчатской экспедиции (1733–1743 гг.). Небольшая группа участников, среди которых находился и Г. Ф. Миллер, двигаясь на судне по Волге, осенью 1733 г. добралась до Казани, где за короткий срок собрала необходимый материал относительно народов, живущих в Казанской губернии (татары, черемисы, чувашаи и мордвинаы). Г. Ф. Миллер издал труд под названием «Описание живущих в Казанской губернии языческих народов...» в 1791 г. (рис. 2). В конце монографии приложен словарь на 8 языках поволжских народов: русском, татарском, черемисском (марийском), чувашском, вотяцком (удмуртском), пермском (коми-пермяцком и зырянском (коми-зырянском))²¹.

Мордовская часть словаря состоит из более чем 300 слов, преимущественно зафиксированы формы существительных, прилагательных, числительных и глаголов в настоящем-будущем времени изъявительного наклонения, которые находят свои соответствия в говорах эрзянского языка (табл. 6).

По приведенным из словаря Г. Ф. Миллера словоформам можно составить представление не только о лексике, но и морфологии эрзянского языка.

Описание финно-угорских народов, в том числе мордовских, встречается в книге И. Э. Фишера *Geschichte von der Entdeckung Sibiriens bis auf die Eroberung dieses Langs durch die Russische Waffen* («Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания



на Вятцкомъ	на Мордовскомъ	на Пермскомъ	на Зырянскомъ
Уголъ	Уголка	Уголъ	Уголка
Нурманъ, Шава	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
{ Урванъ }	Крилатъ	Толва	Толва
	Чаръ	Ала	Ала
Алаа	Нурманъ	Дель	Дель
Нурманъ	Нурманъ	Кель	Кель
Толва	Толва	Чаръ	Чаръ
Сарманъ	Сарманъ	Ала	Ала
{ Ваа }	Уголъ	{ Ваа }	Уголъ
Уголъ	Алаа	Алаа	Алаа
Нурманъ	Алаа	Толва	Толва
Чаръ	Нурманъ, Шава	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Толва	Толва	Толва
Ала	Ала	Ала	Ала
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Чаръ	Чаръ	Чаръ	Чаръ
Уголъ	Уголъ	Уголъ	Уголъ
Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ	Нурманъ
Толва	Т		

Таблица 6. Мордовская лексика в словаре Г. Ф. Миллера
 Table 6. *Mordovian vocabulary in G. F. Miller's dictionary*

Словарь Г. Ф. Миллера / Dictionary by G. F. Miller	Мокш. / Moksh.	Эрз. / Erz.	Перевод / Translation
pokšə	oc`u	pokš	большой
ašə	akša	ašo	белый
čopoda	šopəda	čopoda	темный
valski ‘рано’	šobdava	vals`ke	утром
a udanə	af udan	a udan	не сплю

сей земли Российским оружием», Санкт-Петербург, 1768 г.). В работе параллельно с лексическими единицами из других финно-угорских языков, в том числе венгерского, финского, эстонского и др., представлено свыше 20 мордовских лексем. По мнению А. П. Феоктистова, данные параллели приведены главным образом для доказательства выдвинутого тезиса «о происхождении чудских (финно-угорских – А. П. Феоктистов) языков от всеобщего начала» [18].

Мордовские лексемы, преимущественно существительные, вероятнее всего, были получены из разных диалектных ареалов. Большее количество словоформ сопоставляются с формами эрзянского языка, например: *weigke* ‘один’, *pjel* ‘облако’, *zuda* ‘нос’, *katka* ‘кошка’, меньшее – с мокшанским языком, а именно: *hafta* ‘два’, *kolma* ‘три’, *ssjada* ‘сто’, *toschen* ‘тысяча’, *jerke* ‘озеро’, *schufta* ‘дерево’. Отнесение остальных слов к мокшанскому или же эрзянскому языку невозможно, поскольку они в равной степени присущи и мокшанским, и эрзянским говорам: *wjete* ‘пять’, *ssisim* ‘семь’, *wei* ‘ночь’, *kal* ‘рыба’, *al* ‘яйцо’, *nall* ‘стрела’ и др. [19].

Особую значимость для исследований по мордовскому языкознанию представляют материалы в виде списка слов и небольших связных текстов, которые собрали участники научных экспедиций в Оренбургскую провинцию 1768–1774 гг. – П. С. Паллас, И. И. Лепехин, И. П. Фальк, И. Г. Георги.

Петер Симон Паллас, руководитель Первой Оренбургской экспедиции, работавший в Поволжье, в своей книге «Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs» («Путешествие по разным провинциям Российской империи», 1771–1801 гг.) представил материал (22 лексические единицы) из мордовских языков²².

Результатом языковедческой работы П. С. Палласа является исследование *Linguarum totius orbis vocabularia comparative* («Сравнительные словари всех языков и наречий») ²³, в котором даются названия 285 предметов и понятий на 200 языках (на 51 европейском и 149 азиатских), среди которых фигурируют финно-угорские и самоедские, в том числе мордовские языки (на 61-м месте значится мордовский, на 62-м – мокшанский). В работе представлены следующие понятийные группы: названия людей, родственных связей, частей тела, отвлеченные понятия, явления природы, периоды суток, основные географические понятия, названия растений, животных, цветов; прилагательные, основные глаголы, местоимения, наречия, числительные²⁴ [17]. Мордовский материал в основном представлен словоформами какого-либо говора эрзянского языка, где функционирует *ä*. Например: *čuvtokäd* ‘кора’, *s`äl`me* ‘глаз’, *t`ext`er* ‘дочь’, *pokšəvarma* ‘вихрь’ *s`el`meturva* ‘веко’ и др.

Материал мокшанского языка представлен словоформами и выражениями, например: *c`ifkst* ‘ожерелье, нагрудное и наплечное украшение из монет на женской рубахе’, *s`uka* ‘кисть, хохол на головном уборе’, *vot t`et` / ver`gas / uča* ‘вот тебе, волк,

²² Мокшин Н.Ф. Мордва глазами зарубежных и российских путешественников. С. 66. URL: <https://djvu.online/file/pMSW1ctwZFofq> (дата обращения: 10.01.2026).

²³ Паллас П.С. Сравнительные словари всех языков и наречий. СПб; 1786–1787.

²⁴ Феоктистов А.П. Мордовские языки и диалекты в историко-этнографической литературе XVII–XVIII вв. С. 31.

овца', *jez'irman-tiše* 'лоскутным цветом' ('трава, которой припаривают больные места у детей' – А. П. Феокистов)²⁵, относящимися к названиям трав, употребляемых в народной медицине, а также названиям некоторых видов мордовской одежды.

В XVIII в. вопросы языка занимали важное место в системе взглядов ученого Василия Никитича Татищева. Он выдвинул идею составления «Словаря всех подвластных России народов». В 1739 г. Татищев представил в Академию наук словник под названием «Лексикон, сочиненный для приписывания иноязыческих слов употребляющихся в России народов, для которых выбраны токмо такие слова, которые в простом народе употребляемы». Автор труда «История российская с самых древнейших времен» включил языковой материал (около 500 слов) из чувашского, марийского и мордовского языков с русскими словарными статьями. Мордовские слова принадлежат к эрзянскому диалекту, в котором используется звук *ä*, например: *мяки* [*mäkš*] 'пчела' (ср.: *меки*), *вяли* [*väl'i*] 'деревня' (ср.: *веле*), *тяхтирь* [*t'äht'ir*] 'девица' (ср.: *тейтерь*), *вядь* [*väd*] 'вода' (ср.: *ведь*)²⁶.

Рукописные записи второй половины XVIII в. были обнаружены ученым финно-угроведом А. П. Феокистовым. К ним следует отнести «Список русских слов с переводом на черемисский, чувашский, мордовский языки»; «Слова, взятые из разговоров для переводу на мордовский языкъ» («Валтъ саизъ кортамста путумкъс ярзя кель ланкъс», составитель – студент Нижегородской семинарии Григорий Симилейский), где представлен материал из эрзянского языка: *ašo mac'ij* 'белый гусь', *in'e väd* 'море, большая вода'²⁷; «Словарь языка мордовского», в котором содержится много архаичных слов, сегодня встречающихся лишь в диалектах. По мнению А. П. Феокистова, оформление списка слов в данном словаре во многом соответствует словарю епископа И. Дамаскина. Возможно, этот материал был представлен одним из его предшественников²⁸.

Отдельные слова, выражения, а также небольшие фрагменты текстов на мордовских языках представлены в работе Ивана Ивановича Лепехина, руководителя Второй Оренбургской экспедиции, посетившего Поволжье и Оренбургский регион, «Дневные



Р и с. 3. Фрагмент из «Дневных записок путешествия...» И. И. Лепехина
F i g. 3. Excerpt from "Daily notes of a journey..." by I. I. Lepekhin

1768, СЕНТЯБРЯ 1-4. РѢКА ЧЕРЕМИШАНЬ. 169

О МОРДВѢ, ЧУВАШАХЪ И ТАТАРАХЪ.

Мордва раздѣляется собственно на два колѣна, изъ которыхъ первое называется Мокшанскимъ, а другое Эрзянскимъ: но и въ Мокшанахъ есть нѣкоторое различіе. Одни называются коренными или высокими Мокшанами, а другіихъ почитаютъ простыми Мокшанами, и вся разность состоитъ въ нѣкоторыхъ нарѣчіяхъ. Они еще сказывали намъ о четвертомъ родѣ Мордвы, которыхъ Карашалями называютъ, и которыхъ столько при деревни въ Казанскомъ уѣздѣ находится. Въ Мокшанскомъ и Эрзянскомъ языкѣ была прежде великая разность; но по преселеніи ихъ изъ коренной ошчины; по еспѣ къ Волгѣ и за Волгу, и по смѣшеніи между собою другъ друга разумнѣющъ, сохранивъ при томъ въ своихъ языкахъ и разность. О происхожденіи своемъ и разности между Мокшанами и Эрзянами, за незнаніемъ никакихъ писменъ, ни мало доказать не могутъ: но изъ преданія говорятъ, что Мокшанскій корень происходитъ изъ города Темникова, не подалеку отъ Коломаки, гдѣ и нынѣ ходятъ еще по древнему обыкновению; а Эрзянскій отъ Алашорскаго и Пензенскаго уѣздовъ. Намъ шакъ было сказано; хотя вѣрояніе производить на оборотъ, по тому, что въ Пензенской провинціи и по нынѣ находится городъ по имени ихъ Мокшайскъ называемый. Трудолобивый г. Спашскій Со-
у 2 вѣшникъ

²⁵ Там же. С. 32.

²⁶ Феокистов А. П. Истоки мордовской письменности. С. 83.

²⁷ Там же. С. 47.

²⁸ Там же. С. 52.

записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства» (Санкт-Петербург, 1771–1805 гг.), где автором сделаны этнографические заметки о многих народах, впервые были указаны различия между языками мокши и эрзи, а также упомянуты так называемые мордовские каратаи²⁹

В разделе «О мордве, чувашахъ и татарахъ» (рис. 3) приводятся словоформы и короткие тексты на мордовских языках, например: *панарь* [panar] ‘женская рубаха’, *сюлгاما(о)* [s’ulgama(o)] ‘нагрудное украшение’, *пилексь* [pil’ekst] ‘серьги’, которые записаны в мордовском селе Курмышского уезда Симбирской губернии. Тексты преимущественно взяты из смешанных говоров мокшанского языка. Например: *Трязя, вардя шкабась, максть чаче зѳора, калдасть живота, куць семья, шумара уляза мирь ингалканю, монь, миньгакъ ста трямясть. Аминь* «Кормилец мой, вышний бог, дай растущий хлеб (дай уродиться урожаю), двор скота, в дом семью, пусть здравствует мир и впредь, меня, нас также корми. Аминь»³⁰.

В толкование отдельных частей представленного текста следует внести некоторые примечания и дополнения: 1) *трязя* ‘кормилец (мой)’; отглагольное существительное с мокшанским лично-притяжательным суффиксом ряда «Монь» 1 л. ед. ч. *-зе* [t’r’ä-jä-z’e], ср.: мокш. *тряезе* [t’r’äjä-z’e]; 2) *вардя* ‘сверху’; в форме указана фонетическая неточность: вместо *a* уместна буква *я*, ср.: мокш. *варде* [vär’d’e]; 3) *шкабась* ‘бог’; оглушение в ауслaute слов с основой за *з*, ср.: мокш. *шкабаваз* [šrabavas]; 4) *максть* ‘дай’, ср.: мокш. *макст* [makst]; 5) *чаче* ‘растущий’; в форме указана фонетическая неточность: вместо *e* уместно буква *и*, ср.: мокш. *шачи* [šaci], эрз. [šaci]; 6) *чаче зѳора* ‘зерно’; наблюдается процесс ассимиляции: второй компонент словосочетания *с* переходит в звонкий вариант *з* под действием конечных звуков первого компонента, ср.: мокш. *с’ора* [s’ora], но: *шачи з’ора* ‘растущий хлеб (зерно)’; 7) *калдасть* ‘во хлеве’; существительное в форме инессива, ср.: мокш. *калдаз-са* [kaldaz-sa]; 8) *живота* (заим. из рус. *животное*) ‘животное, скот’, ср.: мокш. *жувата* [žuvata]; 9) *куць* ‘в доме’; существительное в форме инессива, ср.: мокш. *куд-са* [kud-sa]; 10) *семья* (заим. из рус. *семья*), ср.: мокш. *семия* [s’emijä]; 11) *шумара* ‘здоровый’; в форме указана фонетическая неточность: вместо *б* указана буква *а*, ср.: мокш. *шумбра* [šumbra]; 12) *уляза* ‘пусть будет’; глагол в побудительном наклонении 3 л. ед. ч., ср.: мокш. *улеза* [ul’eza]; 13) *мирь*; возможно, данное слово оформлено фонетически неточно: пропущен согласный ауслaute слова *мириць* ‘мужчина, муж’, так как в своих языческих молитвах молящие (преимущественно женщины) просят у Бога здоровье первоначально мужу, мужчине, тому, кто содержит дом. Слово *мир* в анализируемом тексте интерпретировано, возможно, ошибочно, поскольку и в настоящее время подобные молитвы встречаются у мордвы старшего поколения. Ср.: атр. г. *Шкабаваскей, макст шумбра парашиня мърьдезти, идненди, касоза племезе-юрозе* [škabavaskej / makst šumbra paraš šin’e tär’d’ä’z’t’i / id’n’an’d’i / kasaza pl’emez’ä-juraz’ä] «Верхний бог, дай здоровья мужу, детям, пусть вырастет и племя мое»; 14) *ингалканю* – нечеткое написание слова со значением ‘впредь’, ср.: мокш. *инголивок / инголькивок* [ingäl’iväk / ingäl’kiväk] ‘и впредь’; 15) *монь* ‘я’, ср.: мокш. *мон* [mon]; 16) выражение *миньгакъ ста трямясть* следует, возможно, разделить на следующие части: *миньгак* ‘и нас’, ср.: мокш. *миньге* [min’ge], эрз. *миньгак* [min’gak]; *ьста*, возможно, мокш. *эста* [esta] ‘тогда’; *трямясть* ‘корми ты нас’; глагол объектного спряжения ряда «Минь [Наш]» в форме 2 л.; форма характерна для говоров западного и переходного диалектов мокшанского языка, ср.: северо-западная подгруппа западного диалекта *t’r’ämäs’t’*, мокш. лит. *t’r’amas’t’*. Следовательно, и перевод частично будет отличаться: *Тряезе, варде шкабась, максть шачи сѳера, калдазса жувата, кудса семья,*

²⁹ Лепехин И.И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году. URL: <https://clck.ru/3SaJtp> (дата обращения: 10.01.2026); Левин Н.В. Мордовские языки в источниках XVII–XVIII вв. С. 26.

³⁰ Феоктистов А.П. Мордовские языки и диалекты в историко-этнографической литературе XVII–XVIII вв. С. 28.

шумбра улеза мирдсь инголкине, монъ, миньгак эста трямясть. Аминь «Кормилец мой, верхний бог, дай растущий хлеб (урожай, зерно), во хлеве – скота, дома – семью (детей), сохрани здоровье мужу впредь и мне, и нас тогда прокорми. Аминь» (частичное изменение внесено нами – Авт.).

Руководитель Пятой Оренбургской экспедиции И. П. Фальк в своей работе «Записки путешествия академика Фалька. Полное собрание ученых путешествий по России» (Санкт-Петербург, 1824–1825 гг.) приводит около 20 наименований из мордовских языков, главным образом полевых и огородных культур, домашних животных: *куяръ* [*kujar*] ‘огурец’, *пина* [*pina*] ‘собака’, *пинеме* [*pin'eme*] ‘овес’, *реву* [*r'evu*] ‘овца’ и др., которые взяты из эрзянского языка, хотя с мокшей академик И. Фальк встречался еще в начале своего путешествия по Рязанской провинции, где проживало и мокшанское население³¹. Так как труд И. П. Фалька был издан уже после его смерти, примечания и существенные дополнения к труду были введены И. Г. Георги, спутником И. П. Фалька в Оренбургской экспедиции. Кроме этого, И. Г. Георги в своем дневнике «Описание всех в Российском государстве обитающих народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей» (Санкт-Петербург, 1776–1777 гг.) привел около 30 слов и словосочетаний из мордовского языка, например: *at'e* ‘старик, верховный старик’, *wergas* ‘волк’, *in'iči* ‘Пасха’ и др., которые также сопоставляются с формами из эрзянского языка. Автор работы обратил внимание на различия между мокша- и эрзя-мордовскими языками, а также указал на тюркские элементы в мордовской речи.

В конце XVIII в. важное место в развитии мордовского языкознания занимала рукопись «Словарь языков разных народов, в Нижегородской епархии обитающих, именно: россиян, татар, чувашей, мордвы и черемис, по Высочайшему соизволению и повелению Ея Императорского Величества Премудрой Государыни Екатерины Алексеевны... по алфавиту российских слов расположенный и нижегородской семинарии от знающих оные языки священников и семинаристов, под присмотром Преосвященного Дамаскина Епископа Нижегородского и Алатырского, сочиненный 1785 г., в 2-х томах».

Мордовская часть словаря, изданная А. П. Феоктистовым в 1971 г. (рис. 4), включает свыше 11 тысяч словарных статей по отдельным семантическим группам: чаще по терминам, связанным с работой официальных учреждений, профессий, а также религиозной тематикой. Языковой материал представлен как из мокшанского, так и из эрзянского языков, но преимущественно с эрзянской лексикой. Например: *адвокат* – *тявь мялга якиця* [*t'äc mäl'ga jakoc'a*] ‘букв. по делам ходящий’; *государство* – *инязоронь мастор* [*in'azonon' mastor*] ‘букв. царская страна’; *граница* – *межа* [*veža*]; *крестьянин* – *чирязонь ломань* [*čir'azon' loman*] ‘букв. господский человек’; *грѣх* – *пяжеть* [*päžet*]; *спаситель* – *ойме ваны* [*ojme vanP*] ‘букв. душу охраняет (спасает)’³².

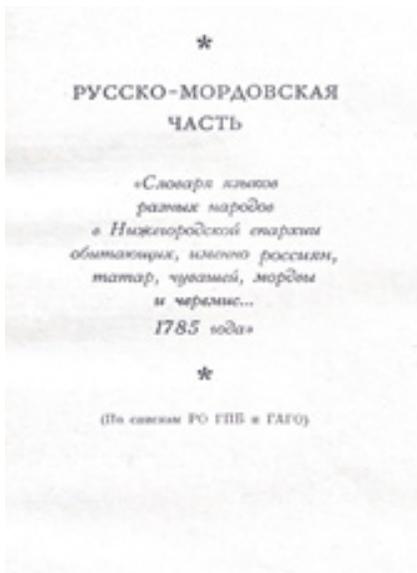
Источник «Русско-мордовского словаря», содержащий в себе огромный материал по мордовским языкам, занимает достойное место среди других письменных памятников XVIII в. и считается выдающимся достижением мордовского языкознания.

Заключение

Уникальные языковые материалы дореволюционных памятников мордовской письменности XVII–XVIII вв. и в настоящее время не утратили научную ценность. Результаты исследования необходимы для сравнительно-сопоставительных исследований, для решения вопросов, связанных с развитием мордовских письменно-литературных языков, имеют большое значение для представления реальной картины языковой эволюции мордовского народа.

³¹ Феоктистов А. П. Очерки по истории формирования мордовских письменно-литературных языков. С. 32.

³² Феоктистов А. П. Русско-мордовский словарь: Из истории отечественной лексикографии. С. 37–78, 272.



Р и с. 4. Фрагмент из «Русско-мордовского словаря» А. П. Феоктистова
 F i g. 4. Fragment from the “Russian-Mordvin dictionary” by A. P. Feoktistov

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Атр.г. – атыурьевские говоры мокшанского языка; городищ.д. – городищеский диалект мокшанского языка; зап.д. – западный диалект мокшанского языка; мокш. – мокшанский язык; мокш. лит. – мокшанский литературный язык; темн.-атр.г. – темниковско-атыурьевские говоры мокшанского языка; эрз. – эрзянский язык.

ABBREVIATIONS

Атр.г. – Atyuryevo dialects of the Moksha language; городищ.д. – the Gorodishche dialect of the Moksha language; зап.д. – the Western dialect of the Moksha language; мокш. – the Moksha language; мокш. лит. – the standard Moksha literary language; темн.-атр.г. – the Temnikov–Atyuryevo dialects of the Moksha language; эрз. – the Erzya language.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Maticsák S. A mordvin írásbeliség kezdetei (XVII–XVIII. század). Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó; 2011. URL: <https://finnugor.arts.unideb.hu/adatok/maticsak/pdf/046-Mdiras-FUD18.pdf> (дата обращения: 09.01.2026).
2. Maticsák S. The Beginnings of Mordvin Literacy (17–18th Centuries). 2017. URL: https://finnugor.arts.unideb.hu/esemenyek/ms_konyv_angol_201704.pdf (дата обращения: 09.01.2026).
3. Maticsák S. Megtalált szavak. Az orenburgi expedíció (1768–1774) Volga–Káma-vidéki finnugor anyaga. Debrecen; 2024. URL: <https://ojs.mtak.hu/index.php/NyK/article/view/18026/14884> (дата обращения: 09.01.2026).
4. Сергеев О.А. Язык памятников письменности марийского языка (конец XVII–XVIII вв.): моногр. Йошкар-Ола; 2021. 420 с.
5. Абукаева Л.А. Тексты марийских молитв как объект лингвокультурологического анализа. *Финно-угроведение*. 2020;(1):158–166. <https://elibrary.ru/hwocdy>
6. Кириллические памятники на уральских и алтайских языках. I том. Графико-фонетические особенности книг XIX в.: моногр. Сер.: Методы культуры: филология. М.; 2022.
7. Камитова А.В., Пислегин Н.В., Чураков В.С. Особенности лексики, графики и орфографии торжественной речи на удмуртском языке по случаю коронации Александра I. *Linguistica Uralica*. 2018;54(4):296–300. <https://elibrary.ru/vpxgzl>

8. Безенова М.П., Кондратьева Н.В. К особенностям перевода «Закона божия» (1912 г.) на удмуртский язык: графика, орфография, фонетика. *Урало-алтайские исследования*. 2019;(3):7–52. URL: https://ural-altai.ru/userfiles/files/publications/ua2019_34-8-53.pdf (дата обращения: 10.01.2026).
9. Безенова М.П. Фонетико-морфологические особенности рукописного перевода Евангелия от Луки на удмуртский язык. *Финно-угорский мир*. 2024;16(1):8–20. URL: <https://csfu.mrsu.ru/ru/archives/4905> (дата обращения: 10.01.2026).
10. Муллонен И.И., Новак И.П. Древнекарельские языковые особенности в памятниках письменности второй половины XVII – начала XVIII в. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература*. 2024;21(3):720–740. <https://doi.org/10.21638/spbu09.2024.312>
11. Бакула В.Б. Первые переводы на языки кольских саамов. В: Родные языки в условиях двуязычия: сб. мат-лов V Междунар. науч. конф. Сыктывкар; 2019. С. 26–31. <https://elibrary.ru/swebdx>
12. Федонева Г.В. Рукопись XVII века «Звательные речи зырянского языка»: культурно-исторический контекст и предварительные версии происхождения. *Вестник угроведения*. 2022;12(2):367–375. <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2022-12-2-367-375>
13. Поляков О.Е., Левина М.З. Культура и язык древней мордвы (предков мокши и эрзи). *Вестник мордовского университета*. 2015;25(3):73–80. <https://doi.org/10.15507/VMU.025.201503.073>
14. Поляков О.Е., Седова П.Е. Страницы истории развития мордовского языкознания (XVII – начало XXI в.). *Финно-угорский мир*. 2017;(4):46–55. URL: <https://csfu.mrsu.ru/arh/2017/4/46-55.pdf> (дата обращения: 09.01.2026).
15. Цыганкин Д.В., Агафонова Н.А., Рябов И.Н. Архаичные и инновационные явления в падежных парадигмах эрзянских диалектов Заволжья и южного Урала. *Финно-угорский мир*. 2021;13(3):254–264. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.013.2021.03.254-264>
16. Лесков Д.С. Представления Николаса Витсена о народах Тартарии и Сибири: моногр. Екатеринбург; 2024. 152 с. URL: https://elar.uspu.ru/bitstream/ru-uspu/46455/1/978-5-8050-0790-4_2024.pdf (дата обращения: 09.01.2026).
17. Матичак Ш. Истоки мордовской письменности. *Финно-угорский мир*. 2015;(1):24–35. URL: <https://csfu.mrsu.ru/arh/2015/1/24-35.pdf> (дата обращения: 09.01.2026).
18. Сергеев О.А. Из истории развития письменности марийского языка (конец XVII–XVIII вв.). *Эхо веков*. 2021;(4):22–36. <https://elibrary.ru/cbemzn>
19. Левина М.З. История и современное состояние мордовских языков. В: *Фундаментальная и прикладная наука: состояние и тенденции развития: моногр.* Петрозаводск; 2023. С. 467–486. URL: <https://sciencen.org/assets/DOI/MON-119.pdf> (дата обращения: 09.01.2026).
20. Сергеев О.А. П.С. Паллас – исследователь и собиратель материалов по марийскому языку. *Тенденции развития науки и образования*. 2022;(91–6):68–73. <https://doi.org/10.18411/trnio-11-2022-290>
21. Сергеев О.А. Устаревшие и устаревающие слова в текстах православной литературы на марийском языке второй половины XIX – начала XX в. *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2024;18(4):499–506. <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2024-18-4-499-506>

Информация об авторах:

Левина Мария Захаровна, кандидат филологических наук, доцент кафедры мордовских языков и литературы МГУ им. Н. П. Огарёва (430005, Российская Федерация, г. Саранск, ул. Большевикская, д. 68), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7808-2187>, SPIN-код: 9412-4339, Lev.Mariya@mail.ru

Матичак Шандор, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой финно-угорского языкознания Дебреценского университета (4025, Венгрия, г. Дебрецен, Университетская площадь, д. 1), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9313-1162>, Scopus ID: 56807207300, maticsak.sandor@arts.unideb.hu

Заявленный вклад авторов:

М. З. Левина – создание и подготовка рукописи: написание черновика рукописи, включая его перевод на иностранный язык; формулирование идеи исследования, целей и задач; проверка воспроизводимости результатов исследования в рамках задач работы.

Ш. Матичак – контроль, лидерство и наставничество в процессе планирования и проведения исследования; проверка воспроизводимости результатов исследования в рамках задач работы.

Все авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Поступила 21.12.2025; одобрена после рецензирования 04.02.2026; принята к публикации 09.02.2026.



REFERENCES

1. Maticsák S. A mordvin írásbeliség kezdetei (XVII–XVIII. század). Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó; 2011. (In Hung.) Available at: <https://finnugor.arts.unideb.hu/adatok/maticsak/pdf/046-Mdiras-FUD18.pdf> (accessed 09.01.2026).
2. Maticsák S. The Beginnings of Mordvin Literacy (17–18th Centuries). 2017. Available at: https://finnugor.arts.unideb.hu/esemenyek/ms_konyv_angol_201704.pdf (accessed 09.01.2026).
3. Maticsák S. Megtalált szavak. Az orenburgi expedíció (1768–1774) Volga–Káma-vidéki finnugor anyaga. Debrecen; 2024. (In Hung.) Available at: <https://ojs.mtak.hu/index.php/NyK/article/view/18026/14884> (accessed 09.01.2026).
4. Sergeev O.A. [The Language of the Mari Written Monuments (Late 17th–18th Centuries): Monograph]. Yoshkar-Ola; 2021. 420 p. (In Russ.)
5. Abukaeva L.A. Texts of Mary Prayers as an Object of Linguistic and Cultural Analysis. *Finno-Ugrovedenie*. 2020;(1):158–166. (In Russ., abstract in Eng.) <https://elibrary.ru/hwoody>
6. [Cyrillic Monuments in the Uralic and Altaic Languages. Vol. I. Graphic and Phonetic Features of 19th-Century Books: Monograph. Ser.: Cultural Methods: Philology]. Moscow; 2022. (In Russ.)
7. Kamitova A.V., Pislegin N.V., Churakov V.S. Features of the Lexis, Graphics and Orthography of a Solemn Speech Written in the Udmurt Language on the Occasion of the Coronation of Alexander I. *Linguistica Uralica*. 2018;54(4):296–300. (In Russ., abstract in Eng.) <https://elibrary.ru/vpxgzl>
8. Bezenova M.P., Kondratieva N.V. [On the Features of the Translation of “The Law of God” (1912) into the Udmurt Language: Graphics, Spelling, Phonetics]. *Ural-Altai Studies*. 2019;(3):7–52. (In Russ.) Available at: https://ural-altai.ru/userfiles/files/publications/ua2019_34-8-53.pdf (accessed 10.01.2026).
9. Bezenova M.P. Phonetic and Morphological Characteristics of Handwritten Translation of the Gospel of Luke into the Udmurt Language. *Finno-Ugric World*. 2024;16(1):8–20. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://csfu.mrsu.ru/ru/archives/4905> (accessed 10.01.2026).
10. Mullonen I.I., Novak I.P. Old-Karelian Language Features in Written Language Heritage of the Second Half of the 17th – Early 18th Centuries. *Vestnik of Saint Petersburg University. Language and Literature*. 2024;21(3):720–740. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.21638/spbu09.2024.312>
11. Bakula V.B. [First Translations into the Kola Sámi Languages. In: Native Languages under Conditions of Bilingualism: Proceedings of the 5th International Scientific Conference.]. Syktyvkar; 2019. P. 26–31. (In Russ.) <https://elibrary.ru/swebdx>
12. Fedyuneva G.V. The Manuscript of the XVII Century “Colloquial speech of the Zyryan language”: Cultural and Historical Context and Preliminary Versions of the Origin. *Bulletin of Ugric Studies*. 2022;12(2):367–375. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2022-12-2-367-375>
13. Polyakov O.Ye., Levina M.Z. Culture and Language of Ancient Mordvinians (Moksha and Erzya Ancestors). *Mordovia University Bulletin*. 2015;25(3):73–80. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.15507/VMU.025.201503.073>
14. Polyakov O.E., Sedova P.E. Pages of the History of Development of Mordovian Linguistics (XVII – Beginning of the XXI Century). *Finno-Ugric World*. 2017;(4):46–55. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://csfu.mrsu.ru/arh/2017/4/46-55.pdf> (accessed 09.01.2026).
15. Tsygankin D.V., Agafonova N.A., Ryabov I.N. Archaic and Innovative Phenomena in the Case Paradigms of the Erzya Dialects in the Volga Region and the Southern Urals. *Finno-Ugric World*. 2021;13(3):254–264. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.15507/2076-2577.013.2021.03.254-264>
16. Leskov D.S. [Nicholas Witsen’s Views on the Peoples of Tartary and Siberia: Monograph]. Yekaterinburg; 2024. 152 p. (In Russ.) Available at: https://elar.uspu.ru/bitstream/ru-uspu/46455/1/978-5-8050-0790-4_2024.pdf (accessed 09.01.2026).
17. Matichák S. [The Origins of Mordovian Writing]. *Finno-Ugric World*. 2015;(1):24–35. (In Russ., Available at: <https://csfu.mrsu.ru/arh/2015/1/24-35.pdf> (accessed 09.01.2026).
18. Sergeev O.A. Excerpts on the History of the Development of the Written Mari Language (Late 17th–18th Century). *Echo of Centuries*. 2021;(4):22–36. (In Russ., abstract in Eng.) <https://elibrary.ru/cbemzn>

19. Levina M.Z. History and Current State of the Mordov Languages. In: [History and the Current State of the Mordovian Languages. In: Fundamental and Applied Science: Current State and Development Trends: monograph]. Petrozavodsk; 2023. P. 467–486. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://sciencon.org/assets/DOI/MON-119.pdf> (accessed 09.01.2026).
20. Sergeyev O.A. P.S. Pallas was a Researcher and Collector of Materials on the Mari Language. *Tendencii razvitiya nauki i obrazovaniya*. 2022;(91–6):68–73. (In Russ.) <https://doi.org/10.18411/trnio-11-2022-290>
21. Sergeev O.A. Outdated and Obsolete Words in the Texts of Orthodox Literature in the Mari Language of the 2nd Half of the XIX – Early XX Century. *Yearbook of Finno-Ugric Studies*. 2024;18(4):499–506. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2024-18-4-499-506>

Information about the authors:

Maria Z. Levina, Cand.Sci. (Philol.), Associate Professor of the Department of Mordovian Languages and Literature, National Research Mordovia State University (68 Bolshevistskaya St., Saransk 430005, Russian Federation), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7808-2187>, SPIN-код: 9412-4339, Lev.Mariya@mail.ru

Sándor Maticsák, Dr.Sci. (Philol.), Professor, Head of the Department of Finno-Ugric Linguistics, University of Debrecen (1 University Square, Debrecen 4025, Hungary), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9313-1162>, Scopus ID: 56807207300, maticsak.sandor@arts.unideb.hu

Authors' contribution:

M. Z. Levina – preparation and creation of the published work, specifically writing the initial draft (including substantive translation); ideas; verification of the reproducibility of the research results within the framework of the objectives of the research.

S. Maticsák – preparation and creation of the published work, specifically writing the initial draft (including substantive translation); ideas; verification of the reproducibility of the research results within the framework of the objectives of the research.

All authors have read and approved the final manuscript.

Submitted 21.12.2025; revised 04.02.2026; accepted 09.02.2026.

ИСТОРИЯ, ЭТНОГРАФИЯ, АРХЕОЛОГИЯ HISTORY, ETHNOGRAPHY, ARCHEOLOGY



<https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.074-091>

<https://elibrary.ru/zddclw>

УДК / UDC 27-788:2-5(574.11)(470.4)



Оригинальная статья / Original article

Культ Султан керемета у народов Урало-Поволжья: опыт анализа религиозно-культурной традиции

А. С. Иликаев

Уфимский университет науки и технологий,

г. Уфа, Российская Федерация,

<https://ror.org/02wnaj108>

jumo@bk.ru

Аннотация

Введение. Кереметы как объекты поклонения продолжают играть важную роль в религиозно-культурной жизни финно-угорских и некоторых тюркских народов. Одним из самых значимых и действующих на сегодняшний день остается культ Султан керемета у восточных мари. Однако до сих пор не существует изысканий, в которых бы комплексно освещался данный религиозно-культурный феномен в масштабах Урало-Поволжья. Цель исследования – выявить сходства и различия в традиции почитания Султан керемета, позволяющие раскрыть его суть и роль в поддержании этнического самосознания и межконфессиональных отношений.

Материалы и методы. Основой для изучения данной религиозно-культурной традиции стали полевые материалы, собранные автором, данные этнографической литературы, а также устные консультации со специалистами по данной проблематике (Р. Р. Садиковым, Л. А. Таймасовым, А. А. Изияевым, В. А. Камиляновым). Использование структурно-функционального и сравнительно-исторического методов в сочетании с теориями сакрализации пространства и коллективной памяти дало возможность проанализировать ключевые аспекты культа Султан керемета и рассмотреть их развитие в исторической перспективе.

Результаты исследования и их обсуждение. Автором обосновано положение о том, что культ Султан керемета изначально возник на основе слияния местных этнических верований с булгаро-исламской традицией почитания могил святых. В культе Султан керемета у исследуемых народов (мари, мордвы, удмуртов, чувашей) обнаруживается ряд общих черт: использование арабо-исламского теонима, отнесение данных персонажей к числу «главных кереметов», сходство в устройстве священных роц и ритуале жертвоприношений. Различия наблюдались в божественном статусе, времени для молитв. Проведение обрядов поклонения Султан керемету в настоящее время позволяет не только сохранять реликты семейно-родовых отношений, но и регулировать нормы поведения в сакральном локусе, поддерживать национальную идентичность этнотерриториальных групп мари, удмуртов и чувашей. В целом рассмотренная религиозно-культурная традиция, сохраняя в основе сложное соединение местных этнических верований, а также элементов ислама и христианства, остается подверженной влиянию процессов мифотворчества со стороны представителей национальной интеллигенции.

Заключение. Анализ культа Султан керемета систематизирует до сих пор не сопоставленные между собой материалы. Сделанные автором выводы могут быть использованы для дальнейшего изучения как непосредственно Султан керемета, так и целого ряда типологически и функционально близких культовых образов у народов Урало-Поволжья, таких как Суртан кугыза, Султан Акташ, Вылчыры (Султан) ирзам, Вылем хузя и др. Исследование обладает значительным научным потенциалом, заключающимся в комплексном анализе корпуса мариjsких легенд, связанных с образом Султан керемета, а также в привлечении актуальных научных данных о недавно выявленном культе у удмуртов.

Ключевые слова: Султан керемет, культ, сакрализация пространства, коллективная память, природный дух, дух-покровитель

© Иликаев А. С., 2026



Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

Конфликт интересов: автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Для цитирования: Иликаев А.С. Культ Султан керемета у народов Урало-Поволжья: опыт анализа религиозно-культурной традиции. *Финно-угорский мир*. 2026;18(1):74–91. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.074-091>

The Cult of Sultan Keremet among the Peoples of the Ural-Volga Region: An Analysis of a Religious and Cultural Tradition

A. S. Ilikaev

*Ufa University of Science and Technology,
Ufa, Russian Federation,
<https://ror.org/02wnaj108>
jumo@bk.ru*

Abstract

Introduction. Sacred groves (keremets) continue to play a significant role in the religious and cultural life of Finno-Ugric and certain Turkic peoples. One of the most prominent and actively maintained cults today is that of Sultan Keremet among the Eastern Mari. However, no comprehensive study has yet examined this religious and cultural phenomenon at the scale of the Ural-Volga region. The present study aims to identify similarities and differences in the tradition of venerating Sultan Keremet in order to elucidate its essence and its role in sustaining ethnic identity and interconfessional relations.

Materials and Methods. The study of this religious and cultural tradition is grounded in the author's field materials, data from ethnographic literature, and oral consultations with specialists in the field (R. R. Sadikov, L. A. Taymasov, A. A. Izilyaev, V. A. Kamilyanov). The application of structural-functional and comparative-historical methods, in conjunction with theories of the sacralization of space and collective memory, has enabled an analysis of the key aspects of the Sultan Keremet cult and an examination of their development within a historical perspective.

Results and Discussion. The author substantiates the proposition that the cult of Sultan Keremet originally emerged as a result of the syncretism between local ethnic beliefs and the Bulgar-Islamic tradition of venerating saints' graves. Within the cult of Sultan Keremet among the studied peoples (Mari, Mordvins, Udmurts, and Chuvash), a number of shared features can be identified: the use of an Arabic-Islamic theonym, the classification of these figures among the "principal keremets," as well as similarities in the structure of sacred groves and sacrificial rituals. Differences are observed in the attributed divine status and the timing of prayer practices. At present, the performance of ritual worship dedicated to Sultan Keremet (Vylem Khuzya) serves not only to preserve vestiges of clan-based kinship relations but also to regulate norms of behavior within the sacred locus and to sustain the national identity of the ethno-territorial groups of the Mari, Udmurts, and Chuvash. Overall, the religious and cultural tradition under consideration, while retaining its foundation in a complex synthesis of local ethnic beliefs alongside elements of Islam and Christianity, remains subject to the influence of myth-making processes shaped by representatives of the national intelligentsia.

Conclusion. The analysis of the Sultan Keremet cult systematizes previously uncorrelated source materials. The author's conclusions may serve as a foundation for further research not only on Sultan Keremet itself, but also on a range of typologically and functionally related cult figures among the peoples of the Ural-Volga region, including Surtan Kugyza, Sultan Aktash, Vylčry (Sultan) Irzam, Vylem Khuzya, and others. The study demonstrates considerable scholarly potential through its comprehensive examination of the corpus of Mari legends associated with the image of Sultan Keremet, as well as through its incorporation of recent academic data concerning a newly identified cult among the Udmurts.

Keywords: Sultan Keremet, cult, sacralization of space, collective memory, natural spirit, patron-spirit

Conflict of interest: The author declares no conflict of interest.

For citation: Ilikaev A.S. The Cult of Sultan Keremet among the Peoples of the Ural-Volga Region: An Analysis of a Religious and Cultural Tradition. *Finno-Ugric World*. 2026;18(1):74–91. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.074-091>

Введение

Почитание Султан керемета занимает одно из важных мест в религиозно-культурной традиции ряда этнотерриториальных групп Урало-Поволжья. Тем не менее данный феномен до сих пор остается неизученным в рамках региона. Автором выдвигается положение о том, что основания культа Султан керемета носят

изначально сложный синкретический характер и не восходят исключительно к булгаро-исламскому или казанско-исламскому источнику. В статье впервые дается полное описание действующего святилища указанной религиозно-культурной традиции. Дополнительно автор вводит в науку ранее не опубликованный фрагмент местного предания о Султане-Тойбулате.

Целью исследования является выявление общих и отличительных черт в практике почитания Султан керемета у мари, мордвы, удмуртов и чувашей, раскрывающих содержание данной религиозно-культурной традиции и ее значение для процессов сохранения этнической идентичности и межконфессионального диалога. Достижение поставленной цели предполагает решение следующих задач: 1) проанализировать различные точки зрения на истоки культа Султан керемета; 2) определить ареал бытования культа божества; 3) охарактеризовать статус, особенности устройства святилищ, характер жертвоприношений; 4) определить основные мифологические сюжеты, функции божества.

Обзор литературы

Култ Султан/Солтан керемета впервые был отмечен у закамских удмуртов еще И. Г. Георги в конце 1770-х гг. как поклонение Салтан дису (Салтан зечу, то есть «доброму Салтану»)¹. Возможно, что последний был зафиксирован исследователем у мари в форме мирских молений Кога кереметь в противоположность частным – Шке кереметь². К. С. Мильковичем также в конце XVIII в. были перечислены так называемые «старшие керемети» у чувашей-вирьял в д. Выли Казанской губернии, среди которых имелись Путырьль султан, Султан ирзам³.

Недостаток этих ранних сообщений в том, что сведения о культе Султан керемета носили отрывочный и случайный характер. Тем не менее в них зафиксировано существование культа у совершенно разных этнических групп, проживающих на достаточно удаленных друг от друга территориях (у южных удмуртов и верховых чувашей).

Моления Султан керемету и другим местным кереметам в Уфимской губернии зафиксировали Х. Паасонен (1900 г.) и У. Харва (1911–1913 гг.) [1].

Согласно материалам А. А. Изяляева, в 1914–1915 гг. в священной роще Султан керемет имели место моления, связанные с призывом мужчин на войну⁴. Результатом дореволюционных исследований стала энциклопедия марийских традиционных верований (1956 г.), в которой имелось упоминание о жертве Султан керемету⁵.

Представляют интерес замечания В. М. Васильева (1927 г.) о том, что, например, Пўнчō Султан керемет, Асьта Султан керемет были основаны Йывашкой и Асьтой из д. Сусады-Эбалак, а Козья Султан керемет – Козья из д. Шудимари Уфимской губернии⁶.

Исходя из того, что у мари, мордвы, удмуртов и чувашей к слову «керемет» часто прибавлялись предикаты «солтан» или «салтан», что указывало на антропоморфность божества, У. Харва предположил, что это не что иное, как «султан», то есть титул восточного владыки [1]. Что касается второй части теонима, то еще в 1877 г. Н. И. Золотницкий дал научную этимологию термина керемет, сопоставив его с араб. قمرک (карамат) «чудо»⁷. У. Харва признавал, что сами по себе жертвоприношения Султан

¹ Путешествуя по Российской империи по делам торговым, посольским, академическим...: Ист.-этногр. свидетельства о народах Ср. Поволжья в зап.-европ. и рос. источниках XVIII в. Сост. Н. О. Шкердина. Саранск: НИИГН; 2024. Т. 2. С. 29.

² Черемисы в источниках. Сост. А. Г. Бахтин. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во; 2023. Т. 1: Сочинения иностранцев VI–XVIII вв. С. 300.

³ Путешествуя по Российской империи по делам торговым, посольским, академическим... Т. 2. С. 357–358.

⁴ Изяляев А.А. Большой Сухояз: Очерки по истории деревень сельского поселения Большесухоязовский сельсовет Мишкинского района Республики Башкортостан. Барнаул: Новый формат; 2024. С. 316.

⁵ Sebeok T.A., Ingemann F.J. Studies in Cheremis: The Supernatural. New York; 1956. P. 104.

⁶ Территория современной Республики Башкортостан (РБ); Васильев В.М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск: Маробиздат; 1927. С. 27.

⁷ Ситников К.И. Словарь марийской мифологии. Йошкар-Ола; 2006. Т. 1: Боги, духи, герои. С. 52.

керемету у финно-угорских народов Урало-Поволжья нельзя считать «исключительно заимствованными», поскольку и прежде, например у удмуртов, имело место почитание легендарных предков [1].

В работе А. Хямяляйна (1936 г.) утверждалось, что у мордвы и мари моления в честь Султан керемета уже в XIX в. приобрели черты осеннего календарного праздника в честь павших на войне героев⁸. По материалам А. А. Изияева, моления в Султан керемете проходили и в период Великой Отечественной войны. В жертву приносились бараны и овцы, а однажды даже красный жеребец⁹.

Несмотря на политику государственного атеизма, святилище Султан керемет между с. Большесухоязово и д. Тынбаево в Башкирии продолжило существование и в советский период. Так, по материалам Л. С. Тойдыбековой, в 1940–1950-х гг. в священной роще проводились мировые моления¹⁰. Активное функционирование Султан керемета в указанном месте исследователи отмечают и в последующие полвека (с 1960-х гг. по 2025 г.).

Согласно собранным А. А. Изияевым архивным материалам, попытки уничтожить Султан керемет предпринимались вплоть до 1970-х гг., при этом руководство местного колхоза до 1974 г. лояльно воспринимало моления, проводившиеся в Султан керемете. Однако впоследствии атеистическая политика усилилась, народный судья Хуснутдинов потребовал прекратить совершение обрядов в священной роще. Тем не менее, как указывает А. А. Изияев, все ограничилось несколькими спиленными деревьями¹¹.

По материалам П. Трапезникова и П. С. Голубкина, Султан керемет между с. Большесухоязово и д. Тынбаево в Мишкинском районе Республики Башкортостан (РБ) активно функционировал в середине 1970-х гг.¹² О существовании данного святилища в 1980-х гг. писал И. Е. Карпучин [2].

Подытожил взгляды некоторых ученых Р. Г. Ахметьянов (1981 г.), считая, что культ кереметов (тат. кәрәмәт иясе) распространился в Урало-Поволжье очень поздно в связи с развитием мноридизма¹³. Специфичная точка зрения современного исследователя В. Е. Владыкина: несмотря на то, что удмурты заимствовали болгарский культ кереметов вместе с исламом, он слился у них с финно-угорским почитанием священных рощ¹⁴. Специалист по религиям народов Урало-Поволжья Л. А. Таймасов пришел к выводу о том, что культ Султан керемета, вопреки мнению Н. П. Романова, образовался не на чисто болгаро-казанском фундаменте, а на основе древних народных традиций почитания предков, которые впоследствии испытали воздействие мусульманского культа святых [3].

Как показывают наши собственные исследования, татарскому этносу культ Султан керемета (как и вообще кереметов) малоизвестен, а дикие рощи вне кладбищ совершенно чужды (возможно, за исключением кряшен). Его заменяет почитание могил основателей деревень и одновременно мусульманских святых (тат. изге бабай). «Мне бабушка рассказывала, что деревню основал лет 300 назад святой Нурай-Бабай. Его могила на кладбище была выложена камнями...» (Полевые материалы автора (далее – ПМА). Давлетханов Р. М., 2025).

При этом деньги жертвуются не духу родоначальника села, а Аллаху, молитвы производятся в сторону Мекки [4].

⁸ Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука; 1981. С. 32.

⁹ Изияев А.А. Большой Сухояз: Очерки по истории деревень сельского поселения Большесухоязовский сельсовет Мишкинского района Республики Башкортостан. С. 316.

¹⁰ Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология: Этнографический справочник. Йошкар-Ола; 2007. С. 208.

¹¹ Изияев А.А. Большой Сухояз: Очерки по истории деревень сельского поселения Большесухоязовский сельсовет Мишкинского района Республики Башкортостан. С. 270.

¹² РФ МКБ – Рукописный фонд Мишкинской краеведческой библиотеки. Трапезников П. Религиозные верования восточных марийцев. Лекция. На правах рукописи. 23 с.; Голубкин П.С. Тайна «Султан-Керемета» (краткий историко-этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований восточных марийцев). Туймазы; 1994. С. 25.

¹³ Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. С. 31–32.

¹⁴ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия; 2025. С. 206–207.

В. А. Акцорин прямо указал, что основой культа Султан керемета, в том числе прибельских мари, мог стать культ камского Ямыш керемета, имеющего отношение к духу Йомшоэнеру (букв. «исчезнувшая река») ¹⁵.

В 1990 г. святилище Султан керемет между с. Большесухоязово и д. Тынбаево в Башкирии посетила финский культуролог Л. Лаулайнен. Результатом ее визита стало описание священной рощи в книге «Мари: народ песен и жертвенного огня» ¹⁶. В 2008 г. исследовательница Т. Л. Молотова подробно описала современное моление Сак Султану (Ўкыдö керемету) [5], что позволяет судить о продолжении культа не только на правом, но и на левом берегу р. Белой. Важные сведения о Султан керемете, а также о его брате Султан төре (Ўкыдö керемете) были приведены в справочнике Л. С. Тойдыбековой ¹⁷, однако автором ошибочно указано место почитания Султан төра в Прикамье, в то время как он почитался жителями д. Акуди Бирского р-на РБ.

Р. Р. Садиковым в 2024 г. в ходе полевых исследований в д. Старокальмиярово Татышлинского р-на РБ были отмечены удмуртские моления Ёч Солтону (букв. «Благому Солтону») ¹⁸.

В научных работах можно найти наиболее актуальные сведения о современном функционировании рощи Султан керемет между с. Большесухоязово и д. Тынбаево ¹⁹ [5; 6]. Исследователями озвучивается мысль о близости Султан керемета, с одной стороны, легендарным героям-богатырям, с другой – природным духам [7; 8].

Таким образом, в литературе, посвященной Султан керемету, при полноте эмпирического материала и противоположных точек зрения на суть религиозно-культурного феномена (от заимствования из ислама до финно-угорского и синкретического в своей основе культа) обнаруживается недостаток его общей концепции, отсутствуют источники, которые наиболее четко объясняли бы специфические черты данного феномена.

Материалы и методы

Основой для исследования послужили словари, энциклопедии, этнографическая литература, материалы и устные сообщения специалистов по теме – Р. Р. Садикова, Л. А. Таймасова, краеведа А. А. Изильева (являющегося информантом и носителем традиции), практикующего служителя марийской традиционной религии В. А. Камилянова, а также авторские полевые материалы. Примененный в работе структурно-функциональный метод в отношении культа Султан керемета позволил систематизировать уже накопленный наукой материал, выделить различные аспекты рассматриваемой религиозно-культурной традиции: ареал бытования, божественный статус Султан керемета, устройство святилищ и др. Сравнительно-исторический подход был реализован в плане анализа имеющихся точек зрения на происхождение Султан керемета, а также аргументированного обоснования его изначально сложного синкретического характера.

Использование современных методов в исследовании выразилось в обращении к концепциям сакрализации пространства, коллективной памяти, что дало возможность сопоставить определенные элементы в культе Султан керемета у различных народов Урало-Поволжья и на этом основании не только выявить содержание культа, но и определить его роль в процессах поддержания этнической идентичности и межконфессионального взаимодействия.

¹⁵ Марийский фольклор: мифы, легенды, предания. Сост. В. А. Акцорин. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во; 1991. С. 270.

¹⁶ Laulajainen L. Marilaiset: laulun ja uhritulien kansa. Helsinki: Otava; 1995. S. 43–44.

¹⁷ Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология: Этнографический справочник. С. 208.

¹⁸ Устное сообщение Р. Р. Садикова автору.

¹⁹ Изильев А.А. Большой Сухояз: Очерки по истории деревень сельского поселения Большесухоязовский сельсовет Мишкинского района Республики Башкортостан. С. 6–7.

Результаты исследования и их обсуждение

Ареал бытования культа Султан керемета. И. Г. Георги и К. С. Милькович еще в конце XVIII в. зафиксировали культ Султан керемета у закамских удмуртов и у верховых чувашей. К. С. Милькович указал, что главнейший чувашский керемет Вылры (Вылчры) ирзам, в подчинении которого находились султан кереметы, пребывал в лесу возле озера у д. Выли (Выла) в Цивильском уезде Казанской губернии²⁰.

По сведениям А. Н. Минха (80-е гг. XIX в.), мордва д. Телятниково Хвальинского уезда Саратовской губернии на праздник Покрова устраивала моление Султан Керемедь под дубом²¹. Согласно источникам XIX – начала XX в., обобщенным У. Харвой, Султан керемету поклонялась мордва в с. Болдово Инсарского уезда Пензенской губернии. По записям В. Орлова, дьякона Княгининского уезда Нижегородской губернии, у местной мордвы имелись специальные святилища Султан керемета и Солтан Азоравы²².

У. Харва особо отмечал культ Султан керемета у мари близ с. Курманаево Бирского уезда (речь идет о вышеупомянутом святилище между с. Большесухоязово и д. Тынбаево) Уфимской губернии. По наблюдению ученого, он почитался жителями почти трех десятков окрестных деревень [1]. Сведения У. Харвы подтверждаются легендами о Султан керемете, записанными у привятских и прикамских мари в 1938 и 1970 гг. (д. Акмазики, Шурминский р-н Кировской области; д. Быргында, Каракулинский р-н Удмуртской АССР)²³. На почитание Султан керемета в д. Киебак (Калтасинский р-н РБ) указывал В. А. Акцорин²⁴.

В. М. Васильеву удалось зафиксировать на территории нынешнего Янаульского р-на РБ следующих Султан кереметов: Пүнчö (Сосновый) Султан кэрэмэт, Асьта Султан кэрэмэт и Козья Султан кэрэмэт. Первые два, вероятно, почитались в д. Сусады-Эбалак, а третий – жителями д. Шудимари²⁵.

Культ Султан керемета был отмечен у мамадышских удмуртов (р. Вятка) [3], а также у закамской этнотерриториальной группы данного этноса (д. Старокальмиярово, Татышлинский р-н РБ).

Божественный статус Султан керемета. И. Г. Георги и М. Д. Чулкову принадлежит упоминание о Кога Керемете (Большом Керемете) у мари²⁶. Возможно, в данном случае идет речь о Султан керемете. На эту догадку наталкивает зафиксированный Ю. А. Калиевым факт: «Султан керемета в заклинаниях обозначают не иначе как Кугурака... Султан төра, шке Кугурак улат...»²⁷. П. М. Богаевский высказал ценную мысль о том, что у удмуртов Керемет зачастую имел очень высокий статус. К нему обращались как к высшему небесному богу (Остэ Инмаре), прибавляя выражение «Султон дзеч» («добрый начальник») ²⁸. По мнению Н. Н. Блинова, близким образу Султан зеча мог быть удмуртский Султан Акташ²⁹. Почитание последнего (как злого духа Акташа) В. Е. Владыкин и Р. Р. Садиков возводят к обычаю установки на могилы мусульманских святых каменных плит [7].

²⁰ Милькович К. О чувашах: Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия. С предисл. и примеч. В. Магницкого. Казань: Тип. Губ. правл.; 1888. С. 25.

²¹ Минх А.Н. Моляны и обряды мордвы Саратовской губернии. *Этнографическое обозрение*. 1892;15(4):116–128. URL: <https://archive.org/details/eo-I-IV-1892/page/n639/mode/2up> (дата обращения: 26.10.2025).

²² Harva U. Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia; 1952. S. 315–316; Шеянова И.И. Кереметь, Керемет. В: Мордовская мифология: энциклопедия. Т. 1: А – К. Науч. ред. В. А. Юрченков, И. В. Зубов; НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия. Саранск; 2013. С. 403–405.

²³ Марийский фольклор: мифы, легенды, предания. С. 271.

²⁴ Там же.

²⁵ Васильев В.М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. С. 27.

²⁶ Черемисы в источниках. Сост. А. Г. Бахтин. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во; 2024. Т. 2: Сочинения россиян XIII–XVIII вв. С. 286.

²⁷ Калиев Ю.А. Мифы марийского народа. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во; 2019. С. 399.

²⁸ Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков. *Этнографическое обозрение*. 1890;4(1):116–163. URL: https://archive.org/details/eo_IV_1890/mode/2up (дата обращения: 26.10.2025).

²⁹ Блинов Н.Н. Языческий культ вотяков. Вятка: Губ. тип.; 1898. С. 63.

Большой интерес в отношении божественного статуса Султан керемета у чувашей представляют вышеупомянутые записи К. С. Мильковича. В частности, исследователь выделил Вылчры ирзам, которого почитали «отцом всех кереметей», точнее четырех сыновей³⁰. Ему приписывали многочисленное потомство, делившееся на поколения старших, средних и младших кереметов (в каждом поколении от 3 до 5 кереметов). Среди старших кереметов теоним «султан» носил Путырьль султан (упоминался после Серде кебе как второй сын), среди средних – Султан ирзам³¹. По тексту, приводимому В. К. Магницким, Вырлы ирзам имел только двух старших сыновей. При этом Султан ирзам упомянут перед исламским святым Малим хоза (Малюм ходжа)³².

Согласно исследованиям Х. Паасонена, мари Бирского уезда Уфимской губернии в начале XX в. считали Султан керемета «самым благородным» кереметом. Гораздо ниже его находились Кайык («Птичий») керемет и Шкенан ончымо («Находящийся под собственным присмотром») керемет³³.

Анализ указаний подобного рода приводит к мысли о том, что образ Султан керемета как главного керемета было бы неправильно сводить к образу Керемета (Шайтана) – соперника верховного небесного бога в мифологиях мари, мордвы, чувашей и удмуртов. Очевидно также, что его следует отделять от понятия «керемет» как обозначения священной рожи и типологической категории мифологических персонажей. При этом заслуживает внимания то обстоятельство, что представление о Султан керемете как о старшем (среднем) брате было характерно для мари и чувашей³⁴ [9], в то время как у мордвы Солтан керемет – младший сын или творение верховного божества³⁵. Кроме того, высокий и положительный статус Солтан-Керемета подчеркивался тем, что он назывался еще Мастором-Кирди, то есть миродержателем, управляющим вещественным миром, который противопоставлялся духовному, небесному миру³⁶.

У восточных мари Султан керемет и Курык Вуй Мырза Султан керемет (чьи святилища располагаются на правом берегу р. Белой – Мишкинский, Калтасинский р-ны РБ) считаются старшими братьями Ёкүдö/Ўкыдö керемета (его святилище находится на левом берегу р. Белой – Бирский р-н РБ)³⁷ [4].

Ю. А. Калиев отметил, что Султан керемет занимал «особое место» среди общественных кереметов у мари. В частности, им были выделены: Кугу султан төра (Великий господин Султан), Ак султан (Белый султан), Ак султанын йолташыже (Товарищ Ак султана), Сак султан, Игече султан (Султан погоды), Марий султан керемет (Марийский царский керемет). Мари, жившим по берегам р. Танып, были знакомы еще Вашке кучо султан (букв. «Быстро лови, султан»), Ян султан и Султан мырза³⁸. Т. Л. Молотова отметила, что Сак Султан керемету, Игын Султан керемету, Куэ тун керемету, Кайык керемету и другим поклонялись в округе с. Старобазаново, а Ер Султан керемету в д. Бахтыбаево (Бирский р-н РБ) [5].

³⁰ Никольский Н.В. Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII века, о чувашах. Казань: Типо-литография Казанского университета; 1906. С. 20–21.

³¹ Путешествуя по Российской империи по делам торговым, посольским, академическим... Т. 2. С. 357–358.

³² Милькович К. О чувашах: Этнографический очерк неизвестного автора XVIII столетия. С. 21.

³³ Paasonen H. Tscheremissische texte. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura; 1939. S. 213.

³⁴ Там же.

³⁵ Петрухин В.Я. Финно-угорская мифология: по следам «Калевалы». М.: Эксмо, Яуза: Институт славяноведения РАН; 2024. С. 282–283, 318.

³⁶ Мельников П.И. Полное собрание сочинений П. И. Мельникова (Андрея Печерского). Т. 12. Очерки мордвы и др. СПб.; М.: Издание товарищества М. О. Вольф; 1898. С. 51.

³⁷ Вопреки приводимой П. С. Голубкиным и А. А. Изилиевым этимологии, данный теоним проблемно возводить к «у кудо», что буквально означает «новый двор» (или личному имени Акуди, как у Т. Л. Молотовой). Ёкүдö здесь крик какой-то лесной птицы. ПМА. Зайнетдинов Р. З., 2024.

³⁸ Калиев Ю.А. Мифы марийского народа. С. 398.

Ю. Васимов считал, что теоним «Султан» никогда не указывал на старшинство и был образован не от титула владыки, а от личного имени Султан³⁹. С этим, на наш взгляд, можно согласиться лишь частично, учитывая то, что предикат «султан» часто относится к очень близким, но все же разным (не только территориально, но и статусно) культурам.

Вероятнее всего, Султан (Кога)/керемет (кугыза, ирзам, хузя) выступал одновременно подчиненным небесному божеству земным обожествленным героем, предком-родоначальником, а также главой более низкой иерархии духов (средних и младших кереметей), в которую входили уже упомянутые Кайык керемет, Ёкүдө керемет, Пүнчө Султан керемет, Курык Вуй Мырза керемет, Ак султанын йолташыже керемет и др. Среди подчиненных кереметов явно выделяются те, чьи теонимы имеют зооморфное (орнитоподобное) или растительное происхождение, вероятно, в конечном счете восходя к отмеченному В. Е. Владыкиным финно-угорскому культу почитания дикого природного пространства⁴⁰ [4].

Устройство святилищ Султан керемета. Согласно изысканиям Х. Паасонена и У. Харвы, еще на рубеже XIX–XX вв. некоторые обряды (например, у нижегородской мордвы), посвященные Султан керемету, происходили в находившейся в святилище специальной культовой постройке, где были жертвенный стол, двери⁴¹ [1]. При этом моление и собственно жертвоприношение осуществлялось, как правило, у подножья дерева в роще или за ее оградой [1]. Возможно, что Н. Филоненко, упоминавший о керемете, окруженном оградой из трех ворот у мари Чураевской волости Бирского уезда Уфимской губернии, имел в виду именно Султан керемет между с. Старосухоязово и д. Тынбаево⁴². Судя по опубликованной Т. Л. Молотовой фотографии 2008 г. и по описанию самой исследовательницы, святилище Сак Султан керемет возле д. Акуди находилось на пригорке, окруженном пряслом [5]. На связь с озером указывает название «Ер Султан керемет» д. Бахтыбаево (Бирский р-н РБ) [5].

И. Г. Георги отмечал, что культовые объекты, посвященные у удмуртов Салтан Дису (Салтан зечу), находились на возвышенностях, в лиственных рощах⁴³. По П. С. Голубкину, в Султан керемете росли три огромные старые березы⁴⁴. В. М. Васильев отметил существование у восточных мари Пүнчө Султан кэрэмэта (букв. «Соснового Султан керемета»)⁴⁵. Несмотря на отсутствие в настоящее время в Султан керемете возле с. Большесухоязово дубов, иногда эту рощу, располагающуюся на высоком правом берегу р. Кынгыр, называют «Сурт тумер» (букв. «дубняк Сурт»)⁴⁶. В Сак Султан керемете возле д. Акуди «когда-то росли липы» [5]. Как уже отмечалось выше, моление Султан Керемедь у мордвы в д. Телятниково Саратовской губернии происходило возле священного дуба⁴⁷.

По К. С. Мильковичу, чувашское святилище Вылчи ирзаму находилось в лесу, на берегу озера⁴⁸.

³⁹ Васимов Ю. Марийцы северной Башкирии. Между быстрым Таныпом и Уфимкой. Т. 1. Йошкар-Ола: ООО «Газета “Марий Эл”»; 2018. С. 197.

⁴⁰ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. С. 206–207.

⁴¹ Paasonen H. Tscheremissische texte. S. 213.

⁴² Атела-Султан он – Керемет ото – мари калыкын историй да чон поянык рүдер = Атела-Султан он – Керемет ото – центр марийской истории и духовного наследия. Отв. за вып. С. С. Новиков. 2013. С. 3–15.

⁴³ Путешествуя по Российской империи по делам торговым, посольским, академическим... Т. 2. С. 29.

⁴⁴ Голубкин П.С. Тайна «Султан-Керемета» (краткий историко-этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований восточных марийцев). С. 11.

⁴⁵ Васильев В.М. Материалы для изучения верований и обрядов народа марий. С. 27.

⁴⁶ Марийская священная роща Султан-Керемет, деревня Тынбаево. Марийцы Республики Башкортостан 10 августа 2013 г. провели моление в общемарийской священной роще Султан-Керемет [Электронный ресурс]. URL: clck.ru/3SVfK5 (дата обращения: 15.08.2013).

⁴⁷ Narva U. Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. S. 306–307.

⁴⁸ Никольский Н.В. Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII века, о чувашах. С. 23.

Летом 2023 г. автору статьи удалось побывать в Султан керемете Мишкинского р-на РБ. «Памятный камень» находился в левой, свободной от деревьев половине огороженного святилища (рис. 1). Правую часть сакрального локуса занимали места для двух жертвенных кострищ. Первое из них было выложено диким камнем, второе – кирпичом. В роще имелись скамейки, столики, сооружение для крепления жертвенных свечей, а также рукомойник с полотенцем. Одно дерево, совсем старое, упало, но его ствол из Султан керемета не выносился. Вдоль ограды росли взрослые полувековые березы (рис. 2).

Характер и порядок жертвоприношений Султан керемету. В 1770-х гг. И. Г. Георги записал, что удмуртами особенно почитались кереметы, посвященные Салтан Дису (Салтан зечу)⁴⁹. В жертву Самлак Дису (Салтан зечу) жрецом приносились рыжий жеребец или белая овца с просьбой избавить от болезни, ниспослать богатство, здоровье⁵⁰. По данным Х. Паасонена, в жертву Султан керемету в священной роще возле с. Большесухоязово один раз в год резали красного быка, собираясь всей волостью после праздника кўсö, то есть примерно в июле. Менее почитаемы были Кыйык керемет и Шкена ончымо керемет, которым в жертву приносили раз в три года белого барана и утку⁵¹. Утку возлагали в жертву Султан Ахмету (Торкану, Ямышу) и камские мари⁵².

Согласно свидетельству А. А. Изильева, в 1914 г. во время проводов мужчин в армию в жертву Султан керемету был зарезан красный бык. При этом моления проводились отдельно жителями разных деревень. Впоследствии такие дорогие жертвы, как бык, не фиксировались⁵³. Как уже отмечалось выше, в советское время Султан керемету могли пожертвовать красного жеребца. Считалось, что таким образом Султан Он получает свежего коня вместо старого⁵⁴.



Р и с. 1. «Памятный камень» в Султан керемете. Автор изображения А. С. Иликаев, 2023 г.

F i g. 1. “Commemorative Stone” at Sultan Keremet. Image by A. S. Ilikaev, 2023



Р и с. 2. Кострище в Султан керемете. Автор изображения А. С. Иликаев, 2023 г.

F i g. 2. The fire pit at Sultan Keremet. Image by A. S. Ilikaev, 2023

⁴⁹ Путешествия по Российской империи по делам торговым, посольским, академическим... Т. 2. С. 29.

⁵⁰ Там же. С. 29–30.

⁵¹ Paasonen H. Tscheremissische texte. S. 213–214.

⁵² Марийский фольклор: мифы, легенды, предания. С. 109.

⁵³ Изильев А.А. Большой Сухояз: Очерки по истории деревень сельского поселения Большесухоязовский сельсовет Мишкинского района Республики Башкортостан. С. 316.

⁵⁴ Там же. С. 316–317.

Еще в середине 1970-х – первой половине 1980-х гг. исследователь П. С. Голубкин отмечал особую роль святилища Султан керемет в жизни верующих мари Мишкинского р-на РБ. Ученый отметил, что мари и в советское время продолжали моления возле д. Акуди Бирского р-на, поклоняясь Укудо паваю («дяде Акуди / Нового двора»), который, по их мнению, выступал «младшим братом» Султан керемета. Однако Укудо павай (точнее Ёкүдө/Ёкүдө павай – *Авт.*) мог принять паломника только после того, как тот отдал должное Султан керемету возле с. Большесухозово⁵⁵. По описанию П. С. Голубкина, в Султан керемете практически постоянно горел костер, приносились жертвы божеству. Иногда после завершения молитв и ритуальных трапез шкуры животных (баранов, быков) развешивались по сучьям деревьев; под самими деревьями горели свечи, складывались деньги⁵⁶. Самодельные свечи также зажигались во время молений Сак Султан керемету в 2008 г., при этом монеты складывались под скатерть в П-образном алтаре-шелыке, обращенном на восток [5]. Молитвы Султан керемету читал карт-молла, встав лицом на восход, с караваем на белом полотенце⁵⁷. Как отмечает Г. Е. Шкалина, и в настоящее время в жертву Султану бросают деньги, проезжая на машинах мимо священной рощи Султан Керемет ото [10].

И. Е. Карпунин, сообщая о Султан керемете, писал, что в березовой роще «округлой формы», по мнению местных жителей, проживали Кугу Юмо и Султан Керемет⁵⁸. Посередине рощи росла священная береза с дуплом, в которое бросали «серебряные деньги». При этом страдающие болезнями посетители вешали на березу свои свадебные полотенца [2].

В 2012–2013 гг. уроженцем д. Тынбаево С. С. Новиковым был осуществлен сбор пожертвований для обустройства урочища Султан керемет. В частности, была расчищена территория, возведены железные ограды с воротами и «памятный камень», символизирующий объединение различных марийских территориальных групп вокруг «мирового яйца» и «мирового столпа»⁵⁹. Данная акция вызвала неоднозначную реакцию у местных верующих. Например, житель с. Большесухозово А. А. Изилиев посчитал ее осквернением святыни. По его мнению, «груда камней, которая должна была символизировать утиное яйцо», с прикрепленной к ней табличкой «выдуманному персонажу Атело Султану» являлась чистым проявлением индивидуального мифотворчества⁶⁰. Тем не менее такие исследователи как А. И. Михеева и Ю. А. Перевозчиков отметили, что традиционные нормы обычного права позволили сохранить обычай функционирования культового места со всеми обрядами и ограничениями [6].

Г. Ю. Устьянцев, Д. Ю. Ефремова, Т. Л. Серебренникова, предлагая классификацию марийских священных объектов, относят Султан керемет к типу меморативных мест «почитания богатырей-героев». При этом, исходя из концепции сакрального пространства, они отмечают, что в последние десятилетия получила распространение практика конструирования меморативных объектов, когда отдельными группами верующих устанавливаются памятники мифологическим персонажам, что абсо-

⁵⁵ Голубкин П.С. Тайна «Султан-Керемета» (краткий историко-этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований восточных марийцев). С. 28–29.

⁵⁶ Там же. С. 11.

⁵⁷ Там же. С. 25.

⁵⁸ По мнению местных жителей, «категорически нельзя смешивать культы Куго-Юмо и Султан керемета. Последний не бог (юмо) вовсе. Султан керемету запрещено молиться до или во время күсö». ПМА. Изилиев А. А., 2024.

⁵⁹ ПМА, 2023. Новиков С. С.; Марийская священная роща Султан-Керемет, деревня Тынбаево. Марийцы Республики Башкортостан 10 августа 2013 г. провели моление в общемарийской священной роще Султан-Керемет [Электронный ресурс]. URL: clck.ru/3SVfK5 (дата обращения: 15.08.2013).

⁶⁰ Изилиев А.А. Большой Сухозя: Очерки по истории деревень сельского поселения Большесухозовский сельсовет Мишкинского района Республики Башкортостан. С. 293–294.



лютно нехарактерно для марийской этнической традиции [8]. По нашему мнению, реновация Султан керемета в Мишкинском р-не РБ в 2012–2013 гг. в этом смысле не является уникальным явлением. Она вписывается в общую тенденцию попыток отдельных религиозных активистов и представителей национальной интеллигенции приспособить культ дикой природной рощи к запросам современного социума, в котором являются актуальными вопросы национального возрождения.

В марте 2023 г. Султан керемет посетили исследователи во главе с Г. Ю. Устьянцевым. Ими было зафиксировано следующее: местные жители считают, что Султана нельзя беспокоить по мелочам, как и Чумбылата, также не следует в рощу ходить одному и чаще чем раз в год. Султан керемет необходимо посещать исключительно всем миром и просить сообща, поскольку божество является всеобщим. Если оно даст кому-то блага в индивидуальном порядке, то потом может не предоставить другим [8].

Характерной особенностью мордовских молений Султан керемету было то, что в молитве содержалось обращение и к богине (Солтан Азораве, Керемет Азораве). У Султан керемета и Солтан Азоравы просили доброго урожая, прибавления домашнего скота, защиты для семьи. На тесную связь между этими божествами указывает отмеченный У. Харвой обычай целования нарисованной на песке свечи во время судов в рамках народного обычного права⁶¹.

Заслуживает внимания описание моления Султан керемету, которое устраивалось пензенской мордвой. Это моление осуществляли после завершения работ в поле осенью на растущую луну. К молению готовили пуре (брагу), а в качестве жертвы использовали быка с пятном на боку. Молящиеся обращались к Шкаю и Солтай атя Керемеду, прося у последнего здоровья, дождя, солнца, преумножения скота и членов семьи⁶².

Согласно изысканиям Р. Р. Садикова, закамские удмурты знали божеств Луда, Sultan det' и Kastjan [7]. Исследователи отмечают, что в честь Султан керемета у удмуртов и мари отмечался определенный «кереметный праздник» (керемет нуаль). В основном он проводился после окончания жатвы (в начале августа)⁶³, а также в июле после күсö (у мари)⁶⁴ [5], осенью (у мордвы)⁶⁵. По обобщенным Н. Ф. Мокшиным данным, моления Султан керемету у мордвы могли происходить: в первое воскресенье сентября на новолуние, на Покров день (14 октября по новому стилю), на Масленицу (в период с февраля по март), весной после Пасхи (в апреле – мае), на Петров день (12 июля по новому стилю) и в субботу после окончания Троицы (на 50-й день после Пасхи, в основном в июне)⁶⁶. Поскольку молитвы Султан керемету у мари и удмуртов приходились строго на летне-осенний период, проведение таких у мордвы после Пасхи, Троицы, на Петров день, на наш взгляд, можно трактовать как результат воздействия православной религии. При этом, по П. С. Голубкину, Султан керемету мари могли молиться в любой день по мере необходимости, кроме вторника, среды и субботы⁶⁷. Л. Лаулайнен также указывает в качестве запретного дня вторник⁶⁸. Т. Л. Мологова считает благоприятными днями для моления Сак Султан керемету четверг, пятницу, воскресенье [5]. У мордвы запретных дней не обнаружено – вероятно, предпочтительным для моления, как и у мари, под влиянием православной традиции являлось воскресенье⁶⁹.

⁶¹ Harva U. Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. S. 315–316.

⁶² Там же. С. 306–307.

⁶³ Путешествуя по Российской империи по делам торговым, посольским, академическим... Т. 2. С. 29–30; Марийская священная роща Султан-Керемет, деревня Тынбаево. Марийцы Республики Башкортостан 10 августа 2013 г. провели моление в общемарийской священной роще Султан-Керемет [Электронный ресурс]. URL: clck.ru/3SVfei (дата обращения: 15.08.2013).

⁶⁴ Sebeok T.A., Ingemann F.J. Studies in Cheremis: The Supernatural. P. 104; Harva U. Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. S. 305.

⁶⁵ Путешествуя по Российской империи по делам торговым, посольским, академическим... Т. 2. С. 29–30.

⁶⁶ Шеянова И.И. Кереметь, Керемет. С. 216–218.

⁶⁷ Голубкин П.С. Тайна «Султан-Керемета» (краткий историко-этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований восточных марийцев). С. 22–23.

⁶⁸ Laulajainen L. Marilaiset: laulun ja uhritulien kansa. S. 44.

⁶⁹ Шеянова И.И. Кереметь, Керемет. С. 216–218.

У мари, согласно утверждению жрецов Егоша Ермолаева и Сагета चुчи из с. Большесухоязово, моления Султан керемету проводились после полнолуния на стареющую (убывающую) луну⁷⁰. У мордвы, напротив, моления Султан керемету всегда были на новолуние⁷¹. Довольно необычным представляется у одной из групп мордвы ночное моление Султан керемету после уборки урожая⁷².

Мари жертвовали Султан керемету рыжего бычка⁷³, а также гуся, утку⁷⁴, черного барана, каравай, соль, пресную медовуху, квас⁷⁵. По свидетельству И. Е. Карпухина, для Султан керемета мари закалывали намеченное с рождения животное белой масти без малейшего черного пятнышка [4]. Сак Султан керемету жертвовали кусочки вареного мяса, блины, пресные караваи, квас, медовую воду, монеты [5]. Мордва жертвовала Султан керемету хлеб, брагу, быков, жеребят с белым пятном на боку, гусей, пшеничный или гречневый суп, соль⁷⁶.

Шкуры жертв мари развешивали на сучьях деревьев⁷⁷, а кости сжигали в огне, мясо, сваренное на костре с липовыми дровами, съедали сами, запивая исключительно квасом [5]. Мордва укутывала шкурами жертвенных животных дерево, произрастающее возле керемети, также использовала их для заворачивания свечей. Кости жертвенных животных бросались в реку, а мясо закапывалось под жертвенным вязом или съедалось собаками⁷⁸. Собственно Султан керемету предназначалось подношение в виде серебряных денег, которые опускали в расщелину священной березы [2]. Удмурты, как и другие народы Урало-Поволжья, прежде всего жертвовали Султан керемету различный скот [3]. По полевым материалам Р. Р. Садикова, удмурты с. Большой Качак (Калтасинский р-н РБ) оставляли серебряные деньги Луду-Керемету, ожидая излечения [7]. У Харва указывал, что жертвы кереметам в Бирском уезде Уфимской губернии имели место в вечернее время [1]. Важно замечание П. М. Богаевского о том, что жертвы Кереметю-Луду малмыжские удмурты приносили около Петрова дня, когда обычно справляются свадьбы⁷⁹.

Основные сюжеты преданий о Султан керемете. Султан Ахмет (Торкан, Ямыш) у камских мари при жизни считался мудрым советчиком, он дал людям первые законы. Впоследствии его похоронили в сидячем положении вместе с седлом и конем⁸⁰.

Согласно краткому пересказу предания восточных мари, приведенному П. С. Голубкиным, Султан когда-то жил возле с. Большесухоязово. Он был кузнецом исполнинской силы и служил защитой соплеменникам. После его кончины люди уверовали в то, что он станет оказывать помощь им и после смерти. Вероятно, Султан керемет получил свое имя от имени Султана Сухоязова – основателя с. Большесухоязово⁸¹.

А. Я. Яныбаевой, школьной учительнице из с. Большесухоязово, удалось зафиксировать легенду о Султане, «шатры которого стояли на месте, где сейчас расположена роща... Султан всячески покровительствовал марийцам и выделил [людям] часть своих вотчинных земель, а в благодарность за это марийцы начали молиться духу Султана и первых предков, которые договорились с ним»⁸².

⁷⁰ ПМА, 2024. Камилянов В.А. Однако, по материалам Т. Л. Молотовой, моления Сак Султан керемету проводили на растущую луну (в новолуние).

⁷¹ Шеянова И.И. Кереметь, Керемет. С. 216–218.

⁷² Harva U. Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. S. 305.

⁷³ Sebeok T.A., Ingemann F.J. Studies in Cheremis: The Supernatural. P. 104.

⁷⁴ Голубкин П.С. Тайна «Султан-Керемета» (краткий историко-этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований восточных марийцев). С. 25–27.

⁷⁵ Атела-Султан он – Керемет ото – мари калыкын историй да чон поянык рүдер. С. 25.

⁷⁶ Harva U. Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. S. 304–305.

⁷⁷ Голубкин П.С. Тайна «Султан-Керемета» (краткий историко-этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований восточных марийцев). С. 25.

⁷⁸ Harva U. Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. S. 304–307.

⁷⁹ Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков. С. 158.

⁸⁰ Марийский фольклор: мифы, легенды, предания. С. 109–110.

⁸¹ Голубкин П.С. Тайна «Султан-Керемета» (краткий историко-этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований восточных марийцев). С. 25.

⁸² Излияев А.А. Большой Сухояз: Очерки по истории деревень сельского поселения Большесухоязовский сельсовет Мишкинского района Республики Башкортостан. С. 71.

К Султан керемету возводили свое происхождение жители д. Большесухоязово: Сагет чучий, Султан Изывай, Ю. А. Адрашев, карт из д. Сосновка, внук Адырши Адраша. Согласно поступившей нашему информанту В. А. Камилянову от Ю. А. Адрашева рукописной записи легенды (запись 1994 г.), «Султанын чын лўмжѳ Тойбулат улмаш. Тудо пеш чолга да чулым ен лийын. Эл мучко шуко ужын-колын коштын. Коштын ситаренат, мѳнгѳ пѳртылын...» («Султаном когда-то называли Тойбулата. Он был очень бойкий и деятельный. По всей стране много ходил-видел. Находившись, назад вернулся...»). Далее в предании рассказывается о том, как Тойбулат по дороге, миновав с. Большесухоязово, основал кузницу, завел мельницу. После этого люди в благодарность прозвали его Султаном. Когда же на народ напали враги с востока, Султан, объяснив им, как победить, сам пал в сражении. После этого мари начали каждый год поминать Султана⁸³.

По материалам С. С. Новикова, Султан был потомком богатыря Идена, память о котором сохранялась у жителей дд. Тынбаево и Кульчубаево. Родоначальники упомянутых деревень, Тынбай и Кульчыбай, были сыновьями некоего бая, считавшего себя ханом. Возмужав, они ушли от него на восток, где обосновались на берегу большой белой реки. Там у Тынбая родился сын Атела, получивший впоследствии второе имя – Султан. Атела Султан возглавил борьбу против врагов, в то время как его жена Малика воодушевляла женщин выходить из леса на бой с захватчиками⁸⁴.

А. А. Изилиев отмечает, что включение Тынбая в легенду о Султан керемете произошло достаточно поздно, так как среди детей Тынбая персонаж Атела Султан не известен⁸⁵.

Как указывает М. О. Гардер, говоря о специфике «коллективной памяти», «редактируемость» текстов фольклора в этнических группах – признанный факт. Зачастую речь идет не о передаче «исторически подлинной последовательности событий», а о фиксации актуальной для носителей традиции информации [11]. Таким образом, по нашему мнению, включение легенды о Тынбае в состав легенды о Султан керемете могло произойти как отражение стремления части жителей д. Тынбаево к реновации Султан керемета.

Значительно отличается от марийских легенд о Султан керемете мордовское предание о Солтан-Керемете в изложении П. И. Мельникова. Согласно этому преданию, Солтан-Керемет был сотворен верховным богом Шкаем вместо непокорного Шайтана и таким образом оказался сыном и помощником небесного владыки. От союза Солтан-Керемета и Азоравы произошел целый ряд богинь, включая матерей воды и леса – Вираву и Ведяву⁸⁶.

Развернутые легенды о Султан керемете у удмуртов и чувашей нам не известны. Тем не менее, по Л. А. Таймасову, чувашки до сих пор почитают образ главного чувашского керемета Вылем хузя⁸⁷ (ср. мар. Вўд оза, Ер оза «хозяин воды/озера») – йомзи и абыза, покровителя, защитника и прорицателя булгар до монголо-татарского нашествия. Вылем хузя были известны тайны природы. И христиане, и мусульмане считали его пророком и защитником несправедливо обиженных. В настоящее время существует «могила» покровителя чувашского народа Вылем хузя на Черной горе в Суварском городище (рядом с д. Кузнечиха, Республика Татарстан), являющаяся местом общенационального поклонения⁸⁸. При этом она существует в явном отрыве

⁸³ ПМА, 2024. Камилянов В. А. Перевод на русский язык представленного марийского текста рукописи принадлежит автору статьи.

⁸⁴ ЭрВел Семен (Новиков С.С.) Восточные марийцы. Философия, история, люди. Йошкар-Ола: ГУП «Газета “Марий Эл”»; 2007. Т. 5. С. 138–149.

⁸⁵ Изилиев А.А. Большой Сухояз: Очерки по истории деревень сельского поселения Большесухоязовский сельсовет Мишкинского района Республики Башкортостан. С. 71–72, 293–294.

⁸⁶ Мельников П.И. Полное собрание сочинений П. И. Мельникова (Андрея Печерского). С. 51.

⁸⁷ Устное сообщение Л. А. Таймасова автору.

⁸⁸ Валем-хозя. Чувашский народный сайт [Электронный ресурс]. URL: clck.ru/3SVgax (дата обращения: 15.07.2025); Отрыванов С. Путешествие в прошлое. URL: <https://in.minsk.by/22507.html> (дата обращения: 15.07.2025).

от зафиксированного еще К. С. Мильковичем святилища Вылем ирзама около д. Выла (Были) в Чувашской Республике (см. чув. Балымырь, таг. Мәлем-хужа у Р. Г. Ахметьянова). Возможно, что объект в Суварском городище стал результатом мифологизации исторического прошлого представителями национальной интеллигенции.

В целом сюжеты легенд о Султан керемете объединяет вера в благотворительную силу предка-родоначальника. Различие состоит лишь в том, что у мари и мордвы образ сохранил во многом мифологический характер, по всей видимости, восходя к представлениям о культурных героях и богах. Так, характерно, что сюжет о Султан керемете в рукописи Ю. А. Адрашева даже в деталях повторяет предание о богатыре-родоначальнике Кугураке, который, придя к мари, стал первым ковать для них различные железные орудия⁸⁹. Мотив изобретателя и строителя мельницы встречается в легенде о рогатом князе Тукан-Шуре⁹⁰. Последняя параллель интересна еще и тем, что у шурминских (вятских) мари Султан керемет был связан с родом Акмазика, победителя Тукан-Шура. Когда он ездил в гости к Курык кугу ен («Великому горному человеку»), валился лес⁹¹. Марийский Султан Ахмет и чувашский Вылем хузя ближе к образам идеализированных воинов, мудрецов и святых. Возможно, что представления о них сформировались в эпоху распространения ислама в Болгарии и Казанском ханстве.

Функции Султан керемета. Основной функцией Султан керемета было излечение страждущих⁹². Достаточно четко у восточных мари до сих пор прослеживается функция Султан керемета (Султан төра) как судьи, надзирателя, хранителя норм поведения, источника счастливой жизни, защитника от сглаза, источника плодородия, охранителя рыбы, диких птиц, зверей⁹³, покровителя призванных в армию юношей [5]. Так, в настоящее время обращаясь к Светлому Великому Богу-Судье или Керемет поро шўлыш (доброму духу Керемету), молящиеся просят прощение за свое недостойное поведение, умоляют отвести от стад разные опасности (ямы, ветхие мосты, траву), выражают желание, чтобы Султан керемет помог «всем худым стать тучными, яловым и нестельным – суягными и стельными...»⁹⁴.

Возможно, что в прошлом у мари Султан керемет выступал покровителем свадеб, деторождения. Именно об этом свидетельствует наблюдение И. Е. Карпухина о том, что для излечения от недугов мари вешали на березу свою половину свадебного полотенца, прося выздоровления [2]. По материалам А. А. Изилиева, в советское время в Султан керемете часто проводили моление против засухи⁹⁵. Султан Ахмету (Торкану, Ямышу) камские мари молились, чтобы уберечься от града⁹⁶.

Ю. А. Калиев приводит данные о том, что Султан кереметы воспринимались как «тупынь кереметы» (букв. «изначальные кереметы»). Они следили за порядком, осуществляли суд, обеспечивали справедливость между людьми. Но в случае клеветы на невинного могли направить проклятие обратно истцу⁹⁷.

По материалам Л. С. Тойдыбековой, мари обращались к Султан керемету с просьбой послать им добро, мир, согласие, здоровье, счастье, хлеб. При этом Султан требовал подношения в виде веток, собранных с 19 разных деревьев. Иногда обряд могли исполнить и дома. Для этого зажигали огонь в печи, бросали туда муку, читали

⁸⁹ Ситников К.И. Словарь марийской мифологии. Т. 1: Боги, духи, герои. С. 65.

⁹⁰ Муравьева Т.В. Чудь начудила да меря намерила. История и обычаи финно-угров. М.: Вече; 2021. С. 389.

⁹¹ Марийский фольклор: мифы, легенды, предания. С. 110–111.

⁹² Голубкин П.С. Тайна «Султан-Керемета» (краткий историко-этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований восточных марийцев). С. 28–29.

⁹³ Агела-Султан он – Керемет ото – мари калыкын историй да чон поялык рўдер. С. 24–25.

⁹⁴ Там же. С. 24.

⁹⁵ Изилиев А.А. Большой Сухояз: Очерки по истории деревень сельского поселения Большесухоязовский сельсовет Мишкинского района Республики Башкортостан. С. 316.

⁹⁶ Марийский фольклор: мифы, легенды, предания. С. 109.

⁹⁷ Калиев Ю.А. Мифы марийского народа. С. 398.



молитвы с просьбой защитить от болезней. Обычай жертвования веток объяснялся тем, что у Султан керемета имелась родня из 19 семей. Прохожие могли бросать Султан керемету монеты с просьбой помогать в пути⁹⁸.

В настоящее время Султан керемет между с. Большесухоязово и д. Тынбаево продолжает играть важную роль в поддержании и даже отчасти консервации реликтов семейно-родовой организации у восточных мари. Так, в сентябре 2025 г. было запланировано моление паломников из Москвы с целью излечения от болезни одного из членов семьи. При этом на обряде должны были присутствовать исключительно родственники⁹⁹.

Несмотря на то, что проведенная в 2012–2013 гг. реновация святилища, как полагает А. А. Изилиев, оттолкнула часть верующих от Султан керемета и дискредитировала процесс возрождения марийской этнической религии¹⁰⁰, по нашему мнению, можно говорить о благотворном влиянии данной меры для сохранения сакрального локуса, регулирования норм поведения в нем. В целом, по наблюдениям А. А. Изилиева, активность местных жителей из с. Большесухоязово, д. Сосновки, д. Тынбаево и других населенных пунктов свидетельствует о том, что Султан керемет наряду с ближайшими священными рощами становится важной частью своеобразного религиозного центра¹⁰¹.

По нашему мнению, все новые вышеуказанные функции Султан керемета служат делу возрождения духовной культуры восточных мари, помогают поддерживать национальную идентичность данной этно-территориальной группы.

Функции Солтан-Керемета у мордвы были сходны с марийскими. Из анализа молитвы, обращенной к мордовскому божеству, очевидно, что Солтан-Керемет выступал как хранитель земного порядка, блюститель норм обычного народного права, которому известны истинные поступки людей, справедливый каратель преступников. При этом мордва молилась одновременно супруге Солтан-Керемета – Азораве: «Поэтому мы обращаемся к вам. Разберитесь сами, кто из них лжет! Накажите сами виновного!»¹⁰². Как и у мари, у мордвы Солтан керемет выступал кормильцем, источником здоровья, благополучия, посылал дождь, солнце, преумножал скот¹⁰³. При этом функция покровителя свадеб у него была выражена яснее. Так, на Солтан керемета и Азораву возлагали свои надежды родители невесты, благословляя ее перед уходом в дом жениха¹⁰⁴.

В настоящее время традиция почитания Султан керемета у мордвы нам не известна. Однако, по сообщению информанта, супруги из д. Сосновка еще в 1940-х гг. ходили молиться в Султан керемет между д. Тынбаево и с. Большесухоязово¹⁰⁵.

По материалам Р. Р. Садикова, в 2024 г. удмурты на молениях в д. Старокальмиярово Татышлинского р-на РБ к Зеч Солтону обращались, чтобы отвести стихийные бедствия, болезни¹⁰⁶. Кроме того, функции удмуртского Султан керемета (Султан зеч) и чувашского Вылчыры ирзам (Султан ирзам) возможно реконструировать по аналогии с функциями типологически близких персонажей. Так, Кереметь-Луд и Акташ Луд характеризовались прежде всего способностью к излечению от болезней, наказанию за непочтительное отношение [7]. Чувашским кереметям, очевидно, молились, чтобы те избавили от болезней и несчастий¹⁰⁷.

⁹⁸ Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология: Этнографический справочник. С. 208.

⁹⁹ Устное сообщение А. А. Изилиева автору.

¹⁰⁰ Изилиев А.А. Большой Сухояз: Очерки по истории деревень сельского поселения Большесухоязовский сельсовет Мишкинского района Республики Башкортостан. С. 66.

¹⁰¹ Там же. С. 293–294.

¹⁰² Harva U. Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. S. 315–316.

¹⁰³ Там же. С. 315–316.

¹⁰⁴ Шеянова И.И. Кереметь, Керемет. С. 217.

¹⁰⁵ ПМА, 2024. Изилиев А. А.

¹⁰⁶ Устное сообщение Р. Р. Садикова автору.

¹⁰⁷ Никольский Н.В. Этнографический очерк Мильковича, писателя конца XVIII века, о чувашах. С. 20–21.

Заключение

Анализ литературы и содержащихся в ней различных точек зрения на культ Султан керемета выявил наличие разных объяснений данного религиозно-культурного феномена: исламское заимствование, финно-угорский и синкретический культ. При этом обнаружился недостаток общей концепции указанного религиозно-культурного феномена, которая бы наиболее непротиворечиво объясняла его специфические черты, описанные исследователями.

В ходе структурно-функционального разбора содержания культа было выяснено, что общими чертами в культе Султан керемета у мари, мордвы, удмуртов и чувашей выступали: арабо-исламский теоним (араб. карамат «чудо» + султан «владыка»), время первой фиксации традиции (1770-е гг.), ареал бытования культового образа (Среднее Поволжье, Прикамье, Приуралье), принадлежность его к разряду «главных кереметов» – защитников общественных норм, покровителей деторождения, здоровья (иногда у мари, мордвы и, возможно, удмуртов – устроителя/покровителя свадеб, браков).

Схожими были устройство священных рощ (наличие оград и строений), характер жертв (в основном скот с отметинами или без отметок, деньги), порядок молений (сначала старшему из Султанов, затем младшим), расположение рощ на возвышенных местах, состав священных деревьев из лиственных пород – дубы, березы (реже хвойные – сосны), а также время проведения молений (в летне-осенний период).

Различия состояли во времени моления, сезоне, а также связи с воздействием православного календаря (например, у мордвы и мари).

Сюжеты легенд о Султан керемете объединяет мотив благотельной силы предка-родоначальника. Различие состоит лишь в том, что у мари и мордвы в некоторых случаях образ сохранил во многом мифологический характер, по всей видимости, восходя к представлениям о культурных героях и богах.

Традиционные функции Султан керемета были сходными у разных этнотерриториальных групп и заключались в излечении больных, надзоре над соблюдением норм поведения, обеспечении плодородия, ниспослании жизненной удачи, покровительстве брачующимся, а также юношам, отправляющимся в армию и др. Спецификой мариийского Султан керемета следует признать его функцию охранителя рыб, диких зверей и птиц.

После проведенной реновации Султан керемета в 2012–2013 гг., по нашему мнению, можно говорить о расширении его функций. Данная религиозно-культурная традиция стала играть важную роль в поддержании социальной структуры у восточных мари. Проведение обрядов в священной роще с целью излечения позволило сохранить реликты семейно-родовых отношений. Возведение железной ограды способствовало сохранению сакрального локуса, регулированию норм поведения в нем. Активность местных жителей из с. Большесухоязово, д. Тынбаево, а также посещение Султан керемета мари из разных регионов России помогло поддержать этническую идентичность восточномариийской этнотерриториальной группы.

Рассмотренная традиция, сохраняя в основе сложный сплав местных этнических верований (культ предков-родоначальников и культурных героев, почитание дикого природного пространства в форме «птичьих» и «растительных» кереметов), а также элементов ислама (теоним, упоминание в легенде о баях и ханах) и христианства (воскресные моления у мари и мордвы), остается подверженной влиянию процессов мифотворчества со стороны представителей национальной интеллигенции (конструирование нехарактерных для традиционной этнической религии памятников, «редактирование» легенды о Султан керемете и др.).

Комплексное исследование культа Султан керемета, проведенное на большом историографическом и этнографическом материале, с введением в науку ряда новых материалов, позволило аргументированно обосновать положение о том, что данный

религиозно-культурный феномен представляет собой сложный финно-угорский культ природного духа и божества-покровителя, в особенности у чувашей, соединившийся с болгаро-исламским культом святых.

Исследование может быть продолжено в историко-генетическом ключе для более детального выяснения происхождения и эволюции образа Султан керемета, в том числе в форме анализа различных марийских легенд о Султан керемете.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Харва (Хольмберг) У. Верования и мифология народов Северной Евразии. Пер. с англ. Т. Г. Миннияхметова, И. В. Кучумов. М.: Castalia; 2022. 354 с.
2. Карпухин И.Е. Свадьбы в Башкортостане на стыке тысячелетий: (состояние, поэтика, межэтнические контакты): моногр. Уфа: Китап; 2020. 542 с. <https://elibrary.ru/item.asp?id=19735031>
3. Таймасов Л.А. Этноконфессиональная ситуация в Казанской губернии накануне буржуазных реформ. В: Новая волна в изучении этнополитической истории Волго-Уральского района: сб. статей. Sapporo: Hokkaido Univ.; 2003. С. 106–136.
4. Иликаев А.С. Кереметы (киремети) как природные духи и родовые божества у мари и некоторых других народов Башкортостана. *Вестник Чувашского университета*. 2025;(1):43–53. <https://doi.org/10.47026/1810-1909-2025-1-43-53>
5. Молотова Т.Л. Религиозный фактор в сохранении идентичности восточных марийцев. *Этнографическое обозрение*. 2010;(6):81–92. URL: <https://ethnorev.jes.su/s0869-54150000616-0-1-ru-164/> (дата обращения: 26.10.2025).
6. Михеева А.И., Перевозчиков Ю.А. Священные рощи марийцев как объекты культурного наследия. В: Финно-угорский мир в полиэтничном пространстве России: культурное наследие и новые вызовы: сб. статей по мат-лам VI Всерос. науч. конф. финно-угроведов. Ижевск; 2019. С. 514–517. <https://elibrary.ru/sddohd>
7. Садиков Р.Р. Традиционная религия закамских удмуртов (история и современность): моногр. Уфа: Первая типография; 2019. 320 с.
8. Устьянцев Г.Ю., Ефремова Д.Ю., Серебренникова Т.Л. Сакральные пространства марийской культуры. Признаки и типологизация мифологизированного ландшафта. *Финно-угорский мир*. 2024;16(4):471–483. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.016.2024.04.471-483>
9. Иликаев А.С. Сакральные пространства марийской традиционной религии в Башкирии: история и современность. *Историко-культурное наследие*. 2025;15(2):159–176. <https://doi.org/10.62669/30342139.2025.2.19>
10. Шкалина Г.Е. Священный мир марийский. Йошкар-Ола: Марийское книжное изд-во; 2019. 303 с.
11. Гардер М.О. Перспективы изучения «Механизмов передачи» коллективной памяти. *Шаги*. 2016;2(4):7–17. URL: <https://steps.ranepa.ru/jour/issue/viewIssue/54/35> (дата обращения: 26.10.2025).

Информация об авторе:

Иликаев Александр Сергеевич, кандидат политических наук, доцент кафедры политологии и связей с общественностью Института социальных и гуманитарных наук Уфимского университета науки и технологий (450076, Российская Федерация, г. Уфа, ул. Заки Валиди, д. 32), ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-6773-9053>, SPIN-код: 4932-1144, jumo@bk.ru

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Поступила 22.07.2025; одобрена после рецензирования 13.10.2025; принята к публикации 21.10.2025.

REFERENCES

1. Kharva (Holmberg) U. [Beliefs and Mythology of the Peoples of Northern Eurasia]. Translated from English by T. G. Minniyakhmetova, I. V. Kuchumov. Moscow; 2022. 314 p. (In Russ.)

2. Karpukhin I.E. [Weddings in Bashkortostan at the Turn of the Millennium: (Status, Poetics, Interethnic Contacts): Monograph]. Ufa; 2020. 542 p. (In Russ.) <https://elibrary.ru/item.asp?id=19735031>
3. Taymasov L.A. [Ethno-Confessional Situation in Kazan Gubernia on the Eve of Bourgeois Reforms. In: New Wave in the Study of the Ethnopolitical History of the Volga-Ural Region: Collection of Scientific Articles]. Sapporo: Hokkaido univ.; 2003. P. 106–136. (In Russ.)
4. Ilikaev A.S. Keremets (Kiremeti) as Nature Spirits and Ancestral Deities of the Mari and Some Other Peoples of Bashkortostan. *Vestnik Chuvashskogo universiteta*. 2025;(1):43–53. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.47026/1810-1909-2025-1-43-53>
5. Molotova T.L. Religious Factor in the Maintenance of Identity of the East Mari. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2010;(6):81–92. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://ethnovev.jes.su/s0869-54150000616-0-1-ru-164/> (accessed 26.10.2025).
6. Mikheeva A.I., Perevozchikov Yu.A. [Sacred Groves of the Mari People as Objects of Cultural Heritage. In: The Finno-Ugric World in the Multiethnic Space of Russia: Cultural Heritage and New Challenges: Collection of Articles Based on the Materials of the Sixth All-Russian Scientific Conference of Finno-Ugric Studies.]. Izhevsk; 2019. P. 514–517. (In Russ.) <https://elibrary.ru/sddohd>
7. Sadikov R.R. [The Traditional Religion of the Trans-Kama Udmurts (History and Modern Tendencies): Monograph]. Ufa; 2019. 320 p. (In Russ.)
8. Ustyantsev G.Yu., Efremova D.Yu., Serebrennikova T.L. Sacred Spaces of the Mari Culture. Signs and Typologization of the Mythologized Landscape. *Finno-Ugric World*. 2024;16(4):471–483. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.15507/2076-2577.016.2024.04.471-483>
9. Ilikaev A.S. Sacred Spaces of the Mari Traditional Religion of Bashkortostan: History and Modern Times. *Historical and Cultural Heritage*. 2025;15(2):159–176. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.62669/30342139.2025.2.19>
10. Shkalina G.E. [The Sacred World of Mari]. Yoshkar-Ola; 2019. 303 p. (In Russ.)
11. Garder M.O. In Search of the “Mechanisms” of Collective Memory Transmission. *Steps*. 2016;2(4):7–17. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://steps.ranepa.ru/jour/issue/viewIssue/54/35> (accessed 26.10.2025).

Information about the author:

Aleksandr S. Ilikaev, Cand.Sci. (Polit.), Associate Professor of the Institute of Humanities and Social Sciences, Ufa University of Science and Technology (32 Zaki Validi St., Ufa 450076, Russian Federation), ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-6773-9053>, SPIN-code: 4932-1144, jumo@bk.ru

The author has read and approved the final manuscript.

Submitted 22.07.2025; revised 13.10.2025; accepted 21.10.2025.

ИСТОРИЯ, ЭТНОГРАФИЯ, АРХЕОЛОГИЯ HISTORY, ETHNOGRAPHY, ARCHEOLOGY



<https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.092-104>

<https://elibrary.ru/lxzadn>

УДК / UDC 398.32(470.51)



Оригинальная статья / Original article

Сакральное пространство слободских удмуртов: святилище Имма/Иммала

И. К. Кудрявцева

Удмуртский федеральный исследовательский центр
Уральского отделения РАН, г. Ижевск, Российская Федерация,
<https://ror.org/03aesme15>
nazm-irina@yandex.ru

Аннотация

Введение. Усилившийся в конце 1990-х–2000-е гг. рост интереса к удмуртской традиционной религии открыл новую веху в развитии исследований дохристианских культовых памятников. Это способствовало организации дополнительных этнографических, религиоведческих и археологических экспедиций для изучения обрядовых практик. Статья посвящена наиболее известному старинному святилищу удмуртов Слободского района Кировской области – Иммала. Несмотря на высокую сакральную значимость данного объекта для локальной группы удмуртов и наличие упоминаний о нем в литературе, комплексный анализ динамики обрядовых практик на святилище Иммала во второй половине XX – начале XXI в. до сих пор не проводился. Цель исследования – проанализировать полученные в ходе экспедиций материалы, связанные с местом Иммала, выявить эволюцию обрядовых практик и ввести в научный оборот новые данные.

Материалы и методы. Базой исследования выступили материалы Научного архива Удмуртского института, истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра с 1971 г. по настоящее время. Основной корпус источников составили авторские полевые материалы, собранные в ходе этнографической экспедиции 2024 г. в Слободском районе Кировской области. Методологическая основа работы базируется на принципах историзма и системности. Историко-генетический метод позволил проследить временные изменения в религиозных представлениях слободских удмуртов. С его помощью были изучены причины трансформации культа (от коллективных родовых молений к индивидуальным посещениям и последующему угасанию практики), а также установлена зависимость этих изменений от социально-экономических факторов (депопуляция деревень).

Результаты исследования и их обсуждение. Святилище Иммала является общим для всех слободских удмуртов сакральным местом. Обряд «хождения/путешествия на небесную землю» (Иммала ветлон/ветгон) символизирует собой паломничество к святому месту с целью принесения жертвы и обращения с просьбами к Имма-вожшуду о даровании здоровья и благополучия. Материалы экспедиции 2024 г. свидетельствуют о том, что обрядовые церемонии, совершаемые в святилище Иммала вплоть до начала XXI в., уходят из жизни современников. Это связано с опустением деревень в результате миграции населения, старением и убылью сельских жителей, основных носителей аутентичной культуры.

Заключение. Сформулированные автором выводы вносят вклад в развитие этнологического исследования традиционных религиозных практик удмуртов. Материалы могут быть полезны при описании мифологических представлений этноса, систематизации священных ландшафтов и культурных памятников финно-угорских народов России.

Ключевые слова: слободские удмурты, этнокультурное пространство, святилище Иммала, религиозные традиции, сакральные места, динамика традиции, семантический анализ, депопуляция

Конфликт интересов: автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

© Кудрявцева И. К., 2026



Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

The Sacred Space of the Sloboda Udmurts: The Imma/Immala Sanctuary

I. K. Kudryavtseva

*Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch
of the Russian Academy of Sciences, Izhevsk, Russian Federation,
<https://ror.org/03aesme15>
nazm-irina@yandex.ru*

Abstract

Introduction. The surge of scholarly interest in Udmurt traditional religion that intensified during the late 1990s and 2000s marked a new phase in the study of pre-Christian ritual sites. This development stimulated the organisation of additional ethnographic, religious studies, and archaeological expeditions aimed at investigating ritual practices. The present article focuses on Immala, the most renowned ancient sanctuary of the Udmurt people, located in the Slobodskoy District of the Kirov Region. Despite the site's profound sacred significance for the local Udmurt group and its occasional mentions in academic literature, a comprehensive analysis of the evolution of ritual practices at the Immala sanctuary during the second half of the 20th and early 21st centuries has yet to be undertaken. The aim of this study is to analyse materials obtained during expeditions to the Immala site, to trace the transformations in ritual practices over time, and to introduce new data into scholarly circulation.

Materials and Methods. The research is based on materials from the Scientific Archive of the Udmurt Institute of History, Language, and Literature, Udmurt Federal Research Centre, spanning from 1971 to the present. The core body of sources comprises the author's original field data, collected during a 2024 ethnographic expedition to the Slobodskoy District of Kirov Oblast. The methodological framework rests on the principles of historicism and systematic analysis. The historical-genetic method was employed to trace diachronic transformations in the religious beliefs of the Slobodskoy Udmurts. This approach facilitated the examination of the factors driving the evolution of their cultic practices – from collective clan prayers to individual offerings and the subsequent decline of these rites – while also establishing the correlation between these changes and socio-economic processes, particularly rural depopulation.

Results and Discussion. The Immala sanctuary constitutes a shared sacred site for all Sloboda Udmurts. The ritual of “journeying to the celestial land” (Im mala vetlon/vetton) symbolises a pilgrimage to this holy place, performed to offer sacrifice and to direct supplications to Imma-vozhshud for the bestowal of health and well-being. Data from the 2024 expedition indicate that the ceremonial rites conducted at the Immala sanctuary, which persisted until the early 21st century, are now fading from contemporary practice. This decline is attributable to the depopulation of villages due to migration, alongside the ageing and demographic attrition of the rural population, who are the primary bearers of this authentic cultural tradition.

Conclusion. The conclusions formulated by the author contribute to the development of ethnological research on traditional Udmurt religious practices. The materials may prove useful for describing the mythological worldview of the ethnic group, as well as for systematizing the sacred landscapes and cultural heritage sites of the Finno-Ugric peoples of Russia.

Keywords: Urban Udmurts, ethnocultural space, Immala sanctuary, religious traditions, sacred sites, dynamics of tradition, semantic analysis, depopulation

Conflict of interest: The author declares no conflict of interest.

For citation: Kudryavtseva I.K. The Sacred Space of the Sloboda Udmurts: The Imma/Immala Sanctuary. *Finno-Ugric World*. 2026;18(1):92–104. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.092-104>

Введение

В основе формирования этнокультурного пространства региона лежит тесная связь этничности и ландшафта. Этнос, населяющий конкретную местность, воплощает в ней материальные и духовные особенности своей территориальной группы. Актуальность изучения сакральных пространств удмуртов определяется тем, что они, являясь культурными и историческими объектами, отражают религиозно-мифологические представления народа, его мировоззрение и традиции. Подтверждает это произошедший в последние десятилетия рост интереса к национальной культуре, духовным корням. Важным представляется проведение этнографических и религиоведческих исследований обрядовых практик.



Структурно удмуртский этнос принято делить на северных и южных удмуртов. Их развитие долгое время протекало в отрыве друг от друга в неодинаковых исторических и политико-административных условиях. Северная часть удмуртов, к которой относятся и слободские, в 1489 г. была присоединена к России в составе Вятской губернии, а южная вплоть до середины XVI в. находилась под владычеством Казанского ханства¹. Наряду с обозначенными группами можно выделить еще несколько локальных групп, заселенных за пределами современной Удмуртской Республики.

Автохтонным населением выбранной для исследования территории считаются представители нижнечепецкой группы удмуртов, в которой, как правило, выделяют две подгруппы: косинскую и слободскую. Косинские удмурты сосредоточены на р. Коса, притоке Чепцы, и расселены на территории Унинского, Зуевского, Богородского, Фаленского районов Кировской области. К слободской, соответственно, относятся удмурты, проживающие в современном Слободском районе Кировской области.

В статье рассматривается сакральное пространство слободских удмуртов Иммала, тайное место, имевшее объединяющее начало для всего населения данной локальной территории. Сам обряд известен как *Иммала веттон/ветлон* ('хождение/путешествие на небесную землю'), когда в Петров день, на Покров и в начале ноября, до замерзания речки, паломники шли к месту моления, к священной березе и роднику. Также предметом особого интереса в исследовании является отражение существующих воззрений о выбранном объекте сакрального ландшафта у современных удмуртов.

Цель исследования – зафиксировать сведения информантов о совершении религиозных практик слободскими удмуртами в священном месте Имма/Иммала, описать культовое пространство и связанные с ним запреты, объединить имеющиеся о нем данные в научной литературе и полевом архиве автора.

Обзор литературы

Изучение святилища Иммала прежде всего связано с именем лингвиста М. Г. Атаманова. Ученый неоднократно выезжал в экспедиции в места компактного проживания удмуртов Кировской области, в том числе и в Слободской район. Основные результаты исследований были опубликованы в статьях и монографиях по происхождению удмуртских воршудов², истории этнолингвистических групп удмуртов³.

В комплексном (этноархеологическом) исследовании впервые представлен опыт систематизации имеющихся материалов по дохристианским святилищам древнеудмуртских племен и удмуртов XVI–XX вв. (одиночные мольбища или комплексы сакральных мест). В работе нашли отражение материалы археолого-этнографических экспедиций 1993–1999 гг. Подробно рассмотрено место моления Имма/Иммала с описанием жертвоприношения и последующей трапезы, совершаемой уже дома⁴.

Семантический анализ слова «Имма» позволяет выявить дихотомическое, двухчастное по вертикали строение мира: небесная (*ин / инма / имма / инму* – букв. 'небо / небесная земля') и земная (*ма / му / музьем*) сферы воспринимаются как аналогичные. Отсюда и *Иммала веттон/ветлон* автор переводит как 'Хождение/путешествие на небесную землю' [1], т. е. в священное место, для того, чтобы попросить сокровенное и заручиться поддержкой богов.

В рамках изучения межэтнического взаимодействия и вопросов конфессиональной идентичности нижнечепецких удмуртов в 2017 г. автором опубликовано исследование, в котором содержится описание посещения информантами святилища Иммала [2].

¹ Тараканов И.В. Удмуртский язык: становление и развитие: сб. статей. Ижевск; 2007. С. 31.

² Атаманов М.Г. Происхождение воршуда у удмуртов. В: *Fenno-ugristica: Труды по финно-угроведению. Вопросы истории и строя уральских языков*. 1977. Вып. 4. С. 22–42.

³ Атаманов М.Г. От Дондыкара до Урсыгурта: Из истории удмуртских регионов. Ижевск; 2005. С. 65–66.

⁴ Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции. Ижевск; 2001. 304 с.

Итак, опираясь на имеющиеся научные наработки по обозначенной теме, можем утверждать, что изучением сакрального пространства слободских удмуртов Иммала занимались ученые различных областей гуманитарной науки.

Святылище – не единственный объект исторической и культурной памяти удмуртов. Изучению общественной святыни северных (глазовских) удмуртов Губервöсь (Гербервöсь), где проходили крупные аграрные моления, посвящена статья Н. И. Шутовой [3], она же описала крупный культовый центр, жертвенное место Чумойтло X–XIII вв. (ныне Можгинский р-н Удмуртской Республики) [4] и другие объекты. Р. Р. Садиковым на основе полевых материалов реконструирован цикл зимних молений у закамских удмуртов, показаны современные формы бытования этих ритуалов [5].

Г. Ю. Устьянцевым, Д. Ю. Ефремовой, Т. Л. Серебренниковой исследованы организованные пространства мольбищ марийцев (например, роща для всемарийских молений в Советском районе со священными деревьями *онану*), неорганизованные сакральные пространства (у восточных марийцев деревья, стоящие во дворах домов, у которых молятся родовым покровителям – *кереметам*), символические захоронения героев (меморативные объекты, посвященные марийским героям: Полтышу, Акпатыру и др.) [6]. Раскрытию происхождения и характера кереметов и их культа как природных духов и родовых божеств у мари и некоторых других народов Башкортостана (мордвы, чувашей, удмуртов) посвящено исследование А. С. Иликаева. Автор приходит к выводу, что источником слова «керемет» («киреметь») стало чувашское понятие «киремет», обозначающее духа и священную рощу, в которой этот дух обитает. Ему в жертву приносились домашние животные [7].

Подробное описание моления *Ўчүк* ('полевое жертвоприношение') некрещеных чувашей Республики Башкортостан содержится в исследовании В. В. Медведева [8]. Смысл моления заключается в благополучном проведении летних сельхозработ, получении хорошего урожая, приплода скота, в даровании людям здоровья, мира. Определению характера, форм и причин трансформации обряда *Ўчүк* в современный период в различных регионах проживания некрещеных чувашей посвящена статья Е. А. Ягафовой и И. Г. Петрова. Результаты исследования показали существенную трансформацию (редукцию, фестивизацию, меморизацию) обряда за последние 20 лет [9].

Описание видов общественных молений мордвы Казанской губернии, проводимых на берегу реки, на лужайке под березой, на выгоне для скота и в других местах, содержится в научной статье Е. Н. Бикейкина, Т. М. Гусевой, Г. А. Куршевой. Исследование проведено на основе экспедиционных материалов, собранных исследователями XVIII–XIX вв. [10].

Роли жертвенных и почитаемых деревьев посвящено исследование А. П. Конкка. В карельских деревнях во второй половине XIX в. верили, что от состояния жертвенных елей зависели благополучие, здоровье и жизнь членов семьи и рода. Поэтому карелы жертвовали (относили к корням) частицу всего съестного, что появлялось в доме. Помимо елей, в регионе были известны жертвенные сосны, березы, рябины, можжевельники [11].

Объектом исследования В. А. Егорова стали сакральные места (священные рощи) народов России, в том числе мари. В ходе исследования автор приходит к выводу, что современное российское язычество – одно из многих религиозных направлений в пространстве России, которое поддается классификации, но не является чем-то единым, институционально однородным [12].

Таким образом, интерес к изучению святылиц и культовых мест народов Урало-Поволжья сохраняется, поскольку они выступают ключом к пониманию древних верований и мифологических представлений этносов, дают возможность проанализировать трансформацию обрядов и их локальных проявлений.



Материалы и методы

При определении сущности сакрального пространства автор опирается на методологические подходы, предложенные в современных этнологических исследованиях. Концепция А. В. Головнева и Т. С. Киссер акцентирует внимание на этнокультурном наследии как базовом компоненте идентичности [13]. Идеи С. В. Березницкого позволяют рассматривать сакральные ландшафты, музеи под открытым небом и другие этнокультурные институты в качестве хранилищ коллективной исторической памяти и источников знаний о развитии общества [14]. Как отмечает автор, «ландшафтно-этническая идентичность позволяет человеку проецировать на себя качества представителя конкретной местности, для которой характерны свой диалект языка, свои нравы, обычаи, менталитет, этническая картина мира, мифология» [15, с. 215].

Исследование базируется на материалах Научного архива Удмуртского института истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра (далее – УдмФИЦ). Были изучены отчеты об этнографических экспедициях в Слободской район (с 1971 г. по настоящее время), просмотрены дневниковые записи участников экспедиции, рабочие тетради и другие документы⁵.

Предпринятая в 2024 г. комплексная лингвистическая и фольклорно-этнографическая экспедиция в населенные пункты компактного проживания удмуртов (Слободской район Кировской области) ставила целью исследование современного состояния удмуртского языка, фиксацию сохранившихся элементов традиционной духовной культуры, обращение к историко-этнографическим особенностям слободских удмуртов, однако изучить сакральные пространства не предполагалось.

Интервью носили полуструктурированный характер, освещали вопросы функционирования удмуртского языка, бытования традиционных календарных и семейных обрядов, социальную жизнь общества. Информантами выступили жители сельской местности от 1932 до 1964 года рождения (60–92 года). Все респонденты были проинформированы об участии в исследовании.

В ходе экспедиции собран уникальный этнографический материал, касающийся верований и культовых памятников данного ареала. Результатами экспедиции стали записи образцов речи, устных бесед с коренными жителями, аудиоматериалы о традиционно-обрядовой сфере жизни местных удмуртов, об истории и современном состоянии населенных пунктов.

Используемый метод полевых исследований предполагает погружение в традиционную культуру изучаемых народов, установление контактов с носителями данной культуры, сбор материала, фото-, аудио- и видеофиксацию фольклорно-этнографических предметов и сюжетов. Также применялись: описательный метод для описания изложенных рассказов/нарративов; семантический анализ понятий, когда на языковом материале выявляется смысл названий; историко-генетический метод, позволивший проследить историю развития и функционирования святилища, прежде всего на фольклорном материале.

Результаты исследования и их обсуждение

Согласно данным лингвиста Т. И. Тепляшиной, исследовавшей нижнечепецкие говоры севернoudмуртского наречия в 1960-е гг. XX в., удмурты проживали в 27 населенных пунктах, относившихся к четырём сельским советам: Кругловскому, Будинскому, Омсинскому, Каринскому⁶. Часть этих деревень опустела в связи с миграцией населения, другая часть была признана «неперспективной».

⁵ НА УИИЯЛ УдмФИЦ. РФ. Оп. 2-Н. Д. 518. Л. 67; НА УИИЯЛ УдмФИЦ. РФ. Оп. 2-Н. Д. 521. Л. 76–77.

⁶ Тепляшина Т.И. Нижнечепецкие говоры северно-удмуртского наречия. В: Записки. Вып. 21: Филология. Удмуртский научно-исследовательский институт истории, экономики, литературы и языка при Совете Министров Удмуртской АССР. Ижевск: УдНИИ; 1970. С. 156–157.

Священное место удмуртов Иммала находится на территории Светозаревского сельского поселения, ранее входившего в Кругловский сельский совет, в восточной части Слободского района Кировской области. Деревня Светозарево (удм. *Гырдор*) удалена от районного центра на 16 км, от областного – на 53 км. В 2024 г. на территории поселения проживало 436 чел., из них 278 – в д. Светозарево. Этнический состав однородный, подавляющее большинство – удмурты (339 чел.), русские (80 чел.), другие этносы представлены в незначительном количестве. В настоящее время в поселении числится 17 деревень, из них обитаемы круглогодично – 11⁷.

Большая часть материалов, записанных в населенных пунктах от информантов старшего и среднего возраста, представляет собой сказы и рассказы этнографического, топонимического, производственного и бытового содержания. В ходе бесед с жителями было установлено, что традиционные моления, активно проводимые еще в конце XX в. слободскими удмуртами, в настоящее время забываются. Однако остались информанты, которые участвовали в священных ритуалах или помнят рассказы старожил. Таким образом, в ходе экспедиции был набран достаточный объем информации о святилище *Иммала/Иммала веттон*, который ранее не был введен в научный оборот.

А. Г. Кайсина, заведующая удмуртским национально-культурным центром в д. Светозарево, считает, что удмурты в этих краях проживают очень давно. Первое упоминание об удмуртских деревнях имеется в переписи населения 1615 г. в составе Каринского стана Хлыновского уезда. Основаны они были переселенцами из племенного объединения *ватка*. По сохранившимся преданиям, удмурты появились здесь после сожжения новгородцами великого удмуртского святилища, находившегося на месте современного г. Кирова (*Кьлно* – удмуртское название г. Хлынова, предшественника г. Кирова)⁸. Согласно бытующим легендам, на территории современного города раньше было поселение удмуртов с общественной *куалой*⁹. Русские разрушили и сожгли ее. В это время оттуда вылетел голубь (удм. *дыдык*) и издох. Голубь отождествлялся с племенным покровителем *Инма/Инма-вожшудом*¹⁰, иногда его называли *Дыдык-вожшуд*¹¹. После этого удмурты, «собрав с места сожженной куалы пепел, ушли к устью Чепцы и основали новое племенное моление в честь Имма-вожшуда, новые родовые деревни: *Чола* (рус. Круглово), *Чабья* (Омсино), *Бигра* (Сизево), *Сюра* (Бурино), *Поска* (Паскино) и др.»¹².

Н. И. Шутовой зафиксированы сведения о том, что удмурты уходили из Хлынова в сторону современного Глазова, а впереди себя пустили красного быка (*горд ошти*). Бычок остановился на пригорке возле селения Карино, где его и принесли в жертву. На это место и перенесли золу с прежнего мольбища Имма-вожшуда¹³.

Позже святыню еще несколько раз переносили. Со слов информантов, по разным причинам: из-за строительства тракта в сторону Глазова, из-за сбора жителями д. Карино (удм. *Бигер*) из жертвенного места серебряных монет, которые оставляли удмурты, когда ходили на Иммала. Удмурты оберегали святое для них место от осквернения людьми другой веры и переносили его в труднодоступные места. Сейчас оно находится в лесу возле д. Омсино (удм. *Чабья*).

⁷ По статистическим данным из Администрации Светозаревского сельского поселения. 2024 г.

⁸ Кайсина А.Г. Слободские удмурты: история развития диаспоры и современное состояние. В: Диаспоры Урало-Поволжья: Мат-лы межрегиональной науч.-практ. конф. Ижевск; 2005. С. 259.

⁹ *Куала* – культовая постройка в виде бревенчатого сруба с открытым очагом, где проводились семейные и календарные обряды жертвоприношения *воршуду* – покровителю рода.

¹⁰ *Вожшуд/воршуд* (от удм. *вордыны* – родить, растить и *шуд* – счастье) – в удмуртской мифологии дух предка-покровителя патрилинейного рода (удм. *выжы*). К воршуду обращались за исцелением, покровительством в делах.

¹¹ НА УИИЯЛ УдмФИЦ, РФ. Оп. 2-Н. Д. 521. Л. 76.

¹² Атаманов М.Г. От Дондыкара до Урсыгурта: Из истории удмуртских регионов. С. 65.

¹³ Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск; 2001. С. 29.

Помимо сакрального места моления Иммала, являющегося общим для всех слободских удмуртов, где совершались приношения божеству *Инме/Иммале*, функционировали семейные святилища «в виде небольших углублений в углу огородов (*куала инты/гон, сион поттонни*), они могли быть огорожены (д. Красногорье, Верхнее и Нижнее Мочагино); сооружений в виде бревенчатого сруба без крыши размером 3×3 м (д. Нижнее Мочагино); в виде бревенчатых строений с крышей – Малая куала (Почи куала) (д. Омсино). Туда лили масло (*вöй кисьто*), бросали еду»¹⁴. Также могло быть несколько родовых святилищ (*куала*) в зависимости от того, сколько в деревне проживало родов.

М. Г. Атаманов, побывавший в 1971 г. на древнем молении, пишет, что каждая воршудная группа вначале останавливалась на месте родового святилища (к тому времени зданий уже не сохранилось), здесь они зажигали небольшой костер из березовых сучьев, с тайной молитвой в огонь выливали сливочное масло, бросали кусочки пищи, жертвовали монеты. Жители д. Красногорье для пожертвований заходили в свою деревенскую *Дурга-Побья куалу*, далее совершали моление у *Чипья-вожшуд куалы* жителей д. Новый Погост. После приходили на место племенного моления. В святилище Иммала в жертву приносили уток, в костер из березовых сучьев бросали кусочки пресных лепешек *куарнянь*¹⁵, лили масло. Три раза по движению солнца обходили костер, кланялись березе и навешивали на нее *чук* – ленточки из разноцветной материи, а из родника под горой брали воду, умывали лицо, руки, в родник бросали серебряные копейки¹⁶.

Согласно данным, полученным от информантов во время экспедиции, место святилища Иммала находится в лесу примерно в 1 км от д. Омсино, где проходит Глазовский тракт. Посреди леса есть поляна, где росли липы, ели, а также находилась священная береза. Через эту поляну шли на кладбище в д. Круглово. Раньше недалеко от этого места находились покосы жителей д. Подгорное (Полевые материалы автора (далее – ПМА). Кайсина Л. Н., 1958 г. р., д. Светозарево, запись 2024 г.). Тут же бежит маленькая речка и есть родник, впадающий в нее (ПМА. Калинина Н. И., 1954 г. р., д. Светозарево, запись 2024 г.).

На поляне располагается кострище (*тылскон места*), над которым происходило заклятие утки или гуся. Внутренности, перья сжигали на костре, а костер обходили три раза. Раньше могли разводить несколько кострищ, и берез для приношений было несколько. На крупные моления резали даже овец. К священной березе привязывали *чук* – лоскутки ткани, платки, полотенца (рис. 1). В ручей и под березы бросали монетки, непременно «белые», трогать которые было нельзя (рис. 2). В роднике промывали птицу, заворачивали в белый лоскут ткани и несли домой (ПМА. Калинина Н. И., 1954 г. р., д. Светозарево, запись 2024 г.).

Также респонденты передают рассказы старожилов о том, что в святилище Иммала раньше была широкая тропа, ездили даже на лошадях. Со всех сторон сюда тянулись маленькие тропинки из близлежащих деревень. Если желающие посетить Иммала веттон по каким-то причинам не находили его, тогда говорили: «Не вовремя идете. Нужно ходить на Петров или на Покров день» (ПМА. Кайсина Г. Д., 1964 г. р., д. Светозарево, запись 2024 г.).

Пожертвования в святилище Иммала совершали, когда просили здоровья и благополучия конкретному человеку, например больному члену семьи или призванному в армию солдату. Информант А. Н. Болтачева, 1932 г. р., д. Нижнее Мочагино, вспоминает, что была там с матерью и сыном, когда необходимо было попросить здоровья больному корью сыну. С собой взяли хлеб, яйца, деньги, топленое масло, домашнюю утку. Прежде

¹⁴ Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск; 2001. С. 29.

¹⁵ *Куарнянь* (букв. *куар* – лист, *нянь* – хлеб, т. е. «хлеб толщиной с лист») – пресные сочни, лепешки.

¹⁶ НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. РФ. Оп. 2-Н. Д. 518. Л. 67.



Р и с. 1. Святилище Иммала.
Священная береза
F i g. 1. The Immala Sanctuary.
The Sacred Birch



Р и с. 2. Святилище Иммала. Обетные и жертвенные монеты у священной березы
F i g. 2. The Immala Sanctuary: Votive and Sacrificial Coins at the Sacred Birch

Источник: рисунки 1–2 взяты из: НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Коллекция электронных фотодокументов. Автор изображения И. Л. Поздеев, 2005 г.

Source: Figures 1–2 are taken from: Scientific Archive, Udmurt Institute of History, Language and Literature, Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. Collection of electronic photo documents. Image by I. L. Pozdeev, 2005.

чем идти к священному месту Иммала, нужно было посетить родовые святилища в дд. Круглово (удм. *Чола*) и Новый Погост (удм. *Вьльгурт*). Последней уже нет. На местах этих родовых святилищ разжигали костер из щепок, оставляли в дар выпечку, просили здоровья и благополучия.

Далее, как вспоминает А. Н. Болтачева, «продолжили путь и, не доходя до д. Омсино, свернули направо и ушли в лес примерно на 1 километр. На месте разожгли большой костер, над которым произошло заклятие утки. Крови дали стечь в костер, птицу ошипали, пух сожгли на костре. В протекающий рядом ручей бросили белые монетки (желтые нельзя). После обратились к Имма-вожшуду с просьбой принять наши гостинцы, не гневаться, если что не так, попросили счастья, здоровья сыну и родным. Будучи молодой, я не знала, как читать молитву, а мама долго и тихо что-то просила. Затем постелили скатерть, поели. Из еды еще оставались *табани*¹⁷ и яйца. Тушку утки, помыв и почистив, забрали домой. На обратном пути в Нижнем Мочагине зашли в свое священное место, оставили выпечку, иначе зачета, пользы не будет. Сейчас это место *Ужоговица/Ожоговица вожшуд* (по названию протекающей реки) распаханно, а молодежь и не знает о нем»¹⁸.

Как вспоминает Н. И. Калинина, часто ходили на место Иммала, когда молодой человек получал повестку в армию. Тогда бабушки обещали дать жертву богам (*сйзыны, сйзиськон* – обет), чтобы служба была легкой. Их семья поступила так же перед уходом племянника на службу, попросила благополучия, чтобы здоровый вернулся домой и не попал в Чечню (в то время там шли военные действия). Всегда

¹⁷ *Табань/табани* – лепешки из кислого теста.

¹⁸ НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. РФ. Оп. 2-Н. Д. 1593. Л. 75–77.



перед обращением произносили: «“*Östэ Инмарэ!*” (Господи, Боже!) и заканчивали просьбы теми же словами. Женщины должны были быть непременно в платках, мужчинам можно было и без головного убора. Здесь закалывали гуся или утку, непременно птица должна быть водоплавающей, нельзя курицу, она назад гребет (удм. *Берлань чабья*). Перья и внутренности сжигались на костре. Промытую птицу заворачивали в белый лоскут ткани и несли домой, где ее отваривали и съедали в кругу родных и друзей. В святилище ходили на Петров день и Покров обычно. Помню, что и в ноябре ходили до замерзания речки» (ПМА. Калинина Н. И., 1954 г. р., д. Светозарево, запись 2024 г.).

Иногда шли на место Иммала веттон после завершения службы в армии. «Когда мой будущий супруг был призван в армию, его бабушка обещала при условии успешного завершения службы сходить на Иммала, принести в жертву утку. Вскоре ее не стало, но долг остался. Свекровь сама провела обряд, ходили вместе с мужем. После сварили кашу с утиным мясом. Ни одной косточки от этой утки нельзя выбрасывать. Все кости собирают, потом сушат, а через год в том же самом месте сжигают на костре. Остатки утки, ее кости не должны попасть собаке или кошке. Все кости, даже самые мелкие, собираются в одно место. Птицу нужно съесть всю» (ПМА. Кайсина Г. Д., 1964 г. р., д. Светозарево, запись 2024 г.).

При головных болях, мигренях рекомендовали надеть новый платок, поносить его какое-то время, затем сходить на святилище Иммала, попросить выздоровления от недуга. Приведем описание одной из собеседниц, которая участвовала в подобном ритуале: «*Муми кось монэ выль чүчкон йырам керттыса веттыны коркатим. Сэре со чүчконэным мон кёлй и со чүчконэз нуим отцы Иммала. ми мынім тоже табанен, вёйын нэ. Не чёж, не зазег ом нуэ. Тылытским. Табаньзэ но, вёйзэ но ми тылаз но кисьтйм, кызыпу улэ но кисьтйм. Кызыпуаз мон со чушконме керттйй. Уксё кельтйм ми кызыпу улэ но. Сэре отын ышна вал печи нэ ошмес и печи нэ шур отысь. Со шурьсьтыз ву ваим ми басьтыса. И со шураз кедьы уксё ещё понйим. И собере коть оскы, коть эн, тьфу-тьфу, мынам йыр висёнъёсы ой ни вал*» («Мама попросила меня надеть новый платок и ходить в нем дома. Я и спала в платке. Затем этот платок мы отнесли на Иммала. Пошли мы туда с табанями, сливочным маслом. Ни утку, ни гуся не взяли. Развели костер. Табани бросили в костер, туда же вылили часть масла. Другую часть вылили под березу. На березу я повязала платок, под березу бросили монетки. Там был маленький родник и ручеек. Оттуда набрали воды. В ручеек бросили белые монетки. С тех пор, хоть верьте, хоть не верьте, тьфу-тьфу-тьфу, таких головных болей у меня уже не было») (ПМА. Кайсина Г. Д., 1964 г. р., д. Светозарево, запись 2024 г.).

Интересно описание случая, рассказанного информантом: «У нас болела мама, и мы сходили на Иммала с гусем. В сам момент заклятия над костром гусь открыл рот и крикнул, что считается недобрым предзнаменованием. А ведь мама нас заранее предупредила, чтобы клюв и голову придерживали. После этого мы так переживали, волновались, ой, что же будет, что же будет. Вернувшись, рассказали матери, она встревожилась, ой, не к добру это, говорит. Через какое-то время мама скончалась» (ПМА. Богданова Е. И., 1959 г. р., д. Светозарево, запись 2024 г.).

Со слов другой собеседницы, на святилище Иммала ходили семьями по несколько человек. Чаще всего посещали место в октябре-ноябре, когда в хозяйствах подрастала домашняя птица. У кого ее не было, специально покупали. «*Басьтоно ке но зазег, сразу соин мыноно овёл, ожьытак коркад возёно. Пыр маяллыно сое. Маке-маке вераськоно соин, зазеген. Кияд басьтоно*» («Если приобретали гуся, сразу с ним нельзя идти [в святилище], нужно немного подержать дома. Его нужно постоянно гладить, разговаривать с ним, брать на руки») (ПМА. Калинина Н. И., 1954 г. р., д. Светозарево, запись 2024 г.).

В момент отчаяния народ искал поддержки в своих традиционных верованиях. «У меня сосед заболел. Смотрю, его семья купила гусей, хотя никогда птиц не держали. Собирались сходить на Иммала, попросить за родного человека, но не успели. Он скоропостижно скончался», – вспоминает респондент (ПМА. Кайсина Л. Н., 1958 г. р., д. Светозарево, запись 2024 г.).

В ноябрьские праздники, в дополнительные выходные дни, из многих удмуртских деревень семьями шли к священному месту. Иногда ходили повторно. Например, в случае, если приснился сон, указывающий на то, что жертву не приняли. (ПМА. Калинина Н. И., 1954 г. р., д. Светозарево, запись 2024 г.).

По мнению информантов, место Иммала имеет свою энергетику. Говорят, когда в этом лесу собираешь грибы, ягоды, обязательно заблудишься. Из сообщения Н. И. Калининой: «Мы с мужем ездили как-то за грибами в этот лес. Заблудились, выйти не можем. Долго искали дорогу, я уже отчаялась, плачу. Потом в какой-то момент услышали звуки машин и вышли к тракту. Оказывается, совсем недалеко были от дороги, что-то нас водило кругами».

По воспоминаниям старожилов, с детства родители предостерегали детей от игр вблизи сакральных мест, таких как Иммала и родовые святилища куала в деревнях Круглово, Новый Погост, Паскино (удм. *Поска*) (ПМА. Кайсина В. А., 1955 г. р., д. Светозарево, запись 2024 г.).

Удмурты всегда соблюдали правило не показывать чужим людям свои священные места. Окружающие народы, русские и татары, не должны были знать о них. По устному сообщению участника экспедиции, в 1999 г. их, сотрудников Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН, этнических удмуртов, проводили к святилищу, а русский краевед получил отказ. Став достоянием посторонних, место Иммала несколько раз переносилось.

По сообщениям информантов, удмурты и сами в последние годы перестали посещать святилище («посещали ближе к 2000 годам, наверно, в 1997 или в 1998 году», «были примерно в 2007 или в 2008 году», «ни разу не приходилось бывать», «говорят, в прошлом году ходили, но места не нашли»).

Поскольку экспедиция состоялась в марте 2024 г., возможности добраться до места проведения моления, находящегося в лесу, не было. Краевед Г. Д. Кайсина несколько лет назад со знатоком этих мест нашли очень похожий на святилище участок поляны, но священная береза, по которой место было хорошо узнаваемо, не нашлась. Место костра тоже было сложно идентифицировать. «Значит, сейчас уже не посещают это место, а береза могла упасть и сгнить» (ПМА. Кайсина Г. Д., 1964 г. р., д. Светозарево, запись 2024 г.).

В настоящее время святилище оказалось заброшенным, что связано с миграцией населения в более крупные населенные пункты; продолжающимся активным переселением молодежи в города; старением и уходом из жизни пожилого населения, являющегося носителем аутентичной культуры и традиционных верований. Категория населения среднего возраста знакома с культовым памятником, но в ритуале никогда не принимала участия. Современная молодежь знает о святилище из краеведческих материалов, органично вписанных в школьные курсы истории и географии, но никогда там не бывала.

Заключение

Святилище Инма/Иммала – священное место для всех удмуртов близлежащих деревень Слободского района Кировской области. В связи с относительно ранней христианизацией края, по сравнению с другими подгруппами удмуртов, свидетельств о проведении крупных языческих молений группой деревень на данной территории

не сохранилось. Однако удмурты, являясь приверженцами православной религии лишь формально, одновременно сохраняли свои традиционные воззрения и обряды проводили тайно, веря в то, что в противном случае могут быть наказаны своими богами. Представителям духовенства православной церкви не были известны культовые места удмуртов. Деятельность миссионеров сводилась скорее к наблюдению за тем, не уклоняются ли новокрещенные от выполнения требований христианской религии [16].

Иммала веттон/ветлон – старинная обрядовая церемония, тайное общеудмуртское моление и сакральное место слободских удмуртов. В данном контексте святилище является «этнокультурным институтом», центром, объединяющим локальную группу через общую духовную и историческую связь. Информанты сохранили воспоминания о посещении святилища Иммала, участии в ритуале и по сей день верят в действенную и исцеляющую силу сакрального памятника.

Моление Иммала ветлон – старинная обрядовая церемония, воспринимаемая слободскими удмуртами как общеудмуртское моление. Из рассказов предшествующих поколений информанты помнят, что раньше здесь жертвовали домашних животных (овец, телок, бычков), позже на молении стали резать только водоплавающих птиц – уток и гусей. Позже произошла трансформация в сторону упрощения обряда.

Члены экспедиции застали обряд на стадии угасания, когда стали уходить из жизни носители традиции, знатоки местных природных объектов и ландшафтов. К тому же из-за естественного изменения лесной экосистемы даже побывавшие когда-то на месте Иммала затрудняются его идентифицировать.

Сформулированные автором выводы вносят вклад в развитие этнографического исследования религиозных практик удмуртов Слободского района Кировской области. Материалы могут быть использованы при описании традиционных ритуальных практик, изучении взаимодействия человека и природы в рамках ритуальных действий, выявлении трансформационных процессов, происходящих в религиозном самосознании народа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Владыкина Т.Г. Картина мира удмуртов в зеркале языка. *Многоязычие в образовательном пространстве*. 2014;(5):336–339. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kartina-mira-udmurto-v-zerkale-yazyka?ysclid=mmui8ne9rq571098006> (дата обращения: 07.10.2025).
2. Кудрявцева И.К. Проблемы этнического соседства и конфессиональной идентичности нижнечепецких удмуртов (по материалам полевых исследований). *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2017;11(2):121–132. <https://www.elibrary.ru/ytvvuj>
3. Шутова Н.И. Святилище Гербервось (Губервось) северных (глазовских) удмуртов: этимология термина, история существования, местоположение, общественный статус. *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2018;12(2):129–152. <https://www.elibrary.ru/lxghkh>
4. Шутова Н.И. Общие и особенные черты священных мест Урала и Среднего Поволжья эпохи средневековья. *Уральский исторический вестник*. 2018;(1):109–117. <https://www.elibrary.ru/yslwlrl>
5. Садиков Р.Р. Зимние моления-жертвоприношения закамских удмуртов: традиции и современное состояние. *Вестник Удмуртского университета. Сер.: История и Филология*. 2017;27(4):587–592. <https://www.elibrary.ru/zmmiph>
6. Устьянцев Г.Ю., Ефремова Д.Ю., Серебренникова Т.Л. Сакральные пространства марийской культуры. Признаки и типологизация мифологизированного ландшафта. *Финно-угорский мир*. 2024;16(4):471–483. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.016.2024.04.471-483>
7. Иликаев А.С. Кереметы (киремети) как природные духи и родовые божества у мари и некоторых других народов Башкортостана. *Вестник Чувашского университета*. 2025;(1):43–53. <https://doi.org/10.47026/1810-1909-2025-1-43-53>

8. Медведев В.В. Моление учёк некрещеных чувашей Башкортостана (по экспедиционным материалам). *Проблемы истории, филологии и культуры*. 2010;(4):282–293. <https://www.elibrary.ru/odwhzd>
9. Ягафова Е.А., Петров И.Г. Учук в современных ритуальных практиках чувашей. *Традиционная культура*. 2023;24(1):98–109. <https://doi.org/10.26158/TK.2023.24.1.009>
10. Бикейкин Е.Н., Гусева Т.М., Куршева Г.А. Традиционная культура мордвы Казанской губернии: историко-этнографический аспект. *Финно-угорский мир*. 2025;17(1):80–89. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.017.2025.01.080-089>
11. Конкка А.П. Жертвенные и почитаемые деревья карело-финского пограничья (по материалам конца XIX века). *Ученые записки Петрозаводского государственного университета*. 2025;47(8):99–106. <https://doi.org/10.15393/uchz.art.2025.1255>
12. Егоров В.А. Сакральные места (священные рощи) в язычестве России в религиозном и социокультурном измерении. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2024;25(2):150–158. <https://doi.org/10.25991/VRHGA.2024.2.2.014>
13. Головнев А.В., Киссер Т.С. Проекция этничности коренных малочисленных народов России (по данным веб-опроса). *Уральский исторический вестник*. 2021;(2):80–89. <https://www.elibrary.ru/oushhd>
14. Березницкий С.В. Сакральные ландшафты и этнокультурные проекции коренных народов амуро-сахалинского региона. *Ойкумена. Регионоведческие исследования*. 2021;(3):24–29. <https://doi.org/10.24866/1998-6785/2021-3/24-29>
15. Березницкий С.В. Этнокультурные проекции сакральных ландшафтов у коренных народов Амура и Сахалина. *Этнография*. 2021;(4):211–231. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-4\(14\)-211-231](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-4(14)-211-231)
16. Корепанова Д.Е. Православная религиозная миссия среди удмуртов в XIX в. *Иднакар: методы историко-культурной реконструкции*. 2011;(3):66–96. <https://www.elibrary.ru/pvmzqz>

Информация об авторе:

Кудрявцева Ирина Константиновна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения РАН (426067, Российская Федерация, г. Ижевск, ул. Т. Барамзиной, д. 34), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8025-6185>, SPIN-код: 2578-5067, nazm-irina@yandex.ru

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Поступила 07.11.2025; одобрена после рецензирования 27.11.2025; принята к публикации 05.12.2025.

REFERENCES

1. Vladykina T.G. [The Udmurt Worldview in the Mirror of Language]. *Mnogoyazychie v obrazovatel'nom prostranstve*. 2014;(5):336–339. (In Russ.) Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/kartina-mira-udmurtov-v-zerkale-yazyka?ysclid=mmui8ne9rq571098006> (accessed 07.10.2025).
2. Kudryavtseva I.K. Some Issues of Ethnic Neighborhood and Religious Consciousness of the Nizhnechepetsky Udmurts (Based on the Materials of Field Researches). *Yearbook of Finno-Ugric Studies*. 2017;11(2):121–132. (In Russ., abstract in Eng.) <https://www.elibrary.ru/ytvvuj>
3. Shutova N.I. The Shrine of Gerbervos' (Gubervos') of the Northern (Glazov) Udmurts: Term Etymology, History, Location, Social Status. *Yearbook of Finno-Ugric Studies*. 2018;12(2):129–152. (In Russ., abstract in Eng.) <https://www.elibrary.ru/lxghkh>
4. Shutova N.I. Common and Special Features of the Sacred Places Situated in the Urals and the Middle Volga Region in the Medieval Times. *Ural'skij istoricheskij vestnik*. 2018;(1):109–117. (In Russ., abstract in Eng.) <https://www.elibrary.ru/yslwlrl>
5. Sadikov R.R. Winter Offering Prayers of Trans-Kama Udmurts: Traditions and Current State. *Bulletin of Udmurt University. Ser.: History and Philology*. 2017;27(4):587–592. (In Russ., abstract in Eng.) <https://www.elibrary.ru/zmmiph>
6. Ustyantsev G.Yu., Efremova D.Yu., Serebrennikova T.L. Sacred Spaces of the Mari Culture.



- Signs and Typologization of the Mythologized Landscape. *Finno-Ugric World*. 2024;16(4):471–483. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.15507/2076-2577.016.2024.04.471-483>
7. Plikaev A.S. Keremets (Kiremeti) as Nature Spirits and Ancestral Deities of the Mari and Some Other Peoples of Bashkortostan. *Vestnik Chuvashskogo universiteta*. 2025;(1):43–53. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.47026/1810-1909-2025-1-43-53>
 8. Medvyedev V.V. Ūchūk – Praying of Bashkortostan Non-Baptized Chuvashi (Based on Expedition Material). *Journal of Historical, Philological and Cultural Studies*. 2010;(4):282–293. (In Russ., abstract in Eng.) <https://www.elibrary.ru/odwhzd>
 9. Iagafova E.A., Petrov I.G. Uchuk in Modern Ritual Practices of the Chuvash. *Traditional culture*. 2023;24(1):98–109. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.26158/TK.2023.24.1.009>
 10. Bikeykin E.N., Guseva T.M., Kursheva G.A. The Traditional Culture of the Mordovians in the Kazan Province: A Historical and Ethnographic Perspective. *Finno-Ugric World*. 2025;17(1):80–89. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.15507/2076-2577.017.2025.01.080-089>
 11. Konkka A.P. Sacrificial and Revered Trees of the Karelian-Finnish Border Region (a Study of Materials Dating to the Late XIX Century). *Proceedings of Petrozavodsk State University*. 2025;47(8):99–106. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.15393/uchz.art.2025.1255>
 12. Egorov V.A. Sacred Places (Sacred Groves) in the Paganism of Russia in the Religious and Socio-Cultural Dimension. *Review of Russian Christian Academy for Humanities*. 2024;25(2):150–158. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.25991/VRHGA.2024.2.2.014>
 13. Golovnev A.V., Kisser T.S. Ethnicity Projections of the Indigenous Minorities of Russia (Web Survey Data). *Ural'skij istoricheskij vestnik*. 2021;(2):80–89. (In Russ., abstract in Eng.) <https://www.elibrary.ru/oushhd>
 14. Berezniyskiy S. V. Sacred Landscapes and Ethno-Cultural Projections of the Indigenous Peoples of the Amur-Sakhalin Region. *Ojkumena. Regional researches*. (In Russ., abstract in Eng.) 2021;(3):24–29. <https://doi.org/10.24866/1998-6785/2021-3/24-29>
 15. Berezniyskiy S.V. Ethnocultural Projections of Sacred Landscapes Among the Indigenous Peoples of the Amur and Sakhalin. *Etnografija*. 2021;(4):211–231. (In Russ., abstract in Eng.) [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-4\(14\)-211-231](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-4(14)-211-231)
 16. Korepanova D.E. [Orthodox Religious Mission among the Udmurts in the 19th Century]. *Idnakar: metody istoriko-kul'turnoj rekonstrukcii*. 2011;(3):66–96. (In Russ.) <https://www.elibrary.ru/pvmzqz>

Information about the author:

Irina K. Kudryavtseva, Cand.Sci. (Hist.), Researcher Fellow, Udmurt Federal Research Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (34 T. Baramzina St., Izhevsk 426067, Russian Federation), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8025-6185>, SPIN-code: 2578-5067, nazm-irina@yandex.ru

The author has read and approved the final manuscript.

Submitted 07.11.2025; revised 27.11.2025; accepted 05.12.2025.

ЭТНОКУЛЬТУРА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ ETHNOCULTURE IN THE MODERN WORLD


<https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.105-120>
<https://elibrary.ru/nrsrbz>

УДК / UDC 008:82-1



Оригинальная статья / Original article

«Калевала» в глобальном культурном пространстве: механизмы и пути адаптации

Н. С. Братчикова

*МГУ имени М. В. Ломоносова,
г. Москва, Российская Федерация,
<https://ror.org/010pmpe69>
n.bratchikova@mail.ru*

Аннотация

Введение. В научном дискурсе сохраняет актуальность проблема осмысления процесса транскультурной адаптации фольклорных текстов, в которых отражается культурная память народа. Несмотря на пристальное внимание ученых к «Калевале» как к памятнику эпического наследия, в науке до сих пор отсутствует комплексное междисциплинарное исследование, которое: 1) рассматривало бы «Калевалу» как динамичную, открытую систему, функционирующую в различных культурных контекстах и медиа; 2) выявляло бы универсальные механизмы и закономерности ее адаптации; 3) определяло бы степень устойчивости («резистентности») архетипических сюжетов, образов и мифологем; 4) анализировало бы амбивалентность современных интерпретаций, сочетающих упрощение с попытками сохранения аутентичности. Восполнение этого пробела составляет актуальность данной работы. Цель исследования – выявить и проанализировать конкретные механизмы и приемы трансформации «Калевалы» из национального эпоса в феномен глобальной культуры.

Материалы и методы. Исследование основано на комплексном подходе, объединившем три взаимодополняющих метода. С помощью компаративного анализа осуществляется сопоставление исходных финских рун с их переводными и адаптированными версиями, что дает возможность проследить трансформацию сюжета и образов в разных культурах. Интермедиаальный анализ направлен на изучение процессов перевода текста эпоса в иные форматы (кино, живопись). Нарративный анализ используется для идентификации ключевых культурных кодов, символов и архетипов и отслеживания их сохранения, опущения или переосмысления. Корпус источников исследования составили ключевые случаи транснациональной рецепции «Калевалы», репрезентирующие различные медиа и культурные контексты: литературные произведения, испытавшие непосредственное влияние эпоса; аудиовизуальные интерпретации; визуальные адаптации и репрезентации в комиксах. Транскультурная адаптация «Калевалы» реализуется с помощью трех основных приемов: перефокусировки сюжетных линий, нарративного упрощения и трансформации семантических характеристик персонажей.

Результаты исследования и их обсуждение. Установлены основные каналы адаптации эпоса в медиапространстве: литература, изобразительное искусство, кинематограф, культурный туризм. Выявлен ключевой прием адаптации – деконтекстуализация и реконтекстуализация мифологических смыслов в соответствии с запросами инокультурной среды и массовой культуры. Несмотря на устойчивость архетипов, они не статичны. Установлена зависимость семантики адаптированных персонажей от культурного кода аудитории и историко-политического контекста эпохи создания адаптации. Выявлены конкретные приемы, благодаря которым «Калевала» трансформируется из национального символа в глобальный культурный продукт.

Заключение. Сделанные автором выводы вносят вклад в развитие лингвокультурологии и теории межкультурной коммуникации, фольклористики и мифологии, переводоведения и социологии культуры. Перспектива исследования состоит в создании универсальной модели анализа для других национальных культурных феноменов. Материалы статьи могут быть полезны при разработке учебных курсов по культурологии, мировой литературе, истории искусств, финно-угроведению с включением раздела

© Братчикова Н. С., 2026



Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



о современных интерпретациях эпического наследия, в создании учебных пособий и хрестоматий, иллюстрирующих трансформацию фольклорных сюжетов в массовой культуре, а также в подготовке лекционных материалов для программ дополнительного образования, посвященных визуализации эпоса в кино, комиксах и живописи.

Ключевые слова: транскультурная адаптация, интермедийность, культурный код, архетип, деконтекстуализация, рецепция, Калевала, глобальный культурный продукт

Конфликт интересов: автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Для цитирования: Братчикова Н.С. «Калевала» в глобальном культурном пространстве: механизмы и пути адаптации. *Финно-угорский мир*. 2026;18(1):105–120. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.105-120>

“The Kalevala” in the Global Cultural Space: Mechanisms and Pathways of Adaptation

N. S. Bratchikova

*Lomonosov Moscow State University,
Moscow, Russian Federation,*

<https://ror.org/010pmpe69>
n.bratchikova@mail.ru

Abstract

Introduction. In academic discourse, the problem of conceptualizing the process of transcultural adaptation of folklore texts that embody the cultural memory of a people remains relevant. Despite the close attention scholars have paid to the “Kalevala” as a monument of epic heritage, there is still no comprehensive interdisciplinary study that would consider the “Kalevala” as a dynamic and open system functioning in diverse cultural contexts and media, identify the universal mechanisms and patterns of its adaptation, determine the degree of stability (“resilience”) of its archetypal plots, images, and mythologemes, and analyze the ambivalence of contemporary interpretations that combine simplification with attempts to preserve authenticity. Addressing this gap constitutes the relevance of the present study. The aim of the research is to identify and analyze the specific mechanisms and techniques through which the “Kalevala” has been transformed from a national epic into a phenomenon of global culture.

Materials and Methods. The study is based on an integrated approach that combines three complementary methods. Comparative analysis is used to juxtapose the original Finnish runes with their translated and adapted versions, making it possible to trace the transformation of plots and images across different cultures. Intermedial analysis is aimed at examining the processes through which the epic text is translated into other formats, such as cinema and painting. Narrative analysis is employed to identify key cultural codes, symbols, and archetypes, and to trace their preservation, omission, or reinterpretation. The corpus of sources for the study consists of key cases of the transnational reception of the “Kalevala”, representing various media and cultural contexts: literary works that have experienced a direct influence of the epic; audiovisual interpretations; and visual adaptations and representations in comics. The transcultural adaptation of the “Kalevala” is realized through three principal techniques: the refocusing of plot lines, narrative simplification, and the transformation of the semantic characteristics of characters.

Results and Discussion. The principal channels through which the epic is adapted within the media space have been identified: literature, visual art, cinema, and cultural tourism. The key technique of adaptation has been determined to be the decontextualization and subsequent recontextualization of mythological meanings in accordance with the demands of a foreign cultural environment and mass culture. Despite the persistence of archetypes, they are not static. The semantics of adapted characters have been shown to depend on the cultural code of the audience as well as on the historical and political context of the period in which the adaptation was created. Specific techniques have been identified through which the “Kalevala” is transformed from a national symbol into a global cultural product.

Conclusion. The conclusions drawn by the author contribute to the development of linguocultural studies and the theory of intercultural communication, as well as to folklore studies and mythology, translation studies, and the sociology of culture. The prospects of the research lie in the creation of a universal analytical model applicable to other national cultural phenomena. The materials of the article may prove useful in the development of academic courses in cultural studies, world literature, the history of art, and Finno-Ugric studies, including sections devoted to contemporary interpretations of epic heritage; in the preparation of textbooks and anthologies illustrating the transformation of folkloric narratives in mass culture (using the Kalevala as an example); and in the preparation of lecture materials for continuing education programs dedicated to the visualization of epic narratives in cinema, comics, and painting.

Keywords: transcultural adaptation, intermediality, cultural code, archetype, decontextualization, reception, “Kalevala”, global cultural product

Conflict of interest: The author declares no conflict of interest.

For citation: Bratchikova N.S. “The Kalevala” in the Global Cultural Space: Mechanisms and Pathways of Adaptation. *Finno-Ugric World*. 2026;18(1):105–120. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.105-120>

Введение

До настоящего времени карело-финский эпос «Калевала» изучался преимущественно в политико-идеологическом и филологическом ключах. Современные изыскания смещаются в область культурной антропологии, истории религии и когнитивных исследований, рассматривая эпос как ценный источник знаний о мифологической картине мира древних уральских народов.

Эпос «Калевала» постепенно трансформируется в продукт массовой культуры и кинематографа, адаптируясь к запросам современной аудитории через визуальные образы и универсальность его мифологического ядра. Это способствует глобальной узнаваемости эпоса, но ставит вопросы о сохранении его глубины и аутентичности в популярных интерпретациях. Подобная двойственность бытования памятника – между академической ценностью и востребованностью в индустрии развлечений – требует пристального научного осмысления. На сегодняшний день ощущается недостаток комплексных исследований, которые рассматривали бы не только переводческие или искусствоведческие аспекты, но и системные закономерности перехода архаичного текста в новые медиаформаты. Остается открытым вопрос, какие именно элементы эпической структуры (например, архетип мудрого старца Вяйнямёйнена или трагическая фигура мстителя Куллерво) демонстрируют высокую степень резистентности – способности противостоять упрощению и обеспечивать «Калевале» успешную интеграцию в глобальный культурный контекст. При этом вне исследовательского внимания нередко остается и противоположная тенденция: обращение к эпосу как к источнику вдохновения для создания сложных, психологически насыщенных произведений, таких как графические циклы Т. Юфы или монументальные полотна Г. Стронка, которые предлагают альтернативу массовому упрощению.

Цель исследования – выявление и анализ основных механизмов и закономерностей трансформации карело-финского эпоса “Калевала” в процессе его интеграции в мировое культурное пространство, а также определение степени устойчивости его архетипических сюжетов, образов и мифологем при их адаптации к требованиям современной массовой культуры (кинематографа, литературы, комиксов, брендинга).

Обзор литературы

На современном этапе результаты изучения научным сообществом финских рун, собранных Э. Лённротом в поэму «Калевала», можно представить в нескольких разделах.

Первый раздел, который является одним из самых объемных, касается передачи языковых особенностей финноязычного фольклорного памятника на другие языки.

На сегодняшний день произведение переведено полностью более чем на 60 языков, а в отрывках – более чем на 120 языков мира¹. Научные исследования переводов сосредоточены на сравнительном анализе стратегий и решений при передаче архаичного колорита, смыслов, связанных с магией и шаманизмом, а также диалектных особенностей оригинала. Отмечается, что «при переводе архаичного эпоса различные элементы его поэтики могут представлять собой определенную сложность даже в том случае, когда речь идет о переводе на близкородственные языки» (вепсский

и карельский – *Авт.*) [1].

Огромный научный интерес представляют лексические и грамматические трансформации, способы передачи на другие языки безэквивалентной лексики (реалий, имен собственных)² [2], параллелизмов-повторов и аллитераций [3], метафорических номинаций [4; 5]. Наши наблюдения совпадают с выводом ученых о сокращении объема текста перевода в большинстве случаев за счет деформации параллелизмов и компрессии повторов.

К этому же разделу следует отнести рассмотрение учеными этнокультурного содержания текста³ [6; 7]. Исследователи приходят к выводу о том, что сохранение этнографических деталей в тексте перевода позволяет иноязычному читателю познакомиться с архаичными пластами культуры, получить информацию о социальных нормах и практиках, не фиксируемых иными письменными источниками. Данный тезис составляет теоретическую основу для настоящего исследования, позволяя анализировать генезис и специфику современных модификаций национального эпоса через призму сохранившихся архаических элементов.

Второй раздел составляют публикации, в которых «Калевала» рассматривается как политический и социальный инструмент, позволяющий людям чувствовать глубокую связь друг с другом⁴. «Калевала» сыграла ключевую роль в формировании финской национальной идентичности⁵, она интерпретируется как квинтэссенция «финскости»⁶. Как отмечает финский исследователь Пааккунайнен, «в четырех из пяти интервью с носителями финской культуры “Калевалу” даже сравнивали с Библией, поскольку “Калевала” тоже содержит историю сотворения мира, поучения и другие повествования; “Калевалу” воспринимают как схожее с Библией мифологическое повествование»⁷. В результате статус финского языка был поднят с «крестьянского» на язык высокой национальной культуры и образования, что стало важнейшим шагом в национальном строительстве⁸ [8].

На наш взгляд, важным аспектом, который затрагивается в публикации И. И. Муллонен и Е. Г. Сойни о фольклористических идеях Д. В. Бубриха, является дискуссия о происхождении самого эпоса. «Калевала» – это авторское произведение, поэма исследователя, подвижника финского языка и культуры Э. Лённрота. Она была создана на основе вариантов рун, собранных на территории Карелии, Финляндии, Ингерманландии, где проживали не только финны и карелы. Д. В. Бубрих подвергал свои наблюдения корректировке в сторону признания ее прибалтийско-финских истоков. Как отмечают авторы публикации, «эта поэзия многослойна и включает в себя как общеприбалтийско-финский пласт, так и более поздние напластования, в том числе и связанные с древнескандинавскими связями, сложившимися на западе Финляндии»⁹.

Интерес к «Калевале» вышел за рамки собственно Финляндии и лег в основу идеологии панфеннизма (Pan-Fennicism), которая пропагандировала культурное и по-

² Jelmin A. Keskustelua kielestä ja kielen tuolta puolen. Prof. Albertu Jelminin esipuheesta Walter Arnoldin käännökseen (katkelmia) [Электронный ресурс]. URL: <https://kalevalamaailma.kalevalaseura.fi/keskustelua-kielesta-ja-kielen-tuolta-puolen/> (дата обращения: 25.11.2025).

³ Kallio K. Karjalaisuus, suomalaisuus ja Kalevala III: Miten tehdä tilaa? [Электронный ресурс]. URL: <https://www.finlit.fi/ajankohtaista/blogi/karjalaisuus-suomalaisuus-ja-kalevala-iii-miten-tehda-tilaa/> (дата обращения: 24.11.2025).

⁴ Dukes H. English Translation of Finland's Epic Poem, The Kalevala (1898) [Электронный ресурс]. URL: <https://publicdomainreview.org/collection/kalevala/> (дата обращения: 23.11.2025).

⁵ Suvanto R., Saatsi M. Karjalaisuus on vahva osa suomalaisuutta – miksi kielestä tiedetään niin vähän? [Электронный ресурс]. URL: clck.ru/3SaCoA (дата обращения: 26.11.2025); Saira M. Kiista Kalevalasta ja kansallisen historiakäsityksen myytit [Электронный ресурс]. URL: clck.ru/3SaCqX (дата обращения: 26.11.2025); Laaksonen T. Amerikkalaistutkija: Kalevala oli suomalaisten pääsylippu kansakuntien joukkoon... [Электронный ресурс]. URL: <https://yle.fi/aihe/a/20-294779> (дата обращения: 26.11.2025).

⁶ Paakkunainen N. Kalevalan jälkiä suomalaisuudessa. Naastattelututkimus suomalaisuuden kokemisesta ja Kalevalasta osana kansallista identiteettiä: Pro gradu -tutkielma. Helsinki; 2020. URL: <https://helda.helsinki.fi/server/api/core/bitstreams/91f39ba7-499e-4efe-a652-b4121b75f028/content> (дата обращения: 23.11.2025).

⁷ Там же.

⁸ Smith-Khan L. In Search of a Language and an Identity [Электронный ресурс]. URL: <https://www.languageonthemove.com/in-search-of-a-language-and-an-identity/> (дата обращения: 23.11.2025).

⁹ Муллонен И.И., Сойни Е.Г. Д. В. Бубрих и «Калевала». В: Бубриховские чтения: гуманитарные науки на Европейском Севере: мат-лы науч. конф. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН; 2015. С. 14–22. <https://www.elibrary.ru/vlgi0j>

литическое единство финно-угорских народов [9]. В XX в., особенно в межвоенный период и во время Второй мировой войны, мифология и символы «Калевалы» были использованы для обоснования экспансионистской политики и концепции «Великой Финляндии», границы которой должны были включить Восточную Карелию и другие родственные территории. Таким образом, эпос трансформировался из культурного символа в инструмент националистической и ирредентистской политики [10].

Таким образом, актуализация мифологического пласта стимулирует процесс национального самосознания, дает возможность осознать общность истории, языка, культуры на любом этапе развития общества и политических процессов в глобальном масштабе.

Третий раздел современных исследований связан с изучением влияния «Калевалы» на творчество различных деятелей искусства. Создаваемая культурная продукция основывается на онтологическом статусе «Калевалы» как прецедентного текста. Ученые, анализирувавшие творчество таких национальных поэтов, как В. Т. Чисталев¹⁰ [3], З. Дубинина, М. Пахомов [11], Р. Такала¹¹ [12], обратили внимание на то, что их произведения не воспроизводят нарративную структуру эпоса, а только оперируют его материалом и системой персонажей.

«Калевала» вдохновляет на создание продолжений другого типа, в которых сказочный мир существует параллельно уже известному мифологическому пространству и предстает в совершенно другом формате – комиксах и фэнтези¹² [13]. Новый жанр подачи материала характеризуется краткостью изложения материала, ярким визуальным рядом, новыми сюжетными линиями, чем привлекает внимание читателей и позволяет включить произведения в систему коммерческих отношений, что немаловажно для книгоиздания.

В четвертом разделе исследований изучается потенциал эпоса как культурного продукта в маркетинговых проектах. «Калевала» рассматривается в качестве ценного культурного кода для создания аутентичного брендинга, формирования торгового предложения и эмоциональной связи с потребителем. Одним из инструментов развития туристического потенциала Республики Карелия является проект, использующий культурный нарратив эпоса, его художественные образы и описание природной среды для формирования уникального предложения и идентичности территории [14; 15].

Анализ научных работ показал, что, помимо языковых особенностей эпоса, его влияния на творчество деятелей искусства и на формирование национальной идентичности народа, необходимо выявить основные пути его интеграции в мировую культуру, осмыслить с позиций наших дней семантические портреты персонажей эпического произведения.

Материалы и методы

Исследование, нацеленное на изучение текстовых трансформаций и механизмов интеграции эпоса «Калевала» в мировое культурное пространство, базируется на разветвленном методологическом аппарате. Специфика предмета статьи (транснациональные адаптации эпического нарратива) предопределила применение интегративного подхода, который включает методологический инструментарий переводоведения, компаративистики и лингвокультурологии. Этот подход дает возможность не только

¹⁰ Поэт В. Т. Чисталев предлагает иную, чем в канонической «Калевале», трактовку рождения кантеле. По его версии, части инструмента скреплены горем, а струны натянуты из горьких слез, что и предопределяет его меланхолический голос, повествующий о человеческих страданиях, а не о радости.

¹¹ Обращение Р. Такалы к калевальскому наследию ограничивается мотивной образностью, минуя формальные признаки эпоса. Так, традиционный калевальский стих, основанный на северно-карельской песенной метрике, в его поэзии отсутствует; единственным унаследованным приемом оказывается параллелизм.

¹² В 1915 г. Дж. Р. П. Толкин приступил к созданию «Истории Куллерво», основанной на сюжете об одноименном герое из эпоса «Калевала». Книга осталась незаконченной, однако спустя сто лет была опубликована в издательстве HarperCollins. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/история> (дата обращения: 14.12.2025).

осуществить анализ текстуальных модификаций, но и интерпретировать их в неразрывной связи с широким культурно-историческим контекстом.

В исследовании были поставлены следующие задачи: 1) выявить элементы «Калевалы», которые обладают максимальной устойчивостью при транскультурной адаптации; 2) проанализировать специфику реинтерпретации ее архетипических образов и сюжетов в инокультурных контекстах. Для их решения были отобраны ключевые случаи транснациональных адаптаций «Калевалы», хронологически и географически отражающие процесс глобального распространения эпоса. Критерием отбора служила не только популярность того или иного перевода или адаптации, но и их значимость для формирования образа «Калевалы» в принимающей культуре, а также демонстрация различных стратегий трансформации исходного текста.

Корпус материалов включает современные переводы «Калевалы» Лённрота, выполненные в том числе Э. С. Киуру и А. И. Мишиным (2001 г.). Эпическая поэма коми писателя К. Жакова «Биармия» (1916 г.) привлекла наше внимание своей ориентированностью «на “Калевалу”, скандинавские саги, русские народные сказания и былины» [16]. Трагическая судьба раба Куллерво увлекла Дж. Р. Р. Толкина, так «Калевала» стала «отправной точкой литературного пути писателя»¹³. Образы в комиксе «Элиас и герои славной Калевалы» Р. Кириллова¹⁴ (2019 г.) и графическом романе «Калевала» С. Макконена¹⁵ (2025 г.) демонстрируют разнообразные механизмы и стратегии модификации исходного эпического текста. Совместная советско-финская экранизация эпоса под названием «Сампо» (1958–1959 гг.), финско-китайский фэнтезийный фильм «Воин Севера» (2006 г.), российский приключенческий триллер «Седьмая руна» (2014–2015 гг.), советские мультипликационные фильмы «Про золотое солнце и серебряный месяц» (1974 г.), «Сампо из Лапландии» (1977 г.), «Кузнец Илмаринен и красавица Похёлы» (1982 г.) являются яркими примерами адаптации сюжетов и образов в мультимедийном пространстве инокультурной среды.

Результаты исследования и их обсуждение

Для раскрытия темы исследования обратимся к понятию «резистентность сюжетов», которое заключается в способности повествовательных структур (сюжетов, нарративов) противостоять коммуникативным угрозам (непониманию, отторжению), адаптироваться, сохраняя актуальность и интерес аудитории, и продолжать влиять на людей, даже после переосмыслений и адаптаций. Он позволяет описать предельную способность явления преодолевать границы отдельных культур, формируя гибридную, гибкую идентичность и практики, основанные на взаимосвязанности и взаимодействии различных культурных традиций. Данный термин связан с понятием культурной адаптации. Культурная адаптация – это процесс приспособления индивидов и групп к меняющимся социокультурным условиям через изменение стереотипов сознания, поведения, норм, ценностей и образа жизни¹⁶.

В работе используется термин «адаптация», под которым понимаются «приспособления некоего предшествующего текста к новому контексту, медийному, социокультурному, историческому» [17]. На основе анализа можно выделить несколько ключевых механизмов адаптации эпоса в глобальном пространстве: 1) трансляция через перевод и академическое изучение: перевод позволил преодолеть языковой барьер и легитимировать эпос как объект мирового значения; 2) художественная

¹³ Алрот Ю. Автор «Властелина колец» любил финскую культуру за ее необычность и необузданность [Электронный ресурс]. URL: <https://inosmi.ru/20161013/238013372.html> (дата обращения: 13.12.2025).

¹⁴ Кириллов Р. Элиас и герои славной Калевалы. Руна 1. Рунопевец: комикс, иллюстрации Р. Кириллова. 2019 г. 24 с. URL: <https://fantlab.ru/edition265167> (дата обращения: 14.12.2025).

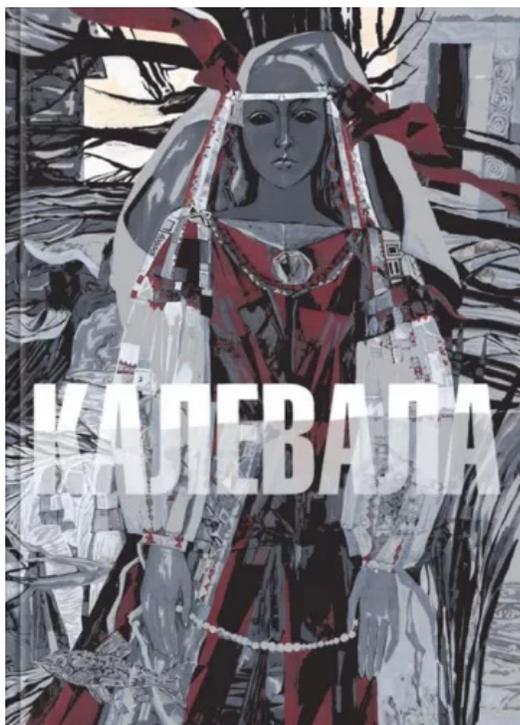
¹⁵ Макконен С. Калевала. Графический роман. М.: Городец; 2025. 296 с.

¹⁶ Деревянко А.П., Куделин А.Б., Тишков В.А. Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям. М.: РОССПЭН; 2010. 544 с.

реинтерпретация: эпический материал перекладывается на язык современного искусства, что делает его эмоционально и эстетически близким новой аудитории (например, фэнтези-сага Дж. Р. Р. Толкина «Властелин Колец»; в музыке – концептуальный альбом финской метал-группы Amorphis «Tales from the Thousand Lakes» (1994 г.); в изобразительном искусстве – цикл картин А. Галлен-Каллелы, М. Мечева, О. Бородкина, Г. Стронка и Т. Юфа); 3) популяризация через актуальные медиаформаты (комиксы, настольные игры и квесты по мотивам «Калевалы»; прозаические пересказы для детей); 4) интеграция в региональный брендинг и туризм: образы «Калевалы» используются в сферах, не связанных напрямую с искусством, для создания узнаваемого культурного продукта (рис. 1; 2).

Эти механизмы – от классического перевода до создания видеоигр – обеспечивают эпосу «Калевала» транскультурный потенциал, позволяя ему оставаться актуальным и находить отклик у аудитории по всему миру.

«Вечные» сюжеты и образы. Ключевым фактором, детерминирующим адаптационный процесс, является переход эпических текстов из сакрально-ритуальной в область художественной культуры. На фоне заметного упрощения мифо-ритуальной семантики, видоизменений мотивов и образов остаются неизменными мифологические символы (Мировое Древо, Мировое Яйцо, вечно живущий и вечно меняющийся Космос, пантеизм). В современных нарративах архетипы Птицы-ныряльщика и гигантской щуки (лосося) сохраняют свою созидательную суть. Во всех современных

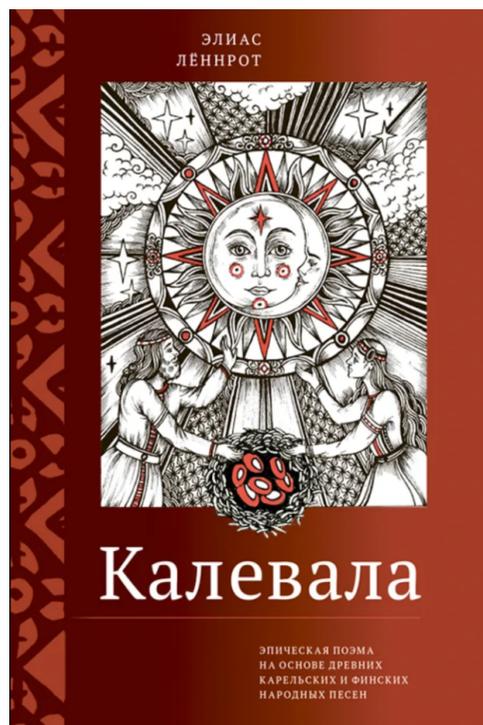


Р и с. 1. Обложка книги «Калевала». Пер. Л. Бельского. Иллюстрации Т. Юфа. М.: Изд-во «Речь»; 2023 г.

F i g. 1. Cover of the book “Kalevala”. Translated by L. Belskiy. Illustrated by T. Yuf. Moscow: Rech Publishing House; 2023

Источник: изображение взято с сайта clck.ru/3ShfHC.

Source: Image is taken from clck.ru/3ShfHC.



Р и с. 2. Обложка книги «Калевала». Пер. Э. С. Киуру и А. И. Мишина. Иллюстрации М. Михалковой. М.: ИД «Городец»; 2023

F i g. 2. Cover of the book “Kalevala”. Translated by E. S. Kiuru and A. I. Mishin. Illustrated by M. Mikhalkova. Moscow: Gorodets Publishing House; 2023

Источник: изображение взято с сайта clck.ru/3ShfAx.

Source: Image from clck.ru/3ShfAx.



трансформациях эпоса действуют боги-творцы (Вяйнямйнен, Илмаринен), и конфликт между персонажами выстраивается вокруг обладания сакральным объектом – мельницей Сампо.

Оппозиция «Свет – Тьма» сохраняется, но дуализм трансформируется из внешнего противостояния во внутренний конфликт персонажа, где добро и зло переплетены.

Трансляция мифа в массмедиа. Превращение архаического мифа в продукт массовой культуры включает три этапа: отбор материала (селекция), его визуальное воплощение и нарративную адаптацию.

На стадии селекции из мифологического корпуса отбираются наиболее узнаваемые и визуально выразительные персонажи и объекты, формирующие ядро будущего культурного продукта. К ним относятся Вяйнямйнен и Илмаринен, мститель-неудачник Куллерво, так называемые антигерои – хозяйка Похьёлы Лоухи, таинственное чудовище спрут-осьминог Ику-Турсо, а также магический артефакт Сампо.

На этапе отбора сложная философско-мировоззренческая система упрощается, сакральные элементы трансформируются в поверхностные символы и упрощенные образы. Эта адаптация продиктована логикой рынка, требующей быстрой узнаваемости и легкого «потребления» продукта массовой культурой. Ярким примером трансформации от сакрального предмета к сувениру являются сложные солярные знаки и обережные узоры, которые несли конкретную защитную функцию. На сувенирах они становятся просто красивым карельским орнаментом, скопированным без понимания их семантики. Например, образ утки-демиурга, то есть Птицы-ныряльщика, добывшей кусочек земли из-под воды, на магнитике или кружке теряет всю космогоническую глубину, будучи сведенным к условной «птице», приносящей удачу.

Следующим этапом является визуальное воплощение персонажей, при этом происходит стандартизация внешнего облика героев эпоса. Для лучшей узнаваемости современной аудиторией их изображения наделяются некими стереотипными чертами. Например, визуально Вяйнямйнен сближается с античными героями: заклинатель-рунопевец изображен бородатым стариком крепкого телосложения, одетым в короткую рубаху, напоминающую римскую тунику. На его принадлежность к финскому миру указывают лишь особая суконная шапка¹⁷ и музыкальный инструмент кантеле вместо меча. Много общего в изображении Вяйнямйнена с русским былинным героем Садко. Внешняя связь образов наиболее очевидна в их архетипическом ядре: это зрелый герой-мудрец, чья сила заключена не в мускулах, а в слове, знании и магическом даре, визуальном выражении через атрибут-музыкальный инструмент (кантеле или гусли). Однако, на наш взгляд, такое изображение идет вразрез с трактовкой образа самими финнами, которые отмечают, что в Вяйнямйнене «кристаллизуется вся суть финского характера»¹⁸.

Под влиянием западных аналогов образ многогранного божества Лоухи был сведен к архетипу злой хозяйки-ведьмы. По одной версии, она – старуха, отрицательный персонаж, по другой – настоящая хозяйка, радеющая о благе своего народа. Ее атрибутом является посох, а символом – змея как знак мудрости и подземного мира. Лоухи изображается в человеческом и птичьем (с крыльями

¹⁷ Шапки-горшки (фин. *patalakki*, *pata* 'горшок', *lakki* 'шапка'), шестиклинки и четырехклинки, носили средневековые жители Северной Европы (похожие носили и в Центральной Европе). В XVII в. их использовали в качестве подшлемников. Шапки шили из шерстяной ткани, сукна. Швы клиньев закрывали контрастными по цвету полосками ткани, тесьмой или шнуром. Шапки, в которых ходили в церковь, были в основном черными или синими, а полоски отделки – голубыми или красными. Шапка из клиньев с окантовкой и полосками крест-накрест плотно вошла в сознание жителей Карелии и Финляндии как элемент национального костюма. Работы финского художника А. Галлен-Каллелы изображали героев эпоса в шапках из клиньев. URL: https://vk.com/wall-121526664_209?w=wa-121526664_209 (дата обращения: 30.11.2025).

¹⁸ Hahtola M. Petri Hiltunen tuo Väinämöisen 2000-luvulle [Электронный ресурс]. URL: <https://yle.fi/a/20-113758> (дата обращения: 27.11.2025).

и длинными загнутыми когтями) облик. Процесс унификации образа направлен по линии демонизации: церковь объявила языческих богов бесами, поэтому Лоухи, как хозяйка земли Похьёлы и противник Вьянямёйна, отождествляется с Дьяволом. Ее змеиная и хищническая ипостась стала доминирующей, она превратилась в образ разрушительного существа – птицу стриг, с которой сражаются эпические богатыри. Из всего многообразия сущностей Лоухи достался только образ «противника». В массовой культуре (комиксах, компьютерных играх) ее унифицированный образ – птица-змея или вещунья с «демоническими» чертами: рогами, когтями, крыльями. Божество, связанное с мудростью и загробным миром, превратилось в архетипическую Злодейку-Колдунью.

Процесс трансформации завершает перекодировка в жанровые шаблоны, сводящая многомерный миф к простой структуре, востребованной в массовой культуре в формате фэнтези, видеоигр или комиксов [13].

Трансформация образов. В современных условиях эпос функционирует как инструмент идеологии, подвергаясь при этом семиотическому упрощению: персонажи теряют присущую им мифологическую амбивалентность; система образов поляризуется вокруг оппозиций «свой – чужой» и «добро – зло», что служит целям национального или политического мифотворчества.

Исследователи по-разному трактуют образ центрального персонажа «Калевалы» Вьянемёйна. Например, финский литературовед М. Хаавио рассматривает его как «идеализированного шамана, действующего преимущественно при помощи колдовства»¹⁹. Российские ученые-фольклористы видят в нем воплощение народных идеалов и архаичность. Он не молод, жизнерадостен, мудр и рассудителен²⁰. Доминантой его семантического портрета является песенное пространство [4]. Он – архаический носитель магии слова, его сила – в мудрости и творящем голосе, которым он создает мир, добывает сампо и противостоит хаосу²¹ [5].

Однако при адаптации рун в современных условиях оценка персонажа подверглась корректировке. Шаман, чья магия («песнопение») была связана с сотворением мира, превращается в волшебника (как Гэндальф у Дж. Р. Р. Толкина). Его магия теряет мифологическую глубину, лишается ритуального контекста и сакральных ограничений и превращается в инструмент для решения бытовых или сюжетных задач. Заклинания Вьянямёйна – это не просто «магические слова», а обращение к истокам вещей. При адаптации источником волшебства становится личная сила, случайный артефакт, а не знание законов мироздания.

Образ трагического мстителя-неудачника, воплощенный в архетипе Куллерво, в современном фольклоре обретает новое дыхание, трансформируясь из эпического героя в символ экзистенциального протеста, личной травмы и болезненного поиска идентичности в отчужденном мире. В современных интерпретациях усиливается психологическая мотивация персонажей²². Например, подчеркивается, что Куллерво – не просто «несчастный герой», а сложный персонаж с признаками психического расстройства, «гневный и душевнобольной молодой человек»²³. Это смещает акцент с магического на человеческое, делая историю более понятной и драматичной для современной аудитории. Ярким примером

¹⁹ Хаавио М. Vainamoinen Eternal Sage. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura; 1952. 247 s.

²⁰ Мелетинский Е.М. Предки Прометей (Культурный герой в мифе и эпосе). В: Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. М.: РГГУ; 2008. С. 319–343; Евсеев В.Я. Исторические основы карело-финского эпоса. Кн. 1. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР; 1957. 334 с.

²¹ Евсеев В.Я. Исторические основы карело-финского эпоса. Кн. 1.

²² Муллонен И.И., Сойни Е.Г. Д. В. Бубрих и «Калевала».

²³ Aro S. Kolme Kullervo. Runonlaulajien, Lönnrotin ja Kiven uhmakkaat sankarit. In: Kirjailijoiden Kalevala, toim. Antti Tuuri, Ulla Piela ja Seppo Knuutila. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura; 2013. S. 27–46. URL: <https://ru.scribd.com/document/392225857/Kolmesta-Kullervosta-Essee-GranadosHidalgo> (дата обращения: 30.11.2025); Laaksonen T. Amerikkalaistutkija: Kalevala oli suomalaisten pääsylippu kansakuntien joukkoon...

является готовящаяся крупнобюджетная экранизация «Kalevala: Kullervon tarina» («Калевала: история Куллерво»), которая делает трагическую историю героя Куллерво центральной.

В народных рунах и в поэме Э. Лённрота сампо описано как волшебная мельница, которую выковал кузнец Илмаринен «из пушинки лебединой, из кусочка веретенца, и из молока коровы, и из ячменя крупинки»²⁴. Сампо обладает глубинной связью с циклом жизни, смерти и плодородия.

В современных трансформациях образ упрощается до конкретного артефакта. В художественном фильме «Сампо» (режиссер А. Птушко, 1959 г.) он сводится к волшебной мельнице, которая производит «из ничего соль, муку и монеты»²⁵. Его аналогом могут выступать Кольцо Всевластия («Властелин Колец»), обереги из крышки кованой чудо-мельницы в ошейниках собак²⁶. Ценность этого предмета – не в сакральности, а в сюжетной функции: он – цель приключений.

Имя Сампо из одноименного анимационного фильма режиссера Е. Пружанского («Сампо из Лапландии», 1985 г.) отсылает к центральному артефакту эпоса «Калевала», хотя его семантика в контексте мультипликационного фильма существенно редуцируется: из многозначного символа мироздания оно трансформируется в индивидуальный именной маркер, связанный с личностными качествами героя. Имя выполняет в произведении функцию антропонимической характеристики и актуализирует такие черты персонажа, как целеустремленность и жажда открытий, тем самым определяя его сюжетную роль.

Меч Куллерво, обладающий мстительной волей, в игровых или фэнтези-адаптациях превращается в стандартный клинок с улучшенными характеристиками, но без его трагической одушевленности и роли в судьбе героя.

В эпосе кантеле, инструмент, созданный из костей гигантской щуки, – это сакральный предмет, чья музыка способна очаровать всю природу. В современных пересказах (например, в детских книгах или анимации) он становится просто волшебной арфой, лишаясь своей мифологической истории создания и связи с первотворением.

Трансформация сюжетов в современных адаптациях. Современные авторы и режиссеры творчески переосмысливают повествовательные структуры эпоса, ориентируясь на актуальные темы и аудиторию.

Юмористический стрип²⁷ финского писателя-художника П. Хилтунена «Возвращение Вяйнямёйнена» (Väinämöisen paluu, 2001 г.) осмысляет образ вещего старца, описывая его как ученого, эксцентрика, инакомыслящего и активиста. Сюжет комикса, публикуемого во многих газетах, строится на возвращении Вяйнямёйнена в Финляндию 2000-х гг. и его знакомстве с чудесами современного мира. Работа содержит множество аллюзий на нарративы «Калевалы»²⁸.

Хилтунен представляет Вяйнямёйнена в контексте ускоренного ритма жизни. Сам герой трансформируется: он приспособливается к современности, становится популярной медийной личностью, кинозвездой из аниме-фильма «Калевала», который далек от национально-эпических корней, знаменитостью желтой прессы; у него появляется возлюбленная, он поступает учиться в начальную школу. Вяйнямёйнен отправляется

²⁴ Перттунен А. Избранные руны Архипа Перттунена. Пер., вступ. ст. и прим. В. Евсеева. Петрозаводск: Гос. изд-во Карело-Фин. ССР; 1948. С. 17–18.

²⁵ Кондаков В. Александр Птушко – режиссер славяно-финского кинофэнтези. Совместный советско-финский фильм «Сампо» 1959 года и прочие экранизации «Калевалы» [Электронный ресурс]. URL: <https://goarctic.ru/news/aleksandr-ptushko-rezhissyer-slavyano-finskogo-kinofentezii/> (дата обращения: 07.12.2025).

²⁶ Куннас М. Собачья Калевала. СПб.: Речь; 2016. С. 61.

²⁷ Юмористический стрип – это разновидность комикса, представляющая собой короткую последовательность рисунков (обычно от 2 до 4 кадров), выстроенных в ряд (чаще горизонтально), основной целью которой является создание комического эффекта. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Стрип_\(комикс\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Стрип_(комикс)) (дата обращения: 05.03.2026).

²⁸ Hahtola M. Petri Hiltunen tuo Väinämöisen 2000-luvulle.

в кругосветное путешествие (катается на горных лыжах, посещает маркетплейс, едет отдыхать на родину в Финляндию, знакомится с выдающимися людьми и наблюдает за современным миром) с новыми друзьями – человеком-эльфом Джабе²⁹, амбициозным ежом-мизантропом Унтамо³⁰ и Сеппо Илмаринен-младшим³¹. В одном из стрипов они оказываются в легендарном Голливуде, где, подчиняясь правилам индустрии развлечений, «старый, мудрый» Вяйнямёйнен предстает как рокер из хоррор-панк-группы, Джабе попадает в реалити-шоу, еж Унтамо выступает на «фабрике грез», эксплуатирующей комический потенциал зооморфных образов³². Ключевой проблемой в стрипе становится вопрос о сохранении идентичности в условиях шоу-бизнеса, ориентированного на финансовую прибыль.

Комикс-стрип о Вяйнямёйнене, его превращении из архаического героя в современного маргинала подчинен требованиям медиаиндустрии. Книжная продукция Хилтунена пользуется огромной популярностью и приносит коммерческий доход книгоиздателю. Адаптация функционирует как релевантный сатирический комикс, осмысляющий актуальные социокультурные тенденции. Адаптация эпоса заключается в упрощении разветвленных сюжетных линий и удалении сложных моральных дилемм и кровавых сцен при одновременном усилении развлекательного компонента.

Сюжеты эпоса переносятся в жанровые рамки, далекие от эпического фольклора. Сюжеты и образы «Калевалы» дали толчок к созданию развлекательных произведений [13], серий комиксов.

В 1970-х гг. компания Marvel создала персонажей Укко (бог грома) и Илмаринена (кузнец) в серии комиксов о героях-одиночках. Внешний облик героев был радикально изменен: Укко предстал в облегающем костюме супергероя, его магические способности были поданы как разновидность мутаций или продвинутых технологий. Эпическая борьба за Сампо была сведена к схватке супергероя с суперзлодеем.

В комиксах об утке по имени Скрудж Макдак и его племянниках эпизод «В поисках Калевалы» (The Quest for Kalevala, 1999 г.)³³ превращает мифологическое повествование в приключенческую историю для семейной аудитории. Семейство уток отправляется на поиск обломков сампо в Хельсинки. Там директор Финского литературного общества объясняет, где находится упомянутое в записках Лённрота Сампо. Герои добиваются до острова Мустасаари и находят легендарный меч Вяйнямёйнена, прикосновение к которому пробуждает дух героя. Тот рассказывает, что случилось с сампо. Скрудж и его племянники восстанавливают сампо, но вновь утрачивают его из-за Лоухи и Ику-Турсо. В итоге сампо все же остается у Вяйнямёйнена, а Скруджу достается рукоять от волшебной мельницы. Комикс американского художника Д. Роса показывает, как архетипичные сюжеты адаптируются под условности массовой культуры.

Адаптация «Калевалы» в кинематографе представляет собой эволюцию от прямых культурно-политических экранизаций к вольным интерпретациям в жанре массового фэнтези, что сопровождается упрощением мифологического содержания.

К ранним и классическим экранизациям относятся первый крупный советско-финский проект культурной дипломатии «Сампо» (1958 г.) в постановке А. Птушко и Х. Харривирта по сценарию В. Витковича и Г. Ягфельда. Из всех рун сценаристы выбрали для постановки только одну – историю похищения волшебной мельницы. Кинорежиссер придал фильму социальное звучание, сделав акцент на противостоя-

²⁹ Джабе (Jabe) – современный молодой финн, ценитель развлечений.

³⁰ Еж Унтамо – любитель выпивки и нездоровой еды.

³¹ Сеппо Илмаринен младший, внешне привлекательный, спортивного типа, интеллигентный, любит гаджеты и по роду занятий изобретатель. URL: <https://comicvine.gamespot.com/seppo-ilmарinen-jr/4005-79131/> (дата обращения: 05.03.2026).

³² Hiltunen P. Väinämöinen Hollywoodin lumoissa. URL: https://sumashop.fi/products/petri-hiltunen-vainamoinen-hollywoodin-lumoissa?srsIstid=AfmBOoqJ7ecLx_ffC809GxWkAOIfQerIH6tSvWbtGvdqbl_gGG-V0M4W (дата обращения: 05.03.2026).

³³ Роса Д. Дядюшка Скрудж и Дональд Дак. Побег из Заповедной Долины. Авторский сборник, первое издание, комикс. М.: АСТ; 2019. URL: <https://fantlab.ru/edition241800> (дата обращения: 07.12.2025).



нии трудолюбивого народа Калевалы и языческой хозяйки Лоухи. Она представляет собой «вселенское зло» [18]. Стоит отметить, что к портрету героини, помимо черт грозной птицы, добавляются анималистические характеристики кошки. Внешний облик Лоухи соответствует картинам Г. Стронка – резкие черты лица, глаза с прищуром, это дает понять, что А. Птушко черпал вдохновение в творчестве не только этого мастера, но и художника М. Мечева. Фильм запечатлевает этнографические детали Севера: пейзажи, героев нордического типа, орнаменты из народных вышивок. «Цветовая палитра фильма отсылает к работам финского живописца Роберта Экмана» [18].

Кинорежиссер нарушил сюжетную линию – чудо-мельница возвращена калевальскому народу после смерти Лоухи и превращения ее в камень. Суть этого изменения заключается в следующем: исходя из того, что фильм выходил на экран советских кинотеатров, зритель, воспитанный на русских народных сказках, привык ожидать, что добро всегда побеждает зло, поэтому в экранизации дуализм добра и зла изъят, тогда как в эпосе «темные» силы не побеждены.

Финский фильм «Калевала: Железный век» (1982 г.) сосредоточен на передаче национального культурного кода и архаического мировоззрения.

Современные адаптации приближены к голливудским фэнтези-боевикам (А. Ю. Аннила «Воин севера», 2006 г.), в которых мифологические мотивы становятся фоном для развлекательного сюжета, при этом нивелируется философская глубина оригинала.

По сюжету фильма сын кузнеца Илмаринена должен победить восьмого демона – всеобщее Зло. Демон постоянно перевоплощается то в мать девушки, то в болотного духа, то перерождается в качестве оруженосца. Последний заставляет сына кузнеца раскрыть шкатулку и тем самым выпустить наружу все зло своей души. В результате битва с внешним воплощением превращается в борьбу со злом внутри самого себя.

Кинематографические адаптации «Калевалы» демонстрируют трансформацию сакрального эпоса в культурный продукт, в них внимание акцентируется на эстетике, а не эпической целостности. Сложная система мифов, символов и шаманских практик редуцируется до набора зрелищных клише, отвечающих запросам глобальной киноиндустрии. Этот процесс служит ярким примером механизма культурной адаптации наследия к условиям масс-медиа.

Эпос «Калевала» стал мощным источником вдохновения для многих художников XX в. «Калевала» объединила мастеров разных школ в поисках национального архетипического образа. Художник П. Филонов создал цикл графических работ «Калевала», наполненный сложными символами и органическими формами. Его уникальный аналитический метод идеально сочетался с мифологическим мировоззрением эпоса³⁴ [19]. М. Мечев сделал природу равноправным героем эпоса. Художник изобразил калевальский край живым, но в то же время неподвластным времени. Портреты Айно, Вайнямёйнена, Лемминкяйнена характеризуются достоверным изображением, в них узнаются черты простых людей – морщины на лице, нагруженные руки, сгорбленная спина, усталая осанка. Т. Юфа продемонстрировала авторское видение рун, представив их через женскую судьбу³⁵, подчеркивая романтизм, нежность, ранимость героини, но с другой стороны – их решительность и ответственность за семейный род³⁶.

В трактовке персонажей эпоса Г. Стронком они приближены по своей духовной

³⁴ Муллонен И.И., Соини Е.Г. Д. В. Бубрих и «Калевала».

³⁵ «На морской воде обширной, на равнинах вод открытых». «Калевала» Тамары Юфа. Лабиринт [Электронный ресурс]. URL: <https://www.labyrinth.ru/now/kalevala/> (дата обращения: 07.12.2025).

³⁶ «Тамара Юфа и Карелия: в сознании многих эти слова связались накрепко и превратились в синонимы. Тамара Юфа и есть душа Карелии. Это не метафора – это реальность: чтобы так написать ландшафты, надо пережить все изнутри, почувствовать себя и камнем, и водой, и растением. Дар подобных перевоплощений, которыми владели наши предки, утрачен цивилизацией. Но Тамаре Юфа удалось восстановить его в полной мере, и она показывает это в своих картинах...», – так писал о Тамаре Григорьевне философ Ю. Линник URL: https://rusmuseumvrm.ru/data/press/vesti_priladozhya/dusha_karelii_tamara_yufa/index.php (дата обращения: 07.12.2025).

значимости к русским былинным богатырям, например Илье Муромцу, Алеше Поповичу. Вместе с тем они обладают чертами реальных людей³⁷.

Живописец О. Бородкин обращался к эпическим сюжетам в своих полотнах, подчеркивая связь природы и человека.

Каждый художник творит свою «Калевалу». Работам любого из представителей российской школы живописи свойственна высокая психологическая выразительность и сказочный колорит. Творчество этих авторов помогло визуально сформировать вселенную национального эпоса для широкой аудитории.

Заключение

Проведенное исследование позволяет утверждать, что современные адаптации эпоса «Калевала» в кинематографе, литературе и других медиа являются не просто упрощением, а закономерной трансформацией, обусловленной фундаментальным переходом эпического нарратива из пространства устной сакральной традиции в пространство глобальной массовой и авторской культуры. Этот процесс, начавшийся еще с литературной фиксации эпоса Э. Лённротом, в современную эпоху усиливается под влиянием трех основных факторов: главенство визуальных медиа, коммерческая логика культурной индустрии и потребность в универсальных кодах для международной аудитории.

В ходе адаптации происходит жанровая и семиотическая редукция: многозначные мифологемы (например, артефакт Сампо как космогонический символ) трансформируются в функциональные предметы, вокруг которых строится фабульная сторона истории или зрелищные образы, а сложная мировоззренческая система сводится к набору упрощенных архетипов (герой, магический предмет, квест). Это ведет к смене функций текста: от идентификационной и миропостигающей – к развлекательной и эстетической.

Таким образом, «Калевала» в современной культуре существует в двух основных модусах: как канонизированный литературный памятник, сохраняющий этническую уникальность, и как пластичный источник сюжетов и образов для новых художественных интерпретаций. Несмотря на неизбежные потери в смысловой глубине, этот процесс адаптации обеспечивает эпосу актуальность, встраивая его в мировой культурный контекст и открывая новую жизнь в форматах, адекватных вызовам цифровой эпохи. Последнее является мощным инструментом популяризации и сохранения культурного наследия, даже в трансформированном виде.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Миронова В.П. Переводы «Калевалы» на младописьменные прибалтийско-финские языки. *Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Сер.: Эпосоведение*. 2018;(1):42–52. <https://doi.org/10.25587/SVFU.2018.9.11681>
2. Ракин Н.А. Kalevala komi keeles kunstilise tõlke teooria ja praktika mõningate aspektide kontekstis. Tartu: University of Tartu Press; 2014. 339 с.
3. Ракин Н.А. «Калевала» на коми языке: переводы В. И. Лыткина, А. И. Туркина, А. Истоминой (М. Елькина, В. Т. Чисталева). *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2016;10(2):49–57. URL: <https://journals.udsu.ru/finno-ugric/article/view/2506> (дата обращения: 25.11.2025).
4. Булина Е.Н., Солнышкина М.И. Семантический портрет Вьяйнямёйнена в английских

³⁷ Искусствовед Е. Калинин писал: «Подготовленный Стронком цикл (“Калевалы” – *Авт.*) отличался живописными достоинствами; герои его были увидены как выразительные национальные, интересные по психологическим характеристикам типы». URL: https://fulr.karelia.ru/Resursy/Virtualnye_galerei/Georgij_Adamovich_Stronk_K_110-letiju_so_dnja_rozhdenija_narodnogo_hudozhnika_Karelii/ (дата обращения: 07.12.2025).

- переводах эпоса «Калевала». *Вестник Московского университета. Сер. 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация*. 2024;(3):85–96. <https://doi.org/10.55959/MSU-2074-1588-19-27-3-6>
5. Булина Е.Н., Андреева М.И., Солнышкина М.И. Специфика номинаций песнопений Вьяйнямейнена в текстах перевода эпоса «Калевала» на русский и английский языки. *Вестник Томского государственного университета*. 2019;(445):12–21. <https://doi.org/10.17223/15617793/445/2>
 6. Stepanova E. Karelian Cultural Heritage in Finland's Folklife Sphere. *Western Folklore*. 2020;79(4):377–399. URL: <https://www.proquest.com/docview/2458776635?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true&sourcetype=Scholarly%20Journals> (дата обращения: 25.11.2025).
 7. Иванова Л.И. Лемби: понятие и лексические сочетания в «Калевале». *Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Сер.: Эпосоведение*. 2019;(1):61–71. <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.13.27298>
 8. Karer T.X. Ideology and Nationalism: The Finnish Move to Independence, 1809–1918. *Ethnic & Racial Studies*. 1991;14(2):152–169. <https://doi.org/10.1080/01419870.1991.9993705>
 9. Sommer Ł. Historical Linguistics Applied: Finno-Ugric Narratives in Finland and Estonia. *Hungarian Historical Review*. 2014;3(2):391–417. URL: <https://hunghist.org/archive/83-articles/243-2014-2-lukasz> (дата обращения: 26.11.2025).
 10. Kailo K. Monoculture, Gender and Nationalism: Kalevala as a Tool of Acculturation. In: Ethical Challenges for Teacher Education and Teaching. Special Focus on Gender and Multicultural Issues. Acta Universitatis Ouluensis. Oulu: University of Oulu; 2000. P. 13–37. URL: https://www.academia.edu/45811153/Monoculture_Gender_and_Nationalism_Kalevala_as_a_Tool_of_Acculturation (дата обращения: 26.11.2025).
 11. Чикина Н.В. «Калевала» в творчестве З. Дубининой и М. Пахомова. В: «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры: мат-лы междунар. науч. конф., посвященной 160-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск: Карельский научный центр РАН; 2010. С. 67–73. URL: <http://resources.krc.karelia.ru/krc/doc/publ2010/kalevala.pdf> (дата обращения: 26.11.2025).
 12. Чикина Н.В. Калевальские мотивы в поэзии Р. Такала. *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2016;10(2):73–78. URL: <https://journals.udsu.ru/finno-ugric/article/view/2508> (дата обращения: 26.11.2025).
 13. Leppälähti M. Ei sanat salahan joua Kalevala suomalaisessa nykykirjallisuudessa. В: «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры: мат-лы междунар. науч. конф., посвященной 160-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск: Карельский научный центр РАН; 2010. С. 60–67. URL: <http://resources.krc.karelia.ru/krc/doc/publ2010/kalevala.pdf> (дата обращения: 26.11.2025).
 14. Плотникова В.С., Вимберг Я.Д. Использование потенциала эпоса «Калевала» для организации тематического парка. *Туризм и гостеприимство*. 2023;(1):27–34. URL: <https://ojs.polessu.by/TG/article/view/1760> (дата обращения: 23.11.2025).
 15. Колесникова Н.В., Колесников Н.Г., Плотникова В.С. Туризм и нематериальное культурное наследие: карело-финский эпос «Калевала» как аттрактор в информационном поле дестинации. *Современные проблемы сервиса и туризма*. 2016;10(3):115–123. <https://doi.org/10.12737/21109>
 16. Лимеров П.Ф. Мифопоэтика Севера в литературном эпосе К. Ф. Жакова «Биармия». *Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки*. 2018;(1):101–110. <https://doi.org/10.17238/issn2227-6564.2018.1.101>
 17. Рыбина П.Ю. Литература на экране: базовые метафоры современной теории адаптации. *Вестник Московского университета. Сер. 9: Филология*. 2025;(3):158–170. <https://doi.org/10.55959/MSU0130-0075-9-2025-48-03-14>
 18. Спутницкая Н.Ю. Экранная рецепция фольклора Северной Европы. Герои и антагонисты в кинофильмах СССР и США 1960-х годов. *Художественная культура*. 2020;(2):248–263. URL: https://artculturestudies.sias.ru/upload/iblock/a28/hk_2020_2_248_263_sputnitskaya.pdf (дата обращения: 25.11.2025).
 19. Сойни Е.Г. «Калевала» и мастера аналитического искусства. В: «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры: мат-лы междунар. науч. конф., посвященной 160-летию полного издания «Калевалы». Петрозаводск: Карельский научный центр РАН; 2010. С. 427–436. URL: <http://resources.krc.karelia.ru/krc/doc/publ2010/kalevala.pdf> (дата обращения: 26.11.2025).

Информация об авторе:

Братчикова Надежда Станиславовна, доктор филологических наук, доцент, заведующая кафедрой финно-угорской филологии МГУ имени М. В. Ломоносова (119991, Российская Федерация, г. Москва, Ленинские горы, д. 1); профессор кафедры лингвистики профессиональной коммуникации в области политических наук Московского государственного лингвистического университета (119034, Российская Федерация, г. Москва, ул. Остоженка, д. 38, стр. 1), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7402-8327>, SPIN-код: 8159-6981, n.bratchikova@mail.ru

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Поступила 15.12.2025; одобрена после рецензирования 14.01.2026; принята к публикации 19.01.2026.

REFERENCES

1. Mironova V.P. “Kalevala” Translations into Newly Scripted Balto-Finnic Languages. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova. Ser.: Eposovedeniye*. 2018;(1):42–52. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.25587/SVFU.2018.9.11681>
2. Rakin N.A. Kalevala komi keeles kunstilise tõlke teooria ja praktika mõningate aspektide kontekstis. Tartu: University of Tartu Press; 2014. 339 p. (In Est.)
3. Rakin N.A. The Kalevala Epic in the Komi Language: Translations by V. I. Lytkin, A. I. Turkin, and A. Istomina (M. El'kin, V. T. Chistal'ov). *Yearbook of Finno-Ugric Studies*. 2016;10(2):49–57. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://journals.udsu.ru/finno-ugric/article/view/2506> (accessed 25.11.2025).
4. Bulina E.N., Solnyshkina M.I. Semantic Portrait of Wainamoinen in English Translations of “Kalevala”. *Lomonosov Linguistics and Intercultural Communication Journal*. 2024;(3):85–96. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.55959/MSU-2074-1588-19-27-3-6>
5. Bulina E.N., Andreeva M.I., Solnyshkina M.I. Special Features of Nominations of Wainamoinen’s Singing in Translations of the Finnish Epos Kalevala into Russian and English. *Tomsk State University Journal*. 2019;(445):12–21. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.17223/15617793/445/2>
6. Stepanova E. Karelian Cultural Heritage in Finland’s Folklife Sphere. *Western Folklore*. 2020;79(4):377–399. Available at: <https://www.proquest.com/docview/2458776635?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true&sourcetype=Scholarly%20Journals> (accessed 25.11.2025).
7. Ivanova L.I. Lembi: The Concept and Lexical Combinations in the Kalevala. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova. Ser.: Eposovedeniye*. 2019;(1):61–71. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.25587/SVFU.2019.13.27298>
8. Karner T.X. Ideology and Nationalism: The Finnish Move to Independence, 1809–1918. *Ethnic & Racial Studies*. 1991;14(2):152–169. <https://doi.org/10.1080/01419870.1991.9993705>
9. Sommer Ł. Historical Linguistics Applied: Finno-Ugric Narratives in Finland and Estonia. *Hungarian Historical Review*. 2014;3(2):391–417. Available at: <https://hunghist.org/archive/83-articles/243-2014-2-lukasz> (accessed 26.11.2025).
10. Kailo K. Monoculture, Gender and Nationalism: Kalevala as a Tool of Acculturation. In: Ethical Challenges for Teacher Education and Teaching. Special Focus on Gender and Multicultural Issues. Acta Universitatis Ouluensis. Oulu: University of Oulu; 2000. P. 13–37. Available at: https://www.academia.edu/45811153/Monoculture_Gender_and_Nationalism_Kalevala_as_a_Tool_of_Acculturation (accessed 26.11.2025).
11. Chikina N.V. [“Kalevala” in the Works of Z. Dubinina and M. Pakhomov. In: “Kalevala” in the Context of Regional and World Culture: Proceedings of the International Scientific Conference Dedicated to the 160th Anniversary of the Complete Edition of “Kalevala”]. Petrozavodsk; 2010. P. 67–73. (In Russ.) Available at: <http://resources.krc.karelia.ru/krc/doc/publ2010/kalevala.pdf> (accessed 26.11.2025).
12. Chikina N.V. Kalevala Motifs in R. Takala’s Poetry. *Yearbook of Finno-Ugric Studies*. 2016;10(2):73–78. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://journals.udsu.ru/finno-ugric/article/view/2508> (accessed 26.11.2025).
13. Leppälahti M. Ei sanat salahan joua Kalevala suomalaisessa nykykirjallisuudessa. In: [“Kalevala” in the Context of Regional and World Culture: Proceedings of the International Scientific Conference Dedicated to the 160th Anniversary of the Complete Edition of “Kalevala”]. Petrozavodsk; 2010. P. 60–67. (In Finn.) Available at: <http://resources.krc.karelia.ru/krc/doc/publ2010/kalevala.pdf> (accessed 26.11.2025).
14. Plotnikova V.S., Vimberg Ya.D. Using the Potential of the Epos “Kalevala” to Organize a Theme



Park. *Tourism and Hospitality*. 2023;(1):27–34. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://ojs.polessu.by/TG/article/view/1760> (accessed 23.11.2025).

15. Kolesnikova N.V., Kolesnikov N.G., Plotnikova V.S. Tourism and Intangible Cultural Heritage: Karelian-Finnish Epic Poem “Kalevala” as Attractor in Information Field of Destination. *Service & Tourism: Current Challenges*. 2016;10(3):115–123. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.12737/21109>
16. Limerov P.F. Mythopoeitics of the North in the Literary Epic Bjarmaland by Kallistrat Zhakov. *Vestnik of Northern (Arctic) Federal University. Ser.: “Humanitarian and Social Sciences”*. 2018;(1):101–110. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.17238/issn2227-6564.2018.1.101>
17. Rybina P.Yu. Literature on the Screen: The Controlling Metaphors in Contemporary Adaptation Theory. *Lomonosov Philology Journal. Ser. 9: Philology*. 2025;(3):158–170. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.55959/MSU0130-0075-9-2025-48-03-14>
18. Sputnitskaya N.Yu. Screen Reception of Folklore of Northern Europe: Protagonists and Antagonists in the USSR and USA Films in the 1960s. *Art & Culture Studies*. 2020;(2):248–263. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: https://artculturestudies.sias.ru/upload/iblock/a28/hk_2020_2_248_263_sputnitskaya.pdf (accessed 25.11.2025).
19. Soyni E.G. [Kalevala and the Masters of Analytical Art. In: “Kalevala” in the Context of Regional and World Culture: Proceedings of the International Scientific Conference Dedicated to the 160th Anniversary of the Complete Edition of “Kalevala”]. Petrozavodsk; 2010. P. 427–436. (In Russ.) Available at: <http://resources.krc.karelia.ru/krc/doc/publ2010/kalevala.pdf> (accessed 26.11.2025).

Information about the author:

Nadezhda S. Bratchikova, Dr.Sci. (Philol.), Associate Professor, Head of the Department of Finno-Ugric Philology, Lomonosov Moscow State University (1 Leninskie Gory, Moscow 119991, Russian Federation); Professor of the Department of Linguistics and Professional Communication, Institute of International Relations and Social and Political Sciences, Moscow State Linguistic University (bld 1, 38 Ostozhenka St., Moscow 119034, Russian Federation), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7402-8327>, SPIN-code: 8159-6981, n.bratchikova@mail.ru

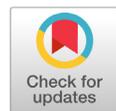
The author has read and approved the final manuscript.

Submitted 15.12.2025; revised 14.01.2026; accepted 19.01.2026.

ЭТНОКУЛЬТУРА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ ETHNOCULTURE IN THE MODERN WORLD


<https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.121-131>
<https://elibrary.ru/pooflg>

УДК / UDC 008:314.122(470+571):316.4.063(470.345)



Оригинальная статья / Original article

Социокультурная интеграция в полиэтничном регионе: о механизмах укрепления общероссийской гражданской идентичности на примере Республики Мордовия

И. В. Лаптева¹ ✉, С. Д. Трибушинина¹, Ю. В. Кузнецова²¹ Научно-исследовательский институт гуманитарных наук
при Правительстве Республики Мордовия,
г. Саранск, Российская Федерация² МГУ им. Н. П. Огарёва, г. Саранск, Российская Федерация,
<https://ror.org/0262qgk29>
✉ laptevaiv@yandex.ru

Аннотация

Введение. Исследование выполнено в культурологическом измерении, с фокусом на процессы социокультурной интеграции в одном из полиэтничных регионов России – Республике Мордовия, и опирается на теоретические основания культурологии, этнологии и социальной антропологии. Противоречие между необходимостью сохранить уникальный этнокультурный код мордовского народа и успешной социокультурной интеграцией новых (иностранных и иногородних) членов регионального населения создает риск как социальной изоляции приезжих и формирования параллельных сообществ, так и стихийной ассимиляции, игнорирующей культурные потребности всех сторон. Несмотря на наличие обширной литературы по миграции, адаптации и национальной политике, в научном дискурсе сохраняется дефицит эмпирически обоснованных и концептуально проработанных моделей интеграции, которые были бы нацелены на национальные республики Российской Федерации. Цель исследования – рассмотреть интеграцию как сложный процесс самоорганизации социокультурной целостности, предложив воспроизводимую методику, пригодную для масштабирования в других аналогичных поликультурных субъектах страны.

Материалы и методы. Методологической основой исследования являются принципы аксиологического анализа и синергетической модели культурного взаимодействия, благодаря которым удалось подробно рассмотреть практики гармонизации межнациональных отношений в обозначенном региональном контексте. В качестве основного материала выступает проектная деятельность, которая проводится Мордовской региональной общественной организацией «Культурно-языковое многообразие территории» при поддержке Министерства культуры, национальной политики и архивного дела Республики Мордовия по культурной адаптации иностранных и иногородних граждан, приезжающих на долгосрочное время для работы или учебы.

Результаты исследования и их обсуждение. Авторами предложена модель активного культурного просвещения, построенная на принципах взаимного уважения, сопричастности к традиционным ценностям и, как результат, социокультурной интеграции через современные форматы коммуникации. Проектные инициативы некоммерческих организаций проявляются в гетерогенных активностях (проведение интерактивных лекций на производстве и в местах учебы, вовлечение в художественные и ремесленные практики, организация диалоговых площадок с участием представителей разных полиэтнических сообществ и др.).

Заключение. В условиях этнокультурного многообразия единство российского народа является не статичным состоянием, а динамическим процессом, требующим постоянного созидательного усилия со стороны

© Лаптева И. В., Трибушинина С. Д., Кузнецова Ю. В., 2026



Контент доступен по лицензии Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

государства, общества и самих граждан. Вклад данного исследования в науку состоит в трактовке культурного многообразия как ключевого ресурса устойчивого развития, способствующего укреплению гражданской солидарности и формированию общей идентичности с учетом региональной специфики.

Ключевые слова: поликультурный регион, Республика Мордовия, национальная культура, социокультурная интеграция, мордва, единство народов России, культурная политика, миграция, диалог культур

Конфликт интересов: авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Для цитирования: Лаптева И.В., Трибушинина С.Д., Кузнецова Ю.В. Социокультурная интеграция в полиэтничном регионе: о механизмах укрепления общероссийской гражданской идентичности на примере Республики Мордовия. *Финно-угорский мир*. 2026;18(1):121–131. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.121-131>

Sociocultural Integration in a Multiethnic Region: On the Mechanisms for Strengthening the All-Russian Civic Identity, as Exemplified by the Republic of Mordovia

I. V. Lapteva^a✉, S. D. Tribushinina^a, Yu. V. Kuznetsova^b

^a *Research Institute of the Humanities by the Government of the Republic of Mordovia, Saransk, Russian Federation*

^b *National Research Mordovia State University, Saransk, Russian Federation, <https://ror.org/0262qgk29>*

✉ laptevaiv@yandex.ru

Abstract

Introduction. The study is conducted within a cultural studies framework, with a focus on the processes of sociocultural integration in one of Russia's multiethnic regions, the Republic of Mordovia, and is grounded in the theoretical foundations of cultural studies, ethnology, and social anthropology. The tension between the need to preserve the unique ethnocultural code of the Mordovian people and the successful sociocultural integration of new (foreign and non-local) members of the regional population generates the risk of both social isolation of newcomers and the formation of parallel communities, as well as spontaneous assimilation that disregards the cultural needs of all parties involved. Despite the existence of extensive literature on migration, adaptation, and national policy, the academic discourse continues to reveal a deficit of empirically grounded and conceptually elaborated models of integration specifically oriented toward the national republics of the Russian Federation. The aim of the study is to examine integration as a complex process of the self-organization of sociocultural integrity, proposing a replicable methodology suitable for scaling in other comparable multicultural constituent entities of the country.

Materials and Methods. The methodological foundation of the study is grounded in the principles of axiological analysis and the synergetic model of cultural interaction, which made it possible to examine in detail the practices of harmonizing interethnic relations within the specified regional context. The primary material of the research consists of project-based activities carried out by the Mordovian Regional Public Organization “Cultural and Linguistic Diversity of the Territory”, with the support of the Ministry of Culture, National Policy and Archival Affairs of the Republic of Mordovia, aimed at the cultural adaptation of foreign nationals and non-local citizens arriving for long-term employment or study.

Results and Discussion. The authors propose a model of active cultural education grounded in the principles of mutual respect, engagement with traditional values, and, as a result, sociocultural integration through contemporary communication formats. The project initiatives of non-profit organizations are manifested in heterogeneous activities (conducting interactive lectures in workplaces and educational settings, involving participants in artistic and craft practices, organizing dialogue platforms with the participation of representatives of diverse multiethnic communities, etc.).

Conclusion. In the context of ethnocultural diversity, the unity of the Russian people is not a static condition but a dynamic process that requires sustained constructive effort on the part of the state, society, and citizens themselves. The contribution of this study to scholarship lies in its interpretation of cultural diversity as a key resource for sustainable development, one that fosters the strengthening of civic solidarity and the formation of a shared identity while taking regional specificity into account.

Keywords: multicultural region, Republic of Mordovia, national culture, sociocultural integration, Mordovian folk, unity of the Russian people, cultural policy, migration, dialogue of cultures

Conflict of interest: The authors declare no conflict of interest.

For citation: Lapteva I.V., Tribushinina S.D., Kuznetsova Yu.V. Sociocultural Integration in a Multiethnic Region: On the Mechanisms for Strengthening the All-Russian Civic Identity, as Exemplified by the Republic of Mordovia. *Finno-Ugric World*. 2026;18(1):121–131. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.018.2026.01.121-131>

Введение

С начала XX в. исследователи начали активное изучение феномена аккультурации и проблем социокультурной интеграции. Так, Р. Линтон, Р. Редфилд и М. Херсковиц изучали взаимодействие представителей разных культур, которое выражалось в изменении ценностных ориентиров и культурных паттернов. Современная Россия, будучи многонациональным государством, перманентно сталкивается с комплексом задач, связанных с социокультурной интеграцией как многомерным процессом, целью которого является достижение совместимости с культурной средой, а результатом – интеграционная идентичность (внутренняя – ощущение полноты жизни и удовлетворенности; внешняя – гражданская интеграция).

Этот процесс приобретает особую специфику в национальных республиках, где на первый план выходят непростые задачи: а) сохранение и развитие языков и культуры титульных народов [1; 2]; б) укрепление общероссийской гражданской идентичности; в) создание комфортных условий для адаптации приезжающих граждан [3]. Как известно, «современные тенденции развития культуры финно-угорских народов России вписываются в национальную программу социокультурного развития страны и способствуют созданию единого пространства межкультурной коммуникации в полиэтническом государстве» [4].

Мордовия является поликультурным регионом с существенным наследием проживающих в ней народов и потому представляет собой репрезентативную модель для исследования данной проблемы. Цель исследования – выработать модель взаимодействия, которая, следуя конституционной норме о единстве многонационального народа Российской Федерации, трансформировала бы культурное многообразие из потенциального поля конфликта в ресурс взаимного обогащения и социальной стабильности.

Обзор литературы

В контексте Года единства народов России нами были рассмотрены конституционно-правовые аспекты единства, идеологические и мировоззренческие основы, духовно-нравственные ценности, исторический опыт, проектная деятельность, проблемы сохранения культурного наследия, изучаемые отечественными учеными.

Так, в сборнике материалов международной конференции 2020 г. «Мы – многонациональный народ Российской Федерации: единство в многообразии»¹, организатором которой выступило Федеральное агентство по делам национальностей РФ, подчеркивается роль Конституции как правовой основы единства нации². Соглашаясь с участниками конференции в том, что конституционные принципы России обеспечивают гармонизацию межнациональных отношений, определим в качестве важнейшей проблему социокультурной интеграции, обеспечивающей единство, стабильность и устойчивое развитие страны в условиях культурного и этнического разнообразия.

В современных научных исследованиях значительное внимание уделяется идеологии единства русского народа как ядра российской нации. Анализируется роль национальной идеи и гражданской идентичности, а также вопросы противодействия национализму как угрозе государственной целостности³. А. И. Желинский традиционные духовно-нравственные ценности рассматривает в качестве фундамента государственного единства, при этом подчеркивает взаимосвязь моральных норм, ответственности государства и общества в процессе укрепления национальной солидарности [5]. Историографический анализ фокусируется на опыте единства

в экстремальных условиях, в частности на сплоченности советского народа в годы Второй мировой войны. В этих исследованиях выделяется роль межнациональной дружбы и сильной государственной власти в достижении общей победы⁴ [3]. Отдельное научное направление занимается изучением российской традиции представлений о единстве мира и «единой судьбе» народов, акцентируя роль культуры и философских концепций в формировании общенационального сознания [6]. Кроме того, культурологи и философы исследуют культурное наследие народов Поволжья как фактор единства [7; 2], выделяют общие черты в картине мира и культурных представлениях [8], что способствует пониманию единства в многообразии этнических традиций.

Рассматривая вопросы культурной адаптации в условиях многонациональной страны и отдельных регионов, многие отечественные ученые подчеркивают важность трансляции общих представлений о культуре, морали, а также законах принимающей стороны не только как средства формирования межэтнического уважения, толерантности, но и способа укрепления национальной безопасности России и недопущения раскола единства ее народов на почве межэтнического недопонимания. Так, юристы Я. Н. Родителява и Е. С. Царева отмечают, что «Российская Федерация при приеме новых будущих граждан заинтересована в их дальнейшей и ускоренной адаптации, в первую очередь культурной, так как, имея даже общие представления о культуре, морали, а также законах принимающей стороны, мигранты будут без особых проблем интегрироваться в российское общество» [9]. Этнолог О. В. Кульбачевская подчеркивает важность этнокультурных особенностей региона и адаптации мигрантов из сельской среды к городским условиям, этическим нормам и общепринятым неписаным правилам [10]. Социолог Ф. С. Кудзиева на примере Северной Осетии отмечает явление, характерное для всех регионов России: «...мигранты, приезжающие на сезонные заработки (экономический мотив) или на учебу, но не имеющие намерения остаться в республике, в среду и культуру принимающего сообщества погружаются достаточно поверхностно» [11].

Труды отечественных ученых охватывают широкий спектр аспектов единства народов России – от конституционно-правовых и идеологических до духовно-нравственных, исторических и культурных. Все авторы подчеркивают важность сохранения и укрепления общенационального единства как условия стабильности и развития страны, роль традиционных ценностей, исторической памяти и культурного диалога в формировании гражданской идентичности в полиэтническом обществе.

Данная работа восполняет дефицит концепций, учитывающих специфику полиэтнических регионов с титульным коренным населением. Авторы выходят за рамки общих теорий миграции, предлагая модель, балансирующую между укреплением общероссийской гражданской идентичности, сохранением культурного кода коренного мордовского народа и интеграцией новых членов сообщества.

Материалы и методы

Работа основывается на принципах социокультурного подхода, при котором в рамках социально-гуманитарной парадигмы исследуется фундаментальный способ социокультурного взаимодействия и адаптации (интеграция) народов, совместно проживающих в Республике Мордовия.

Эмпирическую базу составили данные аналитических отчетов территориальных органов МВД по миграционной ситуации в Республике Мордовия, Министерства культуры, национальной политики и архивного дела Республики Мордовия; материалы плановой работы и проектных мероприятий, проведенных

⁴ Колбаева З.И. Единство советских народов во Второй мировой войне: историческое значение межнациональной дружбы и сильной власти. В: Современное инженерное образование: вызовы и перспективы: мат-лы IV нац. науч.-практ. конф. Магнитогорск: Магнитогорский гос. техн. ун-т им. Г. И. Носова; 2025. С. 175–180. <https://elibrary.ru/rmjmf>

Научно-исследовательским институтом гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (НИИГН), и некоммерческих общественных организаций на базе НИИГН (Мордовская региональная общественная организация (МРОО) «Культурно-языковое многообразие территории», Региональное отделение Российского военно-исторического общества в Республике Мордовия); опыт реализации их успешных проектов «Поволжье. Взгляд со стороны» (2023–2024 гг.), «Цифровая мозаика мордовского языка» (2024–2025 гг.), «Совершенствование государственно-общественного партнерства в сфере государственной национальной политики» (2025 г.), доказавших эффективность современных форматов в сфере сохранения и трансляции поликультурного наследия; а также концептуальные наработки новых проектных идей.

Результаты исследования и их обсуждение

В Республику Мордовия, как и во многие другие регионы России, приезжают учиться и работать иностранные граждане и жители других российских территорий, что объясняет целесообразность социокультурной интеграции совместно проживающих людей к новой культурной реальности. Анализ миграционных процессов в республике⁵ выявляет ключевую проблему: недостаточная или неудачная культурная адаптация иностранных граждан и представителей многочисленных этносов России ведет к риску социальной изоляции, формированию замкнутых диаспорных сообществ и, как следствие, к возникновению напряженности на этнокультурной почве [12]. С другой стороны, стихийная ассимиляция, игнорирующая культурные потребности как принимающего сообщества, так и приезжих граждан, является контрпродуктивной и разрушительной.

Успешность освоения знаний о стране, правил поведения, правовых норм и др., необходимых для социокультурной интеграции, зависит от миграционной политики и отношения местного населения к приезжим. По методическим рекомендациям для органов государственной власти субъектов Российской Федерации «О социальной и культурной адаптации и интеграции иностранных граждан в Российской Федерации», разработанным Федеральным агентством по делам национальностей РФ, с региональными дополнениями в 13 муниципальных районах Республики Мордовия и городском округе Саранск было проведено 46 мероприятий с демонстрацией видеоролика⁶, специально разработанного и смонтированного для целевой аудитории – иностранных граждан из стран Центрально-Азиатского региона (Казахстан, Кыргызская Республика, Таджикистан, Туркменистан, Узбекистан), осуществляющих трудовую деятельность на территории региона (охват аудитории – 1 500 чел.)⁷.

Активистами НИИГН и МРОО «Культурно-языковое многообразие территории» была предложена модель активного культурного посредничества, инновационность которой заключается в синергии нескольких принципов (рис. 1).

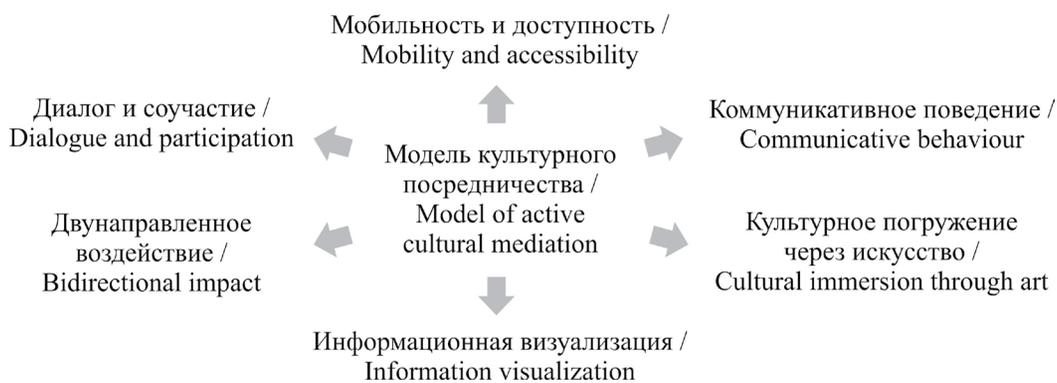
Остановимся на них подробнее:

1. Принцип *мобильности и доступности* – отказ от пассивной модели, ожидающей самостоятельного визита приезжих (из других регионов страны или других стран) в учреждения культуры, в пользу активной – выезд с культурными мероприя-

⁵ Миграционные процессы в Республике Мордовия: Бюллетень Научного центра социально-экономического мониторинга. № 2 (22). Саранск: Изд-во Мордов. ун-та; 2024. URL: <http://ncsem.e-mordovia.ru/Documents/Publications/978-5-7103-4807-9.pdf> (дата обращения: 15.01.2026).

⁶ Мигрантам о Мордовии: видеолекция [Электронный ресурс]. Поликультура – ключ к взаимопониманию: Rutube-канал МРОО «Культурно-языковое многообразие территории». URL: <https://clck.ru/3QjQ2i> (дата обращения: 15.01.2026).

⁷ Адаптация мигрантов: итоги работы за 2025 год [Электронный ресурс]. МРОО «Культурно-языковое многообразие территории»: официальный сайт НКО. URL: <https://dlc-mordovia.ru/Подведены-итоги-годового-проекта-по-социально-правовой-адаптации-трудоустройства-мигрантов-в-Республике-Мордовия/> (дата обращения: 15.01.2026).



Р и с. 1. Принципы построения модели активного культурного посредничества
 F i g. 1. Principles for constructing a model of active cultural mediation

Источник: схема составлена авторами.

Source: The scheme was compiled by the authors.

тиями непосредственно на предприятия и в учебные заведения. Это снимает барьеры, связанные с незнанием инфраструктуры, нехваткой времени и психологическим дискомфортом.

2. Принцип *диалога и соучастия*, когда ключевым форматом становится интерактивное общение на местах работы или учебы, построенное на диалоге, обсуждении, ответах на реальные вопросы аудитории, просмотре коротких видеопрезентаций, что трансформирует целевых участников из объекта просвещения в субъект коммуникации.

3. Принцип *культурного погружения через искусство*, когда понимание культуры происходит не только на когнитивном, но и на эмоциональном уровне через театральные миниатюры с использованием национальных языков и синхронного перевода, демонстрацию традиционных костюмов и обрядов (например, во время спектаклей Мордовского национального драматического театра «Масторава», «Эрзя. Летящий к свету», «Серебряное озеро» (Сиянь эрхке) и др.). Таким образом формируется не просто знание, а живой, эмоционально окрашенный образ принимающего региона.

4. Принцип *двунаправленности*, когда проект работает не только с иностранными / иногородними гражданами, но и с руководителями предприятий и образовательных учреждений, проводя для них специальные семинары-тренинги, что способствует выработке компетентных управленческих решений в сфере межкультурных отношений на местах.

5. Принцип *коммуникативного поведения* в межкультурной коммуникации включает: знание интерактивных, культурно обусловленных правил общения и поведения (вербального и невербального), знание этикета и др.; знание предписаний, правил и норм, принятых в иной культуре и владение ими; ориентацию на социальные роли и, как следствие, адекватное ролевое поведение (межкультурный менеджмент); коммуникативные стратегии; отбор языковых средств в соответствии с избранной социокультурной и стилистической тональностью; мотивацию как установку на восприятие другой культуры [13].

6. Принцип *визуализации информации*, когда подготовка визуального сопровождения адаптационных мероприятий способствует более комфортному восприятию информации, наглядный материал (раздаточный материал (рис. 2), презентация, видеоряд) помогает в условиях невысокого уровня владения русским языком у работающих иностранцев. Особое внимание при подготовке визуального материала уделяется общему историческому контексту: взаимопомощи между народами России и стран СНГ в разные исторические периоды.

Мордовия промышленная



ООО «Саранскабель»



ОАО «Консервный завод Саранский»



АО «Оптическое волоконные системы»



Сырзаваренный завод «Сармит»



Мясоперерабатывающий комплекс АО ПТФ Чамзинская

Столица Мордовии - город Саранск

Саранск возник как военная крепость в 1641 году.



Рабов Н. В. Саранск XVII в. 2007г. (Центр и периферия. 2011. №1. С. 30)

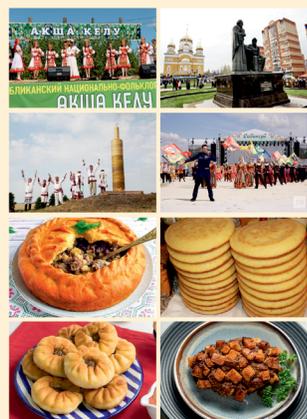


Шумбрат! О Мордовии

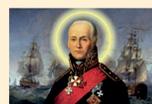


Мордовия традиционная

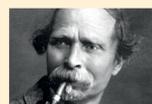
В республике проводятся свои национальные праздники и фестивали: мокшанский - «Акша келу» (Белая береза), эрзянский - «Раскень озк» (Родовое моление), татарский - «Сабантуй» (Праздник плуга), русский - «День славянской письменности».



Мордовия земляки



Федор Фелорович Ушаков (1745 -1817), русский флотоводец, командующий Черноморским флотом (1790 - 1798); командующий русско-турецкой эскадрой в Средиземном море (1798 - 1800), адмирал.



Степан Дмитриевич Эрзя (Нефёдов, 1876 - 1959), выдающийся скульптор и художник, представитель стиля «модерн».



Михаил Петрович Девятсев (1917 - 2002), советский лётчик, Герой Советского Союза.

Мордовия культурная



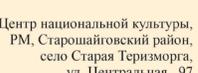
Мордовский республиканский музей изобразительных искусств им. С. Д. Эрзя, г. Саранск, ул. Коммунистическая, 61



Мордовский республиканский объединенный краеведческий музей имени И.Д. Воронина, г. Саранск, ул. Саранская, 2



Мемориальный музей военного и трудового подвига 1941–1945 гг., г. Саранск, ул. Советская, 34 А



Центр национальной культуры, РМ, Старошайговский район, село Старая Теризморга, ул. Центральная, 97



Дом-музей «Этно-куло» им. В. И. Ромашкина, РМ, Конкурковский район, село Подлесная Тавла, ул. Московская, 96

Р и с. 2. Брошюра о Мордовии
Fig. 2. A brochure about Mordovia

Источник: составлено авторами.
Source: Complited by the authors.

Инновационный подход к культурной адаптации иностранных и иногородних граждан, работающих или обучающихся в Республике Мордовия, нацелен на глубокое ознакомление с многогранной культурой принимающего региона, его историей, фольклором [7], традициями и обычаями. Он способствует формированию позитивного отношения к Мордовии и облегчению вхождения в местное сообщество.

Реализация предложенной нами модели направлена на достижение конкретных качественных изменений: повышение уровня культурной осведомленности представителей разных культур (как принимающей стороны, так и приезжих из других регионов или стран), развитие межнационального и межкультурного диалога, улучшение взаимопонима-



ния между этническими сообществами⁸. Оценку социального эффекта можно проводить через социологические исследования и опросы целевых аудиторий (до и после мероприятий), промежуточный мониторинг обратной связи в партнерских сообществах и СМИ.

В ходе исследования мы пришли к выводу, что для обеспечения межэтнического и межкультурного консенсуса в России, стабильности и устойчивого развития страны необходимо на постоянной основе проводить: а) научные исследования в области культурологии, этнологии и социологии, чтобы понимать динамику межнациональных отношений и своевременно выявлять потенциальные конфликтогенные факторы; б) совершенствовать законодательную базу на основе конституционных поправок, направленных на защиту этнокультурного многообразия и укрепление гражданской идентичности; в) укреплять межведомственное взаимодействие между федеральными, региональными и муниципальными органами власти, институтами гражданского общества (национально-культурными автономиями и общественными организациями) для эффективной реализации государственной национальной политики; г) развивать межрегиональное и международное сотрудничество в сфере культуры, образования и науки для обмена лучшими практиками гармонизации межнациональных отношений; д) активно вовлекать молодежь в программы межкультурного диалога, волонтерские и патриотические инициативы для формирования толерантного сознания через медиапространство [14] и просветительские проекты, тем самым противодействуя информационным угрозам (экстремизм, ксенофобия, фальсификация истории и др.).

Эти и другие меры будут обсуждаться представителями органов государственной власти и местного самоуправления, учеными, педагогами, сотрудниками учреждений культуры и общественными деятелями на предстоящей научно-практической конференции НИИГН «Этнокультурное многообразие региона как основа национальной безопасности Российской Федерации»⁹, приуроченной к Году единства народов России, которая состоится 28–29 апреля 2026 г. в рамках проведения Десятилетия науки и технологий в Российской Федерации.

Заключение

Опыт культурологического осмысления интеграционных процессов в Республике Мордовия и проектные практики некоммерческих организаций, активно функционирующих на базе НИИГН, показывают, что путь к подлинному единству лежит не через нивелирование культурных различий, а через их познание, уважение и принятие. Модель активного культурного посредничества, которую можно масштабировать и в других полиэтничных регионах страны, представляет собой практический инструмент, актуализирующий локальное поликультурное наследие в открытой, привлекательной и понятной для «новых жителей» региона форме. Проектная идея способствует формированию толерантного отношения к представителям других культур, снижает риск межэтнических конфликтов и укрепляет межнациональное согласие в регионе, создавая позитивный имидж региона, заботящегося о благополучии своего населения. Способствуя успешной интеграции иностранных граждан в российское сообщество и иногородних работников – в поликультурное пространство региона, проект поможет укрепить общероссийскую идентичность, сохраняя многообразие самобытных культур. Таким образом, культурное многообразие перестает быть абстрактной ценностью, а становится работающим механизмом социокультурной интеграции, создающим общее пространство взаимного уважения и гражданской ответственности.

⁸ Никонова Л.И., Трибушинина С.Д. Взаимовлияние культур: к некоторым вопросам процесса аккультурации мордвы. В: Память прошлого – сценарии будущего: проблемы региональной гуманитарной науки: мат-лы Всерос. науч. конф. Саранск: НИИГН; 2023. С. 531–535. <https://elibrary.ru/wrgqyf>

⁹ Этнокультурное многообразие региона как основа национальной безопасности Российской Федерации [Электронный ресурс]. НИИГН: официальный сайт. URL: <https://niign.ru/novosti/etnokulturnoe-mnogooobrazie-regiona-kak-osnova-naczionalnoj-bezopasnosti-rossijskoj-federaczii> (дата обращения: 15.01.2026).

В разработанной двунаправленной модели фокус смещается с «адаптации приезжих» на «культурное посредничество и диалог», в котором активно участвует принимающее сообщество, поэтому интеграция понимается как совместное производство общей социальной реальности. Научно-обоснованная концепция имеет прогностическую силу и может быть адаптирована для других полиэтничных регионов, обеспечивая как научную строгость, так и практическую применимость исследования.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Lapteva I., Borisova O., Černov A. La triade «ethnie – langue – culture» pour préserver l'héritage linguistique et culturel. *Études Finno-Ougriennes*. 2024;56:173–186. <https://doi.org/10.4000/12y51>
2. Ломшина Е.Н., Антипкина Е.Н. Сохраняя традиции: создаем будущее. Культурно-исторический проект по сохранению культурного наследия народов Мордовии. *Финно-угорский мир*. 2022;14(4):500–501. URL: <https://csfu.mrsu.ru/ru/archives/4402> (дата обращения: 18.01.2026).
3. Куршева Г.А., Лаптева И.В., Чернов А.В., Бикейкин Е.Н. Медийность мероприятий в области культуры и общественный резонанс (на материале Республики Мордовия). *Регионоведение*. 2022;30(1):226–243. <https://doi.org/10.15507/2413-1407.118.030.202201.226-243>
4. Ломшина Е.Н., Сафонкина О.С., Антипкина Е.Н. Исследование этнокультурных ценностей в финно-угорских регионах: доминанты финно-угорской культуры и способы их актуализации в современном социуме. *Финно-угорский мир*. 2021;13(4):428–439. <https://doi.org/10.15507/2076-2577.013.2021.04.428-439>
5. Желинский А.И. Традиционные духовно-нравственные ценности как основа государственного единства народов Российской Федерации: правовой аспект. *Актуальные проблемы государства и права*. 2025;9(2):188–195. <https://doi.org/10.20310/2587-9340-2025-9-2-188-195>
6. Рубан Л.С., Бояркина А.В. Российская традиция представлений о единстве мира и «единой судьбе» народов. *Наука. Культура. Общество*. 2020;26(3):56–67. <https://doi.org/10.19181/2308829X-2020-3.5>
7. Лаптева И.В., Ивлева А.Ю., Юрченкова Н.Г. Развитие фольклористики в НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия: ретроспектива и перспектива. *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2025;19(2):196–208. <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2025-19-2-196-208>
8. Кузнецова Ю.В., Лаптева И.В., Ивлева А.Ю. Феномен успеха в русской культурной и языковой картине мира: лингвокультурологический аспект. *Общество: философия, история, культура*. 2025;(9):113–120. <https://doi.org/10.24158/fik.2025.9.15>
9. Родителева Я.Н., Царева Е.С. Культурная адаптация мигрантов как условие противодействия распространению экстремизма на территории Российской Федерации. *Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Юридические науки*. 2021;7(3):277–284. [https://doi.org/10.37279/2413-1733-2021-7-3\(1\)-277-284](https://doi.org/10.37279/2413-1733-2021-7-3(1)-277-284)
10. Кульбачевская О.В. Социально-культурная адаптация и интеграция мигрантов в России: к вопросу о межкультурном взаимодействии. *Вестник антропологии*. 2020;(4):136–152. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-52-4/136-152>
11. Кудзиева Ф.С. Социокультурная адаптация мигрантов в Республике Северная Осетия – Алания. *Теории и проблемы политических исследований*. 2020;9(3А):135–145. <https://elibrary.ru/lzwmbw>
12. Козин В.В., Калачина О.С. Миграционные процессы в Республике Мордовия: социокультурные аспекты адаптации принимающей стороны. *Мир науки. Социология, филология, культурология*. 2022;13(4). URL: <https://sfk-mn.ru/PDF/20SCSK422.pdf> (дата обращения: 18.01.2026).
13. Фурманова В.П., Лаптева И.В. Коммуникативное поведение в межкультурном общении: дискурсивно-интерпретационный анализ. *Центр и периферия*. 2020;(3):4–7. URL: <https://www.niign.ru/centrandperifirya/3-2020-czentr-i-periferiya.pdf> (дата обращения: 18.01.2026).
14. Трибушинина С.Д. Мордовская культура в этнокультурном пространстве России. В: Многогранный мир традиционной культуры и народного художественного творчества: мат-лы II Междунар. науч.-практ. конф. Казань: Казанский государственный институт культуры; 2025. С. 219–224. <https://elibrary.ru/gwfomd>

Информация об авторах:

Лаптева Ирина Валерьевна, доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник – заведующий отделом теории и истории культуры Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (430005, Российская Федерация,

г. Саранск, ул. Л. Толстого, д. 3), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0444-4237>, SPIN-код: 9810-4143, laptevaiv@yandex.ru

Трибушинина Светлана Дмитриевна, кандидат культурологии, старший научный сотрудник отдела теории и истории культуры Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (430005, Российская Федерация, г. Саранск, ул. Л. Толстого, д. 3), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3472-3640>, SPIN-код: 6652-8104, tribushinina85@mail.ru

Кузнецова Юлия Викторовна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры дизайна и рекламы МГУ им. Н. П. Огарёва (430005, Российская Федерация, г. Саранск, ул. Большевикская, д. 68), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8709-6081>, SPIN-код: 9818-7915, kuv@bk.ru

Заявленный вклад авторов:

И. В. Лаптева – создание и подготовка рукописи: написание черновика рукописи, включая его перевод на иностранный язык; формулирование идеи исследования, целей и задач; контроль, лидерство и наставничество в процессе планирования и проведения исследования.

С. Д. Трибушинина – создание и подготовка рукописи: написание черновика рукописи, включая его перевод на иностранный язык; проверка воспроизводимости результатов исследования в рамках задач работы.

Ю. В. Кузнецова – создание и подготовка рукописи: написание черновика рукописи, включая его перевод на иностранный язык; проверка воспроизводимости результатов исследования в рамках задач работы.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Поступила 29.12.2025; одобрена после рецензирования 03.02.2026; принята к публикации 10.02.2026.

REFERENCES

1. Lapteva I., Borisova O., Černov A. La triade «ethnie – langue – culture» pour préserver l'héritage linguistique et culturel. *Études Finno-Ougriennes*. 2024;56:173–186. (In Fr.) <https://doi.org/10.4000/12y51>
2. Lomshina E.N., Antipkina E.N. Keeping Traditions: We Create the Future. Cultural and Historical Project to Preserve the Cultural Heritage of the Peoples of Mordovia. *Finno-Ugric World*. 2022;14(4):500–501. (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://csfu.mrsu.ru/ru/archives/4402> (accessed 18.01.2026).
3. Kursheva G.A., Lapteva I.V., Chernov A.V., Bikeykin E.N. Media Coverage of the Activities in the Field of Culture and Public Resonance (on the Material of the Republic of Mordovia). *Regionology*. 2022;30(1):226–243. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.15507/2413-1407.118.030.202201.226-243>
4. Lomshina E.N., Safonkina O.S., Antipkina E.N. Study of Ethnocultural Values in the Finno-Ugric Regions: Dominants of Finno-Ugric Culture and Ways of Their Actualization in Modern Society. *Finno-Ugric World*. 2021;13(4):428–439. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.15507/2076-2577.013.2021.04.428-439>
5. Zhelinsky A.I. Traditional Spiritual and Moral Values as the Basis of the State Unity of the Peoples of the Russian Federation: Legal Aspect. *Current Issues of the State and Law*. 2025;9(2):188–195. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.20310/2587-9340-2025-9-2-188-195>
6. Ruban L.S., Boyarkina A.V. Russian Tradition of Ideas about the Unity of the World and the «Common Destiny» of Peoples. *Science. Culture. Society*. 2020;26(3):56–67. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.19181/2308829X-2020-3.5>
7. Lapteva I.V., Ivleva A.Yu., Yurchenkova N.G. Development of Folklore Studies at the Research Institute of the Humanities by the Government of the Republic of Mordovia: Retrospective and Future Prospects. *Yearbook of Finno-Ugric Studies*. 2025;19(2):196–208. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2025-19-2-196-208>
8. Kuznetsova Yu.V., Lapteva I.V., Ivleva A.Yu. Success Phenomenon in the Russian Culture and Language World Picture: Linguo-Cultural Aspect. *Society: Philosophy, History, Culture*. 2025;(9):113–120. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.24158/fik.2025.9.15>
9. Roditeleva Y.N., Tsareva E.S. Cultural Adaptation of Migrants as a Condition for Countering

the Spread of Extremism in the Russian Federation. *Scientific Notes of V. I. Vernadsky Crimean Federal University. Juridical Science*. 2021;7(3):277–284. (In Russ., abstract in Eng.) [https://doi.org/10.37279/2413-1733-2021-7-3\(1\)-277-284](https://doi.org/10.37279/2413-1733-2021-7-3(1)-277-284)

10. Kulbachevskaya O.V. Socio-Cultural Adaptation and Integration of Migrants in Russia: On the Issue of Intercultural Interaction. *Herald of Anthropology*. 2020;(4):136–152. (In Russ., abstract in Eng.) <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-52-4/136-152>
11. Kudzieva F.S. Socio-Cultural Adaptation of Migrants in the Republic of North Ossetia – Alania. *Theories and Problems of Political Studies*. 2020;9(3A):135–145. (In Russ., abstract in Eng.) <https://elibrary.ru/lzwmbw>
12. Kozin V.V., Kalachina O.S. Migration Processes in the Republic of Mordovia: Socio-Cultural Aspects of Adaptation of the Host Country. *World of Science. Ser.: Sociology, Philology, Cultural Studies*. 2022; 13(4). (In Russ., abstract in Eng.) Available at: <https://sfk-mn.ru/PDF/20SC-SK422.pdf> (accessed 18.01.2026).
13. Furmanova V.P., Lapteva I.V. [Communicative Behavior in Intercultural Communication: Discursive and Interpretative Analysis]. *Center and Periphery*. 2020;(3):4–7. (In Russ.) Available at: <https://www.niign.ru/centrandperifirya/3-2020-czentr-i-periferiya.pdf> (accessed 18.01.2026).
14. Tribushinina S.D. Mordovian Culture in the Ethnocultural Space of Russia. In: [The Multifaceted World of Traditional Culture and Folk Art: Proceedings of the II International Scientific and Practical Conference]. Kazan; 2025. P. 219–224. (In Russ., abstract in Eng.) <https://elibrary.ru/gwfomd>

Information about the authors:

Irina V. Lapteva, Dr.Sci. (Philos.), Associate Professor, Principal Researcher – Head of the Department of Theory and History of Culture, Research Institute of the Humanities by the Government of the Republic of Mordovia (3 L. Tolstoy St., Saransk 430005, Russian Federation), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0444-4237>, SPIN-code: 9810-4143, laptevaiv@yandex.ru

Svetlana D. Tribushinina, Dr.Sci. (Cult.), Senior Researcher of the Department of Theory and History of Culture, Research Institute of the Humanities by the Government of the Republic of Mordovia (3 L. Tolstoy St., Saransk 430005, Russian Federation), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3472-3640>, SPIN-code: 6652-8104, tribushinina85@mail.ru

Yulia V. Kuznetsova, Cand. Sci. (Philos.), Associate Professor, Associate Professor of the Department of Design and Advertising, National Research Mordovia State University (68 Bolshevistskaya St., Saransk 430005, Russian Federation), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8709-6081>, SPIN-code: 9818-7915, kuv@bk.ru

Authors' contribution:

I. V. Lapteva – preparation and creation of the published work: specifically writing the initial draft (including substantive translation); formulation of research idea, goals and aims; oversight and leadership responsibility for the research activity planning and execution, including mentorship external to the core team.

S. D. Tribushinina – preparation and creation of the published work, specifically writing the initial draft (including substantive translation); verification, whether as a part of the activity or separate, of the reproducibility of results and other research outputs and other research outputs.

Yu. V. Kuznetsova – preparation and creation of the published work, specifically writing the initial draft (including substantive translation); verification, whether as a part of the activity or separate, of the reproducibility of results and other research outputs and other research outputs.

All authors have read and approved the final manuscript.

Submitted 29.12.2025; revised 03.02.2026; accepted 10.02.2026.



ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ И ЧИТАТЕЛЕЙ

Научный журнал «Финно-угорский мир» публикует оригинальные научные статьи на русском и английском языках, ранее не публиковавшиеся в других изданиях. Цель издания – пропаганда фундаментальных и прикладных достижений в области гуманитарных наук и финно-угроведения на территории Российской Федерации и за рубежом. В случае обнаружения одновременной подачи рукописи в несколько изданий опубликованная статья будет ретрагирована (отозвана из печати). Журнал приветствует статьи, содержащие материал о значительных достижениях в указанных направлениях. Особое внимание следует уделить качеству перевода. Желательно, чтобы он был выполнен носителем английского языка.

При подготовке статьи к публикации в журнале «Финно-угорский мир» необходимо учесть следующие пункты:

1. Указать **УДК**.

2. **Заголовок статьи** должен кратко (не более 10 слов) и точно отражать содержание статьи, тематику и результаты проведенного научного исследования. *Приводится на русском и английском языках.*

3. **Аннотация** (250–300 слов.) выполняет функцию расширенного названия статьи и повествует о ее содержании. В ней должны быть четко обозначены следующие составные части:

1) Введение;

2) Материалы и методы;

3) Результаты исследования и их обсуждение;

4) Заключение.

Приводится на русском и английском языках.

4. **Ключевые слова** (5–10) являются поисковым образом научной статьи. В связи с этим они должны отражать основные положения, достижения, результаты, терминологию научного исследования. *Приводятся на русском и английском языках.*

5. **Благодарности**. В этом разделе следует упомянуть людей, помогавших автору подготовить настоящую статью, организации, оказавшие финансовую поддержку. Хорошим тоном считается выражение благодарности анонимным рецензентам. *Приводятся на русском и английском языках.*

6. **Основной текст** статьи излагается на русском или английском языках.

1) Введение – постановка научной проблемы, ее актуальность, связь с важнейшими задачами, которые необходимо решить, значение для развития определенной отрасли науки или практической деятельности.

2) Обзор литературы. Необходимо описать основные (последние по времени) исследования и публикации, на которые опирается автор; современные взгляды на проблему; трудности при разработке данной темы; выделение нерешенных вопросов в пределах общей проблемы, которым посвящена статья. Важно провести сравнительный анализ с зарубежными исследованиями по заявленной проблематике.

3) Материалы и методы. В данном разделе описываются процесс организации эксперимента, примененные методики, использованная аппаратура; даются подробные сведения об объекте исследования; указывается последовательность выполнения исследования и обосновывается выбор используемых методов (наблюдение, опрос, тестирование, эксперимент, лабораторный опыт и т. д.).

4) Результаты исследования. Это основной раздел, цель которого – при помощи анализа, обобщения и разъяснения данных доказать рабочую гипотезу (гипотезы). Результаты исследования должны быть изложены кратко, но при этом содержать достаточно информации для оценки сделанных выводов. Также должно быть обосновано, почему для анализа были выбраны именно эти данные.

Все названия, подписи и структурные элементы графиков, таблиц, схем и т. д. оформляются на русском и английском языках. Рисунки могут быть представлены в растровом или векторном формате с разрешением не ниже 300 dpi. Они должны допускать редактирование текста и возможность изменения размеров. Все графические данные помещаются в текст статьи, а также высылаются дополнительно в виде отдельных файлов. Разнохарактерные иллюстрации необходимо приводить к единому стилю графического исполнения, соблюдая единообразие их оформления. Графики, схемы и диаграммы необходимо оформлять в Microsoft Excel.

5) Обсуждение и заключение. В заключении суммируются результаты осмысления темы, делаются выводы, обобщения и рекомендации, вытекающие из работы, подчеркивается их практическая значимость, а также определяются основные направления для дальнейшего исследования в этой области.

7. **Список литературы** оформляется в формате Vancouver в версии AMA. В него включаются только рецензируемые источники (статьи из научных журналов), включенные в глобальные индексы цитирования. Следует указать DOI или адрес доступа в сети Интернет. *Оформляется на русском и английском языках.*

8. **Информация об авторах**. Ф.И.О., ученое звание и должность, организация(и), адрес организации(й) (желательно указать все места работы автора, в которых выполнялись исследования (постоянное место, место выполнения проекта и др.)), ORCID ID, Researcher ID, Scopus ID, SPIN-код, электронная

почта, телефон, почтовый адрес для отправки авторского экземпляра. *Приводится на русском и английском языках.*

9. Вклад авторов. Для формулировки фактического вклада каждого соавтора в выполненную работу необходимо использовать таксономию CRediT (Contributor Roles Taxonomy) – стандарт, разработанный Национальной организацией по информационным стандартам (National Information Standards Organization, NISO) (<https://credit.niso.org/>). Порядок указания авторов и соавторов статьи согласуется ими самостоятельно. *Приводится на русском и английском языках.*

При подаче статьи в редакцию автор соглашается с положениями прилагаемого лицензионного договора.

Важным этапом в процессе отбора статьи является рецензирование. В журнале «Финно-угорский мир» принято «двойное слепое» (рецензент и автор не знают имен друг друга) рецензирование статей (срок действия рецензии – 1 год).

Рецензент на основании анализа статьи принимает решение о рекомендации ее к публикации (без доработки или с доработкой) или о ее отклонении. В случае несогласия автора статьи с замечаниями рецензента его мотивированное заявление рассматривается редакционной коллегией.

Политика редакционной коллегии журнала базируется на современных юридических требованиях в отношении клеветы, авторского права, законности и плагиата, поддерживает Кодекс этики научных публикаций, сформулированный Комитетом по этике научных публикаций, и строится с учетом этических норм работы редакторов и издателей, закрепленных в Кодексе поведения и руководящих принципах наилучшей практики для редактора журнала и Кодексе поведения для издателя журнала, разработанных Комитетом по публикационной этике (COPE).

Допускается свободное воспроизведение материалов журнала в личных целях и свободное использование в информационных, научных, учебных и культурных целях в соответствии со ст. 1273 и 1274 гл. 70 ч. IV Гражданского кодекса РФ. Иные виды использования возможны только после заключения соответствующих письменных соглашений с правообладателем.

Журнал распространяется по подписке, заявкам высших учебных заведений, учреждений образования и отдельных лиц.

Макаркин Николай Петрович – главный редактор.

Мосина Наталья Михайловна – заместитель главного редактора, научный редактор.

Никонова Юлия Николаевна – ответственный секретарь. Тел.: +7 (8342) 48-14-24.



INFORMATION FOR AUTHORS AND READERS

The Finno-Ugric World journal publishes original scientific articles (Full Articles) in Russian and English, previously not published in other editions. The purpose of the publication is to promote fundamental and applied achievements in the field of humanities and Finno-Ugric studies in the Russian Federation and abroad. Duplicate publications are subject to retraction (withdrawal from press) in case of detection. Submission to the editorial office of previously published articles or articles sent for publication to other journals is not allowed. In the event of simultaneous submission of a manuscript to different journals, the published article will be retracted (withdrawn from print).

The journal gives preference to the articles with potentially high impact factor or containing significant advances in considered areas of science. Particular attention should be paid to the quality of translation.

It is desirable that this be performed by a native speaker of English.

To submit an article in the journal Finno-Ugric World you should know:

1. It is necessary to indicate the **UDC code**.

2. **The title of the article** should briefly (no more than 10 words) and accurately reflect the content of the article, the subject matter and the results of the conducted research. *The title is to be provided in Russian and English.*

3. **The abstract** performs the function of an expanded title and informs readers about the article's content. It should comprise the following sections:

- 1) Introduction;
- 2) Materials and Methods;
- 3) Results and Discussion;
- 4) Conclusion.

The recommended abstract volume is 250–300 words. **The abstract is to be provided in Russian and English.**

4. **Keywords** consist of the search terms used by all bibliographic databases to search for scientific articles by keyword. For this reason, the keywords should reflect the main statements, achievements, results and terminology of scientific research. The recommended number of keywords is 5–10. *The keywords are to be provided in Russian and English.*

5. **Acknowledgements.** In this section, mention should be made of people who helped the author to prepare the article and any organisations that provided financial support. Expressing gratitude to anonymous reviewers is considered good form. *The acknowledgements are to be provided in Russian and English.*

6. **The main** text of the article is to be presented in Russian or English according to a specific sequence:

1) The Introduction must contain the formulation of a scientific problem, stating its relevance, connection with the most important tasks that need to be solved and its importance for the development of a particular branch of science or practice.

2) Literature Review. Here it is necessary to outline the principal contemporary studies and publications on which the argument relies, state current views on the problem, underline difficulties in developing the topic and highlight unresolved issues within the main problem to which the article is devoted. It is important to carry out a comparative analysis that cites existing publications on the stated issues.

3) Materials and Methods. This section describes the process of organising the experiment, the methods applied and any equipment used (including software). It should provide detailed information about the object of study, indicate the sequence of research and justify the choice of methods used (observation, survey, testing, experiment, laboratory experience, analysis, modelling, etc.).

4) Results. In this part of the article, analytical and statistical materials should be systematised. The results of the study should be described with sufficient degree of completeness so that the reader can trace its stages and assess the validity of the conclusions made by the author. This is the main section, the purpose of which is to confirm or repudiate the working hypothesis (hypotheses).

If necessary, the results should be confirmed by illustrations (tables, graphs, drawings) that represent the source material or evidence in a compact form. It is important that the visual information does not duplicate information already given in the text. The results presented in the article should be compared with previous works in this area both by the author and other researchers. Such a comparison will additionally reveal the novelty of the work carried out and give it objectivity. The results of the study should be summarised, but at the same time contain enough information to assess the findings. The decision to select the particular data for analysis must also be justified. All titles, captions and structural elements of graphs, tables, charts, etc., are to be provided in Russian and English. Figures, which can either be presented in vector or raster format (at least 300 dpi resolution), should permit editing of text elements and resizability. All graphic data placed in the text of the article should additionally be sent as separate files. Diverse illustrations should conform to a single style of graphic presentation ensuring the uniformity of their design. Graphs, charts and diagrams should be drawn up in Microsoft Excel.

5) Discussion and Conclusion. In the conclusion, the results of the understanding of the topic should be summarised along with conclusions, generalisations and recommendations arising from the work. In addition, the practical significance of the results should be emphasised along with a discussion of the main directions for further research. It is desirable to include in the final part of the article attempts to forecast the development of the issues considered.

7. **List of references.** The bibliographic description of the documents should conform to the requirements of the Vancouver Citation Style. It is necessary to refer first of all to original sources from scientific journals included in the major global citation indices. It is essential that the link to the source be correctly formatted. The authors' names, journal (e-mail), year of publication, volume (issue), number, pages where the cited information may be found, as well as DOI or URL should be indicated. *The list of references is to be provided in Russian and English.*

8. **Information about authors.** Full surname, first name and any second names or patronymics of the authors; detailed information about the authors: scientific degree, title, position, official name of institution without abbreviations, address of institution (it is necessary to indicate all author workplaces where the research was carried out (permanent address, place of project implementation, etc.)); ORCID ID, Researcher ID, Scopus ID, Author ID in the Russian Science Citation Index; e-mail, phone, postal address for the author's copy. *Information about authors is to be provided in Russian and English.*

9. **Authors' contribution.** To formulate the actual contribution of each co-author to the completed work, it is necessary to use CRediT (Contributor Roles Taxonomy) – a standard developed by the National Information Standards Organization (NISO) (<https://credit.niso.org/>). The order of citation of authors and co-authors of the article is agreed by them independently. *Information is provided in Russian and English.*

The author agrees to the terms of the enclosed license agreement by submission of the article.

As part of the submission, the journal will peer review your article before deciding whether to publish it.

The journal Finno-Ugric World uses double-blind review, which means that both the reviewer and author identities are concealed from the reviewers, and vice versa, throughout the review process. Validity of reviews is one year. A reviewer analyses an article and decides recommending it for publication (after revision of without it), additional reviewing or refusing of it. In case of noncompliance of an author with the comment of a reviewer, they can address a motivated statement to Editorial Board.

The editorial policy is based on modern legal requirements concerning libel, copyright, legitimacy, plagiarism, ethical principles, kept in community of leading scientific issues publishers. The editorial policy is based upon traditional ethical principles of Russian academic periodicals; it supports Academic Periodicals Ethical Codex, stated by Committee on Publication Ethics (Russia, Moscow) and it is formed in account of standards of ethics of editors' and publishers' work confirmed by Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors and Code of Conduct for Journal Publishers, developed by Committee on Publication Ethics (COPE).

Free reproduction of the Journal's materials is allowed for personal, information, research, academic or cultural purposes in accordance with Articles 1273 and 1274, Chapter 70, Part IV of the Civil Code of the Russian Federation. When quoting, a link to the Journal is required. Other types of reproduction are only possible following the written agreement of the copyright holder.

The journal is distributed by subscription, requests of universities, educational institutions and individuals.

Nikolay P. Makarkin – Editor-in-Chief.

Natalya M. Mosina – Deputy Editor-in-Chief, Scientific Editor.

Yuliya N. Nikonova – Executive Editor. Tel.: +7 8342 481424.

Главный редактор Н. П. Макаркин

Редактор Е. Н. Ширшикова

Верстка и дизайн А. А. Куркина

Перевод О. С. Сафонкина

Информационная поддержка сайта журнала А. А. Парамонова

Дизайн обложки Е. А. Климкина

Адрес редакции: 430005, Российская Федерация, Республика Мордовия,

г. Саранск, ул. Большевистская, д. 68.

Тел./факс: (8342) 48-14-24.

E-mail: finno-ugric.world@mail.ru

Электронная редакция:

<https://journals.rcsi.science/2076-2577>

Адрес учредителя и издателя: 430005, Российская Федерация, Республика Мордовия,

г. Саранск, ул. Большевистская, д. 68

Адрес типографии: 430005, Российская Федерация, Республика Мордовия, г. Саранск, ул. Советская, д. 24
(Издательство федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва»)



Editor-in-Chief N. P. Makarkin

Editor E. N. Shirshikova

Layout design A. A. Kurkina

Translation by O. S. Safonkina

Informational support of the Journal's website by A. A. Paramonov

Cover design E. A. Klimkina

Editorial office: 68 Bolshevistskaya St., Saransk 430005,

Republic of Mordovia, Russian Federation.

Tel/Fax: +7 8342 481424

E-mail: finno-ugric.world@mail.ru

Electronic edition:

<https://journals.rcsi.science/2076-2577>

Address of the Founder and Publisher: 68 Bolshevistskaya St., Saransk 430005,

Republic of Mordovia, Russian Federation

Address of the Printing Office: 24 Sovetskaya St., Saransk 430005,

Republic of Mordovia, Russian Federation

(Publishing House of National Research Mordovia State University)