

Исторический журнал: научные исследования

*Правильная ссылка на статью:*

Иликаев А.С. Мифы о Юмынудыр («небесной деве») в марийской мифологии и обрядности: попытка источниковедческого и структурного анализа // Исторический журнал: научные исследования. 2024. № 6. DOI: 10.7256/2454-0609.2024.6.72829 EDN: VWHGLS URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=72829](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72829)

## Мифы о Юмынудыр («небесной деве») в марийской мифологии и обрядности: попытка источниковедческого и структурного анализа

Иликаев Александр Сергеевич

ORCID: 0009-0003-6773-9053

кандидат политических наук

доцент, Институт гуманитарных и социальных наук, Уфимский Университет Науки и Технологий

450076, Россия, республика Башкортостан, г. Уфа, ул. Заки Валиди, 32

✉ [jumo@bk.ru](mailto:jumo@bk.ru)



[Статья из рубрики "Этнография и этнология"](#)

### DOI:

10.7256/2454-0609.2024.6.72829

### EDN:

VWHGLS

### Дата направления статьи в редакцию:

23-12-2024

**Аннотация:** Предметом статьи являются источники и содержание мифов о Юмынудыр («небесной деве») в марийской мифологии и обрядности. Статья является продолжением ранее опубликованной работы, в которой был рассмотрен вопрос достоверности сведений о данном ключевом образе марийской мифологии, а также проблема его божественного статуса. Цель исследования состоит в источниковедческом и структурном анализе мифов о Юмынудыр с целью реконструкции основных смысловых звеньев первоначального предания, а также систематизации данных по культу «небесной девы». Для достижения указанной цели требовалось не только определить источники мифа о Юмынудыр, но и выявить наиболее существенные тематические и сюжетные мотивы в составе имеющихся текстов, проанализировать обряды, связанные с Юмынудыр и близким ей образом Пиамбар. В ходе решения поставленных задач, автором статьи был использован ряд методов: источниковедческий, структурный анализ. Помимо разбора этнографической литературы, сборников фольклора, также

использовались материалы полевых исследований, призванные дополнить и уточнить существующие сведения о Юмындур. Новизной исследования является систематизация всей имеющейся в литературе информации о Юмындур, анализ малоизвестного мифа о Мае, дочери марийской богини Шочын Авы, а также комплексный разбор текстов с упоминанием «небесной девы», «дочери Бога». Это позволило продолжить наиболее перспективные изыскания специалиста по теме Ю. А. Калиева, выявить семь основных звеньев предания о Юмындур, расположить их в логической и хронологической (согласно гипотетическому макросюжету) последовательности. Кроме того на основании вводимого в научный оборот полевого материала было получено подтверждение точности ранее записанных исследователями деталей по интересующему нас вопросу, а также более содержательно и впервые в этнографической науке системно и последовательно рассмотреть культ «небесной девы»: выделить наиболее существенные праздники, обряды, связанные с образами Юмындур и Пиамбар.

#### **Ключевые слова:**

небесная дева, богиня, сюжет мифа, мотив, религиозный культ, образ, священный брак, низвержение божества, жертвоприношение, обряд

Статья является продолжением ранее опубликованной работы, в которой был рассмотрен вопрос достоверности сведений о данном ключевом образе марийской мифологии, а также проблема его божественного статуса [\[8, с. 1-11\]](#).

**Общие сведения о текстах мифов с участием Юмындур («небесной девы») в марийской мифологии. Историография вопроса.** По мнению Ю. А. Калиева, крупнейшего знатока и исследователя образа Юмындур в марийской мифологии, связанный с ней «этногенетический миф» имеет три основных варианта [\[11, с. 148\]](#). Самым полным и известным является рассказ (легенда), записанный Е. Чириковым в 1916 г. [\[16, с. 78-82\]](#). Он в общем, но с большими подробностями повторяет пересказ предания, изложенного еще С. А. Нурминским в 1862 г. [\[19, с. 252-255\]](#). Главное отличие заключается в том, что у Е. Чирикова сюжет драматизируется появлением Керемета, которого охватывает ревность к племяннице. Отсюда в мифе возникает трагическая концовка [\[16, с. 79-82\]](#), сближающая его с соответствующим чувашским мифом о Керемете [\[5, с. 7\]](#). Предание о Юмындур, сообщаемое П. В. Знаменским в 1876 г., не является отдельным вариантом мифа, а выступает цитированием текста С. А. Нурминского. Сам автор сознается в том, что подобную легенду ему от мари слышать не приходилось и он просто приводит материал своего предшественника [\[7, с. 38\]](#). Наконец некоторые подробности о небесной семье Юмо сообщает С. К. Кузнецов в статье 1880 г. в предисловии к изложению сказания о Юмындур [\[11, с. 148\]](#), но они, в свою очередь, являются заимствованием описания семьи и хозяйства бога Юмо из статьи П. В. Знаменского.

Несмотря на то, что по существу оба текста о Юмындур представляют перепечатку текста С. А. Нурминского (с небольшими добавлениями о небесном хозяйстве Юмо у П. В. Знаменского), еще на рубеже XIX – XX вв. финским исследователем Х. Паасоненом были записаны поэтические тексты о Юмындур, согласно которым «небесная дева» обитает в светлой лазури небес, восседает в золотом или серебряном дворце за прозрачной вуалью на самом высоком, седьмом ярусе неба. При этом сама она ходит в

серебряной или золотой одежде (изумительных нарядах), у нее прекрасная длинная коса [\[37, с. 73\]](#). В отличие от народных песен, в прозаическом варианте мифа о Юмындур в изложении С. А. Нурминского описаний не так много. Единственная поэтическая метафора – войлок (мар. портыш), который, распахнув небо, спускает Юмо до земли, чтобы по нему могла пройти дочь со стадом. Под «войлоком», очевидно, имеются в виду радуга или заря (как у Е. Чирикова).

Уже в XX – XXI вв. учеными (как отечественными, так и зарубежными) были записаны тексты на марийском языке (сказки, легенды), в которых так или иначе фигурировали близкие Юмындур образы. Прежде всего, божество (керемет) Пиямбар – дочь Юмо (одноименная легенда), а также Йымын Ыдыр (букв. «дочь Йымы» то есть Юмо/неба) из сказки «Дочь неба», Йуксоудыр Йукталче (сказка «Дочь Лебеди»), Ший Пюйан Пампалче (сказка «Сереброзубая Пампалче»), Актави (сказка «Сереброголовый Пази»), Мая (запись М. Г. Галямшина), Сулыкай (запись Ю. Васимова).

К числу небесных дев, типологически близких Юмындур, может быть причислена и героиня записанной О. Беке марийской сказки, которая летает по воздуху в серебряной повозке [\[35, с. 429\]](#).

Отдельно стоит упомянуть запись о жаворонке, пытающемся жениться на Юмындур. Впервые она, кажется, появляется в диалектологическом словаре марийского языка О. Беке (материал был собран в годы I Мировой войны). Впоследствии данный текст, сопровождаемый зафиксированной в Медведевском районе Марий Эл детской закличкой: «Жаворонок тур-тур, // Жаворонок тур-тур, // Серебряный топорик выскочит из рук, // Не сможешь взять в жены Юмындур!» привел Ю. А. Калиев [\[11, с. 126\]](#). Заслуживает внимание то обстоятельство, что восточномарийские варианты содержат разнообразные сюжеты о соревновании жаворонка с самим Юмо, без упоминания его дочери [\[33, с. 147\]](#).

Немало сведений о Юмындур удалось обнаружить Т. Е. Ефремову, Ю. А. Калиеву и другим исследователям в народных песнях, заговорах [\[20, с. 98; 475-476; 11, с. 213-215; 1, с. 41-42\]](#).

К числу новых, еще практически никем не проанализированных источников о Юмындур можно отнести миф о Мае, дочери Шочын Авы, записанный М. Г. Галямшиным в 2000 г. со слов К. Я. Аkitовы (опубликован в 2019 г.) [\[4, с. 13-15\]](#). Хотя некоторые деятели марийской традиционной религии, которым данный текст был продемонстрирован, склонились к тому, чтобы посчитать его «современной сказкой» [\[22\]](#), материал этой записи прекрасно вписывается в общую картину сведений о Юмындур.

Некоторые сведения и пересказы легенд о Пимабар (Сулыкай), младшей дочери Юмо, жене Курык Кугу Ена, можно обнаружить в работах Г. Е. Шкалиной, Ю. Васимова. Сравнительно новым исследованием является статья Э. М. Колчевой, посвященная образу Юмындур в марийской мифологии [\[12\]](#).

Тем не менее миф о Юмындур именно как отдельное предание, не говоря уже о его источниках, зарубежными учеными не записывался и не анализировался. Например, современная финская исследовательница Л. Лаулайнен, в 1990-х годах посетившая святилище восточных мари Султан-Керемет, писала только то, что, согласно марийской легенде, дочь Бога влюбилась в красивого мальчика-пастуха, и от этого союза родились мари, дети Земли и Неба [\[36, с. 15\]](#).

Кроме того, как видится автору статьи, будет правильным причислить к кругу мифов о Юмынудыр некоторые предания, касающиеся близких данному персонажу образов старших богинь. Прежде всего, речь идет о Шочын Аве. Она, наряду с божеством Тун Юмо, является главным героем мифа, объясняющим появление людей [\[28, с. 26-27\]](#). Также, как будет показано ниже, несомненно с образом Юмынудыр связан образ Кечави удыр – Дочери богини солнца из одноименной сказки. Кечави удыр (точнее Кечави шужар или Кечавий ака, т.е. «сестра солнца») также встречается в пересказе марийской легенды, записанной К. А. Четкаревым [\[9, с. 226\]](#). Наконец, определенно близки к Юмынудыр героини сказок «Сын неба» [\[16, с. 90-91\]](#) и «Сорок один жеребенок» [\[15, с. 48-51\]](#), становящиеся женами сыновей Юмо.

Поскольку целью настоящей статьи является вопрос о выявлении наиболее важных структурных элементов мифов о Юмынудыр, логично будет попробовать выстроить из всех доступных в настоящее время текстов некий целостный связанный сюжет о «небесной деве». При этом автор отдает себе отчет в том, что получившийся конструкт будет носить в некотором смысле гипотетический рабочий характер, не претендуя на исходный текст предания. В качестве подтверждения научной перспективности данного подхода следует сослаться на мнение собирателя карело-финского эпоса Э. Лённрота, который в свое время хотя и опубликовал «Калевалу», рассматривал сами записанные у народа руны в качестве разнопланового источника и не ставил целью «восстановить» некий древний изначальный сюжет [\[6, с. 9-10\]](#).

**Семья Юмо: сыновья и дочери; обстоятельства рождения и взросления Юмынудыр; взаимоотношения с дядей Кереметом; пастьба стада; работы по дому.**

Согласно тексту М. Г. Галямшина, когда-то очень давно, так, что никто не знает когда, люди приносили жертвы птицами, зверями живущим на небе богам: Юмо (Куго Юмо, Тун Юмо), Кече Юмо, Шочын Аве, Мер Юмо, Кугу Казначей Юмо и другим [\[4, с. 13\]](#). И вот, о чем повествует миф откуда люди появились, Шочын Ава и Тун Юмо, искупавшись в полдень в реке, породили первые человеческие пары [\[28, с. 26-27\]](#).

Об обстоятельствах рождения Юмынудыр в большинстве текстов ничего не говорится. Отмечается, что она просто выросла в красивую девушку. В тексте М. Г. Галямшина об этом сказано чуть подробнее. «В один прекрасный день лета Кугу Шочын ава рождает дочь. Ей дают имя – Мая. Дни за днями идут, дочь становится подобна гибкой белой березке... ее лицо напоминает розовую зарю, голос – журчание светлого ключа...» [\[4, с. 13\]](#). При этом следует отметить, что, согласно записи Е. Чирикова, у Юмо было множество и других детей [\[16, с. 79\]](#). Дочь Шочын Авы и Тун Юмо выросла в красивую девушку [\[4, с. 13\]](#).

Наличие у «божьей дочери» не только отца, но и матери в тексте М. Г. Галямшина как будто бы не имеет никаких аналогов в прежних записях мифов о Юмынудыр. Однако именно к своим небесным родителям взывает Ымын Ыдыр в горномарийской сказке, когда хочет, чтобы они подняли ее обратно: «Отец, мать! Спустите мне шелковые качели!» [\[16, с. 78\]](#).

Далее разные источники сообщают о том, что на небе у Юмо имелся прекрасный дом, огромные стада скота. Им конца-края не было. Так, что когда стада эти шли на водопой из своих помещений, так переднего конца длинной вереницы давно уже не было видно, «а задний еще не вытянулся из небесных хлебов» [\[7, с. 38\]](#). Юмо имел большую семью,

сам работал не покладая рук, от зари до зари, требовал того же от своих домочадцев. Неудивительно, что небесный бог не обращал внимания на живущих внизу людей.

Дочь Юмо пасла стадо. Вероятно, вначале стаду было, где пастись, ведь оно представляло собой созвездия Лося, Небесного Коня, Небесной коровы [\[11, с. 89\]](#). В то время на небе находилось место Рябиновому кусту, Реке, Озеру, Лебедю, Кукушке и т.п. Кроме того Юмындур выполняла много работы по дому: пряла пряжу (клубки комет), готовила пищу на небесном огне (огненная звезда: Марс? Антарес?). Возможно, что первоначально Юмындур, как дочь Шочын (Юмын) Авы – утки, прилетевшей из скопления Плеяд (Утиног Гнезда), могла иметь птичий облик, поскольку сами творцы мира, Куго-Юмо и Керемет (Йын) представлялись двумя селезнями [\[30, с. 92\]](#). На изначальный орнитоподобный облик Юмындур, ее тесную связь с небом, указывают представления о мировом столбе, каван менге, на вершине которого сидит кукушка, отождествляемая с богиней-жизнеподательницей [\[11, с. 61-65\]](#). В сказке, записанной О. Беке, герою, чтобы освободить свою летающую по воздуху в серебряной повозке жену из плена Чародея приходится не только воспользоваться помощью многоногого скакуна, но и изловить ее душу в виде птицы [\[35, с. 429\]](#).

В это время небо было наполнено самыми разнообразными животными, растениями и предметами. Астральным образом представлялась сама Юмындур, у нее имелась Юмын ава – «небесная мать», Юмын аван ушкалже – «корова небесной матери», юмын кютю – «небесное стадо», юмын капка – «небесные ворота», юмын сура – «небесный двор», юмын шопшар – «небесная лестница», юмын лёнгё – «небесные качели», юмын тул – «небесный огонь», юмын сар – «небесный свет». Как уже указывалось выше, на связь Юмындур со звездным скоплением Плеяд и птиц указывали такие атрибуты как юмын шулдыр – «небесные крылья» и юмын ер – «небесное озеро» [\[10, с. 21-22\]](#).

По мнению некоторых информантов, небесное стадо Юмындур с утра до вечера паслось на земле, а на ночь возносилось обратно на небо и вновь превращалось там в разные созвездия [\[22\]](#).

В народных песнях сообщается о том, что Юмындур восседает под раскидистой березой, выросшей на холме [\[11, с. 95\]](#). Береза в данном случае имеет некоторые черты Мирового древа. Прядение Юмындур пряжи обеспечивает вращение звездного неба вокруг мирового столба (Полярной звезды).

В дореволюционных текстах на русском языке о Юмындур дочь Юмо предстает уже практически обычной крестьянской девушкой. Ничего не говорится о семье Юмо, кроме того, что у него имелось множество детей, но самой любимой дочкой была Небесная дева. Сообщается, что трава не росла на небе, поэтому Юмо каждое утро приходилось спускать стадо по дорожке-зарю на землю. У Е. Чирикова этому эпизоду предшествует объяснение любовного томления Юмындур: выросла девушка, а на небе женихов нет, одни ангелы, любить некого. Правда, имелся Керемет, младший брат Юмо, да он был стар и не нравился девушке [\[16, с. 79\]](#).

В текстах С. А. Нурминского и П. В. Знаменского говорится об ангелах на небе, а также о том, что поскольку Юмо не держал работников, он и его домочадцы трудились сами. Е. Чириков развивает тему ангелов подробнее. Ангелы только славят красоту божьей дочери, но сердца своего предложить ей не могут, ибо опасаются гнева Юмо [\[16, с. 79\]](#). С одной стороны, в полном согласии с христианским вероучением, ангелы выступают бестелесными существами, передающими волю Бога, с другой – обнаруживают

определенное желание. Авраамическая традиция допускает известную самостоятельность ангелов вплоть до порывания с Богом (падшие ангелы), способность их входить в человеческие тела и, соединяясь с дочерьми человеческими, порождать свирепых исполинов (нифилим) (Бытие 6:4). Однако, скорее всего, Е. Чириков имеет в виду не библейских «сынов Божиих» и «дочерей человеческих» (о сущности и происхождении которых нет ясного мнения), а марийские божества из так называемого, по выражению Ю.А. Калиева, «второго, неосновного» пантеона.

О том, что у Юмо действительно кроме дочери имелся и сын свидетельствует горномарийская сказка о Йымын Эргы («небесном сыне»). Заслуживает внимания то обстоятельство, что здесь пастушкой оказывается земная девушка [\[16, с. 90-92\]](#). Юмын Эре, сын Юмо, был известен также и луговым мари. В одном из мифов Юмо отправляет сына-великана на землю, чтобы тот посмотрел, кто чем на ней занимается [\[16, с. 92\]](#). Возможно, что одним из сыновей Юмо был юноша по имени Улем из сказки «Сорок один жеребенок». Если это так, то в ней, в образе земной девушки, можно обнаружить еще одну ипостась Юмынудыр. Она, как и Юмынудыр, связана со стадом животных (кобылами, жеребятами). Правда, уже использует разнообразные средства передвижения: повозку, лодку. Животными-спутниками земной героини выступают белый ястреб и собака. Девушка вооружена плеткой (ей она даже отгоняет обрядившегося в медвежью шкуру отца) [\[13, с. 48-51\]](#).

Оставляя за рамками статьи вопрос о «сыновьях Юмо», сосредоточимся на дочерях владыки марийского небесного пантеона. Обычно исследователи выделяют два образа: Юмынудыр и Пиамбар. Согласно марийскому мифу, «Пиамбар была младшей дочерью Юмо, очень красивой» [\[16, с. 63\]](#). Миф о Пиамбар отчасти повторяет фабулу предания о Юмынудыр. Пиамбар, влюбившаяся в предводителя людей Курык Кугу Ена, спускается за землю, где выходит замуж за человека. Но Юмо не благословляет этот брак, и Курык Кугу Ен и Пиамбар становятся кереметами, низшими божествами. При этом Пиамбар признается покровительницей женщин [\[16, с. 63-64\]](#).

Вопрос о происхождении теонима и образа Пиамбар представляет собой материал для отдельной статьи. Поэтому пока ограничимся рассмотрением других, близких к Юмынудыр, персонажей. Прежде всего, это Йуксоудыр Йукталче («Голосистая поящая-кормящая дочь лебеди»). В марийской сказке Кождымыр ловит лебедя на поле, опаливает ей крылья. Лебедь становится девушкой. Кождымыр женится на ней, но Йуксоудыр Йукталче тоскует по своей небесной жизни. Она ходит к пролетающим лебедям и те сбрасывают ей перья. Когда перьев накапливается достаточно, девушка улетает [\[13, с. 82-85\]](#). Здесь, как и в сказке о Йымын Ыдыр, небесная девушка спешит разорвать брак с земным юношей. Скорее всего, судя по резкому противопоставлению героев, речь идет именно о Юмынудыр (в орнитоподобном облике). Косвенно эту мысль подтверждают марийские сказки и предания о Кечави удыр – дочери Кечави, богини солнца. Так, в сказке «Дочь богини солнца» говорится о том, что у Кечави было сорок дочерей-лебедушек, «одна другой краше». Сорок первая дочь Кечави, имевшая также облик жабы на болоте, а потом и медведицы, волчицы, лесного страшилища, становится женой удачливого охотника Кокши, младшего сына царя Калуя [\[15, с. 179-187\]](#).

Ю. А. Калиев несомненно прав, когда говорит о том, что некоторые детали мифа о Юмынудыр рано получили выражение в марийских обрядах, например, в погребальном обряде, когда в гроб покойнице клали шелковые ленты [\[10, с. 24\]](#). Считалось, что используя эти ленты или даже качели, девушка или женщина после смерти сможет



подняться на небо [\[24\]](#). При этом на старшинство Юмынудыр может указывать слово ака(й). В марийском языке оно обозначает именно старшую сестру, в отличие от слова шужар. Земная девушка, дочь старика-охотника, носит имя Ший Пюян Пампалче. Она выдана замуж за водяного владыку, сына Вюд Авы, богини воды. Чтобы избежать нежеланного брака, героиня сказки спасается бегством. Она добирается до высокой горы, на которой растет сосна. Ший Пюян Пампалче взлезает на дерево и с его макушки обращается к старшей сестре, чтобы та спустила ей шелковую лестницу. Но сестра, занятая домашними работами, все никак не может помочь беглянке. Наконец ей удается это сделать [\[15, с. 40-47\]](#).

Небесная дева иногда может носить имя Актави (или Актавий, брата «Сереброголового Пази»). Закончив с домашними делами, она помогает своей младшей сестре Ший Пуан Пампалче подняться на небо, сбросив с неба шелковые качели [\[15, с. 46-47\]](#).

Вполне возможно, что в образе Ший Пюян Пампалче также нашел свое отражение образ небожительницы, но не второго, а, пожалуй, третьего плана – Пиамбар, низвергнутой, «земной богини».

Таким образом, материал марийских мифов, преданий и сказок не противоречит утверждениям информантов о том, что у Куго-Юмо было две дочери. Юмынудыр считалась старшей дочерью, а Пиамбар – младшей. Юмынудыр относилась к кюшыл кашта («верхней ветви»), а Пиамбар к улыл кашата («нижней ветви»), то есть относилась к роду кереметов [\[23\]](#).

Здесь будет уместно заметить, что неоднократно отмеченная выше связь Юмынудыр с горой (холмом), лугами, цветами, деревьями – не случайна. Т. Муравьева приводит настоящий религиозный гимн Мланде Аве, записанный в XIX в. В нем содержится просьба богине в отношении умершей женщины: «На высокую гору ее подними, красивые луга покажи, большие воды покажи... На месте, где пчела мед собирает, дай ей погулять, на дереве, где пчела отдыхает, дай ей посидеть-отдохнуть...» [\[17, с. 30\]](#). Вполне возможно, что Юмынудыр не только могла соотноситься с Шочын (Юмын) Авой, Куго Авой, Кавой («матерью рождения», «великой матерью», «матерью неба»), но и с «матерью земли», то есть с Мланде Авой.

Выше уже говорилось об образе дяди Керемета. Несомненно, что у марийского Юмо, помимо сыновей и дочерей, имелись братья и сестры, боги и богини высшего небесного пантеона. Причем, Юмо и Куго Юмо могли выступать разными богами. Есть сведения о наличии у Куго-Юмо двоюродного брата. По мнению В. П. Вишневого, «мать рождения», «боги грома и неба» также входили в семью Юмо [\[9, с. 194\]](#). О том, что Юмо первоначально окружали вовсе не христианские бесплотные ангелы, говорят материалы марийских заговоров с участием Юмынудыр, Пуйршо удыр и Кюдурчо юмын удыр [\[11, с. 213-214\]](#). Дочь бога Пуйршо и дочь бога грома в них явно выступают двоюродными сестрами.

Девичество Юмынудыр Е. Чириков описывает своеобразными поэтическими деталями. Отец рано будит дочь, но той не хочется вставать, выгонять стадо, ведь такие сладкие сны видят девушки на заре. Но Юмынудыр, как примерная дочь, подчиняется небесному владыке. Тот берет дорогу-зарю – розовый войлок, расшитый узорами, и спускает его на землю. Далее все-таки Юмынудыр прибегает к небольшой хитрости. Она спрашивает отца, отворил ли тот небесные врата, спустил ли дорогу-зарю. Но добрый Юмо все понимает и говорит дочери, что она сможет поспать, досмотреть свои любовные сны на

земле, в зеленой траве, среди цветов [\[16, с. 79-80\]](#).

Таким образом, никак нельзя согласиться с мнением Э. М. Колчиной о том, что отсутствуют сведения о происхождении Юмындур, а также о том, что в мифах упоминается только один ее отец (хотя исследовательница оговаривается, что у мари небо ассоциировалось с материнским началом) [\[12, с. 89\]](#). На подробности о происхождении Юмындур скуп лишь пересказ С. А. Нурминского, в развернутом повествовании Е. Чирикова, как было показано выше, они имеются.

Сцена пастбы занимает центральное положение в мифах о Юмындур. Богиня подзывает животных особыми словами. Они присутствуют как в русских, так и в мариjsких записях предания. Так, в записи В. А. Акцорина Йымын Ыдыр подзывает животных следующим образом: «Прюсой! – лошадей кличет. // Прюнай! – коров кличет. // Пыряй! – овец кличет. // Тютю! – свиней кличет. // Дитя! – гусей кличет» (ср. у С. А. Нурминского: Дох-дох – лошадей, Тпруна-тпруна – коров, Ста-ста – овец). [\[16, с. 76; 18, с. 252-255\]](#).

Сюжет сказки о Йымын Ыдыр осложнен мотивом потравы поля небесным стадом божьей дочери, неудачными попытками двух братьев «беспутного сына» подкараулить пастушку. Йымын Ыдыр даже поет шутиливую песню, высмеивая соней [\[16, с. 76\]](#). Но даже, пусть и вынуждено, согласившись выйти замуж за земного человека, Йымын Ыдыр обнаруживает большую связь со своим стадом, чем с людьми: «Невеста никуда не ходила. Она любила лишь животных» [\[16, с. 78\]](#).

Вариант М. Г. Галямшина интересен тем, что в нем прочие боги кроме Ош Поро Кугу Юмо не только упоминаются, перечисляются, но даже принимают непосредственное участие в жизни Маи (Юмындур). Так, когда Ош Поро Кугу Юмо чувствует любовь к Мае, то он посылает Мер Юмо сватом к Шочын Аве [\[4, с. 13\]](#). Здесь находит свое отражение мариjsкий свадебный обряд.

В записи (или, скорее, литературной обработке) Е. Чирикова Керемет, в отличие от безмолвных, едва упомянутых ангелов из варианта С. А. Нурминского, не просто дядя Юмындур. Он похотливый кровосмеситель, желающий овладеть племянницей. Каждый день дочь Юмо плетет на земле из цветов прекрасные венки. Влюбленный Керемет, словно сошедший со страниц античного романа «Дафнис и Хлоя» персонаж, умоляет пастушку подарить ему хотя бы один венок. Но Юмындур, насмехаясь над дядей, вешает тот на рога своей любимой коровы. Также племянница отвергает просьбу дяди принести ему цветок с земли на небо [\[16, с. 80\]](#).

В варианте Е. Чирикова Керемет не предстает абстрактным злодеем. Отвергнутый племянницей, он прячется весь день, плачет и сердится [\[16, с. 80\]](#).

Анализируя образ вышитого узорами войлока-зари, мотивы любовного томления Юмындур, сцены с влюбленным в нее Кереметом, проще всего было бы посчитать их плодом сочинительства русского писателя в духе эстетики серебряного века, стилизацией под пасторали XVIII столетия. Однако все они, может быть за исключением сцен со снами Юмындур, вероятно навеянными писателю мифом об Амуре и Психее, так или иначе находят свой источник в мариjsких народных песнях (ср., например: «Божья дочь узоры вышивает, // Дочь пророка учит» [\[20, с. 476\]](#), «Когда проходила я вдоль речки Шады, // Увидела, что дочь бога собирает землянику» [\[1, с. 42\]](#) и т.п. Единственной проблемой остается сам образ Керемета как активно действующего персонажа.



Однако и по возвращению со стадом домой работа Юмынудыр не прекращается. На божьей дочери уход за полем, засеянным полбой, прядение и шитье небесного полога, хождение за ключевой водой, выпечка хлеба и даже варка пива с пеной «что конопляное масло» [\[11, с. 111-112, 136, 117, 123, 137\]](#).

**Замужество Юмынудыр: брачное испытание; скорбящий бог; священный брак неба и земли; жертвенная гибель супруга «небесной девы».** Согласно тексту М. Г. Галямшина, как-то раз увидел Маю Кугу Юмо (в данном случае не отец Юмо, а Тун Юмо – другой бог, букв. «главный бог») и она ему очень понравилась. Он попросил мать Май привести к нему девушку. Шочын Ава согласилась выдать дочь замуж за Кугу Юмо. После этого сыграли свадьбу Куго Юмо и Май [\[4, с. 13-14\]](#).

Этот эпизод, связанный с Юмынудыр, имеется только в опубликованном М. Г. Галямшиным мифе о происхождении названия месяца май. Он восполняет недостаток сведений о матери Юмынудыр, хотя еще в XVIII в. И. Г. Георги замечал, что всех черемисских богов, кроме Кого Юмы и Юмын Абы, следует считать их детьми. При этом Шочектшо-Ава (Шочын Ава) считается матерью Пуэмбара, то есть Пиамбар [\[9, с. 194\]](#).

Тем не менее в основных текстах о Юмынудыр ее избранником оказывается не высшее небесное божество, а земной юноша. В записи, точнее даже будет сказать, пересказе мифа С. Нурминского, подробности отсутствуют. Просто говорится о «молодце», которого нашла «дочь Юмы». Она, сказав жениху, что бог за него ее не отдаст, велела разыграть свое похищение. Парень увез девушку со своими друзьями, а Юмынудыр повесила как бы свой головной платок на кол. Юмо подумал, что его дочь умерла. Через два года молодые вернулись, сказали Юмо всю правду. Тот их простил. Устроил большой пир по этому поводу, а дочери дал большое приданное. После того Юмо узнал о людях. На этом, собственно говоря, после заключения священного брака между небом и землей, вариант С. А. Нурминского заканчивается [\[7, с. 39\]](#). Как справедливо указал Ю. А. Калиев, здесь нет речи о том, что Юмынудыр и земной человек стали родоначальниками народа.

В сказке Е. Чирикова вторая половина предания расписана куда подробнее. «Молодец» – это человек, живший в лесной землянке. Именно к нему, в овраг в березовом лесу, где течет родник, приходит пастушка Юмынудыр с лугов попить воды [\[16, с. 80-81\]](#).

По мнению Э. М. Колчевой, то, что Юмынудыр не становится женой Керемета, исключает ее параллель с греческой Корой-Персефоной, как известно, принужденной полгода проводить в мрачном царстве Аида [\[12, с. 90\]](#). Однако, думается, именно такая параллель напрашивается с ее амбивалентной ипостасью – младшей сестрой Пиамбар. Именно Пиамбар Юмо низвергает с неба за связь с земным божеством Курык Кугу Еном.

Выбор земного мужа (в некоторых источниках просто Мари, то есть Человека, Мужчины) имеет принципиальное значение для дальнейшей судьбы Юмынудыр. Девушка знает, что отец не примет зятя и поэтому предлагает молодому человеку собрать своих товарищей, увести ее подальше, повесив на дерево девичий платок. Это вызывает не только печаль Юмо, но и злобу Керемета [\[16, с. 82\]](#).

В данном сюжете, на наш взгляд, можно усмотреть мотив брачного испытания. Хотя инициатива принадлежит Юмынудыр, именно жених увозит ее вместе со своими друзьями в дремучие леса на «лихих конях» [\[16, с. 81\]](#). В еще более очевидной форме брачные

испытания присутствуют в калевальских мифах о сватовстве Вяйнямёйнена и Ильмаринена к дочери владычицы Севера колдуньи Лоухи. В фантазии Л.И. Браева по мотивам марийского мифа о Юмынудыр, небесная дева становится невестой Волго после того, как тот крадет одежду отправившееся купаться девушки [\[2, с. 90\]](#) (вероятно, здесь обнаруживается влияние сказки о дочери белой лебеди).

Как справедливо указывает Э. С. Киуру, тема «добывания жены в ином мире» занимает значительное место в «Калевале» [\[25, с. 288\]](#). Она чрезвычайно характерна для мифов. В упоминавшейся выше марийской сказке, записанной О. Беке, рассказывается о том, как герой нашел свою невесту в лежащей на западе стране изобилия (правда, сама страна при этом производит впечатление опасного для живого человека потустороннего мира) [\[35, с. 429\]](#). В тексте Л. И. Браева Юмынудыр сперва дарит жениху Волго крылатого коня, чтобы тот мог попасть на небо (ср. образ, вероятно крылатого, серебряного коня Аргмака в сказке о Кечави удыр). Куго-Юмо, прежде чем выдать за земного парня свою дочь, дает ему ряд заданий: срубить гигантский дуб, уничтожить злобных волков, узнать свою суженную среди превращенных в голубок девушек. Волго не без помощи самой Юмынудыр справляется с заданиями и становится зятем небесного бога. После смерти Волго превращается в бога молнии Волгенче [\[2, с. 91-106\]](#).

Даже если мотив брачных испытаний в тексте Л. И. Браева является литературным украшательством, дополнением мифа, то это не значит, что такого рода сюжеты не были характерны для марийского фольклора. Так, в сказке о Кечави удыр герою Кокше приходится пройти ряд брачных испытаний (точнее, испытаний, которые должны подтвердить статус его жены): добыть пушнины, поймать, как выше было указано, чудоконя Аргмака (ср. ловлю Хийси в «Калевале»), изготовить подарки для пира. В данной сказке имеется также классическое испытание жениха. Чтобы вернуть жену, Кокша должен не только найти Кечави удыр на небе, но и победить ее в образе медведицы, волчицы и лесного чудища [\[15, с. 179-187\]](#).

Интересным мотивом в варианте Е. Чирикова является мотив скорби Юмо по пропавшей и как он думает погибшей дочери. Этот эпизод напоминает миф о Деметре, матери земли, тоскующей о своей дочери Коре-Персефоне. Однако здесь неурожай, голод и смерть среди людей вызывается тем, что Юмо не смотрел радостным взором на землю [\[16, с. 82\]](#). Думается, данный мотив тем не менее не был заимствован Е. Чириковым из античной мифологии или подсказан простой логикой художественного произведения. Ю. А. Калиев, ссылаясь на источники, записанные в первой половине XIX в., упоминает у мари веру в «юмын тул» (небесный огонь), которая была связана с представлением о Шошо Юмо, весеннем боге. Когда весной на звездной сфере загоралась «огненная звезда» (Сириус, Антарес?), мари полагали, что после этого снег будет таять днями и ночами [\[10, с. 22\]](#).

Автор настоящей статьи встречал также упоминание о таком эпизоде, связанном с Юмынудыр (к сожалению, источник сведений пока обнаружить не удалось): якобы, когда юноша похитил дочь Юмо и молодые поставили шест на мнимую могилу девушки, на столб опустилась кукушка. Юмо ударил молнией в кукушку, та и одеревенела. С тех пор мари ставят на могилы шесты с резными изображениями кукушек.

Однако все два года пока Юмынудыр и ее земной муж скрываются от Юмо, Керемет не верил в пропажу племянницы. Каждую ночь он тихо крался по небосводу, высматривает, что происходит на земле [\[16, с. 82\]](#).

Когда молодые, повинившись, возвратились с ребенком, Юмо сперва рассердился. Однако когда увидел внука, которого дочь кормила своей грудью, смягчился, простил провинившихся. После этого на радостях был учинен пир. Юмо дал молодым в приданное всю землю, а своего зятя назвал сыном. Поскольку здесь, в тексте С. А. Нурминского, нет участия Керемета, нет и повода к дальнейшим трагическим событиям. Юмо через свою дочь обретает связь с людьми. При этом упоминание о том, что родившийся у четы ребенок стал родоначальником марийского народа, как верно замечает Ю. А. Калиев, – отсутствует [\[16, с. 148\]](#).

В варианте Е. Чирикова на пиру Керемет напивается допьяна и сбрасывает зятя с неба. Тело того разбивается, но из разбитых кусков вырастают прекрасные березы и дубы [\[16, с. 82\]](#).

Юмынудыр горюет по погибшему мужу, из ее глаз текут слезы, порождая теплый летний дождь. Впоследствии сын Юмынудыр становится прародителем марийского народа. Мать, растя его, дает ему наказ: «Будь как Юмо!» [\[31, с. 85\]](#). Следует обратить внимание на то, что в тексте Е. Чирикова нет указания на родство именно мари с Богом. Но такой смысл имеет само этногенетическое предание, поскольку даже самоназвание народа означает "люди, мужчины". Дополнительно информанты указывают, что сохранилось представление о том, что роса является слезами Юмынудыр, пролитыми по разбившемуся на смерть мужу. Но слезы эти необыкновенные, они дают жизнь всему на земле. Когда весной по утрам начинает выпадать теплая роса, земля зеленеет, травы идут в рост, деревья распускают листья [\[22\]](#).

**Низвержение божества.** Мотив низвержения небесной богини в текстах С. А. Нурминского и Е. Чирикова отсутствует, будучи заменен мотивом низвержения Керемета. Собственно низвержение богини Пиамбар имеется лишь в марийском тексте предания [\[16, с. 63\]](#). Концовка чувашского мифа о Керемете (по В. А. Сбоеву) напоминает легенду в варианте Е. Чирикова. Однако и здесь никакого низвержения божества нет, поскольку Керемет первоначально доброе, благодетельное божество. После того как завистливые люди сжигают тело убитого сына Туры и развеивают его прах по воздуху, из того праха вырастают деревья. Сын бога возрождается уже не в одном лице, а во множестве враждебных человеку духов-кереметов, которые не могут жить вместе с добрыми небесными богами [\[5, с. 7\]](#). Основываясь на чувашских преданиях о злом божестве несчастий и войны Сехмет, а также «Танкара херне», «юратна херне» («божьей дочери», «любимой дочери») [\[29, с. 275\]](#), писатель М. Юхма реконструировал и литературно обработал сюжет о том, что после гибели своего брата Керемета Сехмет превратилась в кровожадную полульвицу и отправилась на землю уничтожать людей [\[34, с. 27\]](#). Хотя, очевидно, М. Юхма отчасти вдохновлялся древнеегипетским мифом о Сехмет – богине войны, палящего солнца и яростной мести, богине-покровительнице Мемфиса и супруги Птаха, ясно, что какие-то аналоги подобных представлений в чувашской мифологии, как видно, имелись.

**Супружеская измена.** Совершенно другую причину низвержения Юмынудыр на землю содержит запись М. Г. Галямшина. Из нее следует, что всего спустя месяц после замужества, Мая встречает Кече Юмо и влюбляется в его красивое лицо. Мая и Кече Юмо начинают тайно встречаться. Об этом узнает Кугу Туня Юмо (один из высших богов). Вскоре боги устраивают своеобразный суд над изменщицей и даже составляют решение на бумаге, согласно которому доброе имя Ош Поро Куго Юмо должно остаться незапятнанным. С этим постановлением, на всякий случай складываемым в закрытый

ящик, соглашается и Шочын Ава. Послание отдают на сохранение Кугу Казначею, чтобы тот держал его в особом ящике (в оригинале: «Кугу Казначейлан тудым сейфыште аралаш шудат») [\[4, с. 14\]](#). И хотя Куго Юмо очень расстроен, Маю в наказание отправляют на землю в самое глухое и негостеприимное место. Но от красоты небесной богини на земле все расцветает, начинают петь птицы, наступает весна. Люди с тех пор называют месяц пробуждения природы именем Май [\[4, с. 14\]](#).

Данный эпизод перекликается с одним фрагментом в мифе о Юмынудыр в изложении С. А. Нурминского. Правда, он дается не как составная часть или заключение предания о «небесной дочери», а в форме авторского комментария. Согласно исследователю, Юмынудыр была подобна солнечному лучу, который, упав на землю, пробудил в ней теплоту и, тем самым, вызвал в ней способность плодородия [\[19, с. 255-256\]](#). Возможно, что свое «рассуждение» С. А. Нурминский почерпнул из какого-то не указанного марийского предания, видимо являвшегося одной из частей мифа о Юмынудыр. Разумеется, существует вероятность того, что М. Г. Галямшин мог прежде прочесть статью С. А. Нурминского, а потом каким-то образом использовать ее фрагмент в своих записях. Однако скан работы русского исследователя до сих пор отсутствует в свободном доступе в сети интернет и целиком ознакомиться со статьей можно только в специальных отделах библиотек. Таким образом, скорее всего, данные факты только подтверждает аутентичность записи М. Г. Галямшина.

Что касается мотива адюльтера, то для марийской мифологии он в целом чужд, и это как будто бы говорит о некоей литературной мистификации. Однако есть восточномарийская легенда о соперничестве Мландэ-Авы, жены Куго-Юмо, и Овды – в прошлом гордой земной красавицы (вроде греческой Арахны) [\[26, с. 43-44\]](#). Кроме того, супружеская измена встречается в мифах коми о Ене и Омоле, а также в мифах обских угров о Калтась-Экве [\[21, с. 370-371\]](#).

**Бегство богини.** Мотив бегства богини от супруга совершенно не характерен для дореволюционных текстов о Юмынудыр, весь пафос которых, наоборот, направлен на донесение идеи о союзе неба и земли. Исключением может быть только героиня сказки «Дочь Лебеди», записанной В. М. Васильевым на Среднем Урале и опубликованной в 1902 году. В ней Йуксоудыр Йукталче улетает от Кождымыра, сына Кожана, после того как прикрепляет обратно к своей коже лебединые перья [\[14, с. 159-160\]](#). Схожий сюжет имеет горномарийская сказка о Йымын Ыдыр. И в этом случае брак небесной девушки с земным юношей оказывается вынужденным. Человек угрозой, схватив небожительницу за косу и приставив нож к горлу, заставляет ее выйти за себя замуж. При первой же возможности та пускает в ход хитрость и сбегает вместе со своим стадом обратно на небо [\[16, с. 77-78\]](#).

**Сватовство жаворонка.** Миф о Юмынудыр не исчерпывается текстами С. А. Нурминского, Е. Чирикова и М. Г. Галямшина. Сохранилось короткое предание (скорее, в форме этиологического мифа), вероятно восточномарийского происхождения, о сватовстве жаворонка к Юмынудыр. В нем повествуется о том, что когда-то жаворонок был красивой птицей. Летал очень высоко. Возгордившись, он решил посвататься к Юмынудыр. Однако небесная дева отвергла притязания жаворонка. Тогда жаворонок, схватив серебряный топорик, полетел к тому месту возле солнца на небе, где жила Юмынудыр (видно, чтобы пробить дыру в «небесной коре»). Однако только он успел подлететь к дому богини, как тахватила закопченную сковородку и огрела ей жаворонка. Незадачливый жених полетел вниз, роняя топорик. С тех пор жаворонок

черный. Он то высоко взмывает в небо, то словно падает с него и летает низко над землей, ища свой топорик [\[11, с. 126; 2, с. 88; 33, с. 147\]](#). Очевидно, что миф призван объяснить окраску птицы, а также ее необычную манеру полета: летать в вышине, а потом резко падать и затем кружить над землей.

**Юмынудыр как покровительница марийских женщин и девушек, а также эпических героев.** В контексте вышеизложенного любопытно сравнить образ Юмынудыр с образами женских персонажей «Калевалы» и «Калевипоэга». В первом случае Ильматар, выступающая вначале матерью Вяйнямёйнена, потом упоминается без всякой связи с вековечным старцем, как будто бы она уже не его мать. Во втором, мертвая Линда предлагает своему сыну Калевипоэгу остаться в потустороннем мире, но сын отказывается [\[9, с. 169\]](#). Марийская богиня Юмын (Шочын) Ава в записи М. М. Иванова после рождения Юмо и Ыына и сотворения земли, сама превращается в звезду Венеру [\[9, с. 258\]](#). Мать-утка Чож в космогоническом мифе коми разбивается о воду и из ее тела Ен и Омель творят землю. По Ю. А. Калиеву, Юмынудыр даже превращается в подводного духа Вичудыр [\[11, с. 387\]](#).

Интересные сведения о Юмынудыр присутствуют в работе Л. С. Тойдыбековой. Исследовательница несколько дополняет основной миф о небесной деве. Так, она сообщает, что после гибели мужа Юмынудыр вновь спустилась на землю, стала воспитывать своего сына. Прошло много времени, и люди стали молиться Ош Поро Куго Юмо в кусёто, священных рощах. Но Керемет не успокоился. Свою ненависть он перенес на потомков божьей дочери: насылал недуги, мор, неудачу в охоте и рыбной ловле, поэтому его пришлось постоянно задабривать. Сама же Юмынудыр сделалась покровительницей женщин. Она научила мариек жить в дружбе с миром, растить детей, ткать, вышивать, прясть и вязать, и многим другим вещам [\[27, с. 284\]](#)

Г. Е. Шкалина несколько дополняет список даров Юмынудыр, которая наказала женщинам также «любить мужа, стрелять из лука, играть на музыкальных инструментах и еще семи десяткам других искусств» [\[32, с. 284\]](#). Исследовательница также отмечает, что Юмынудыр растила наследника на Земле, наставляя «Юмо гай лияш (стать как Юмо)» [\[32, с. 85\]](#).

Как уже говорилось, близким к Юмынудыр божеством у мари выступала Пиамбар. В мифе указывается, что Пиамбар относилась к разряду кереметов, но керемет этот только женский. Поэтому Пиамбар приносили в жертву исключительно предметы женского гардероба: тувыр («платье»), шовыр («накидку»), шымакш («головной убор»), пил шовыч («вышитый полотняный платок»), ош мыжер («белый кафтан»), ушто («пояс»), шыркама («нагрудное украшение»), логар пидшымаш («шейное украшение из серебряных монет»), кид шолымаш («браслеты»), аршаш («украшение из двух лент, надеваемое крест-накрест через плечи»), шёрга ончылсакышымаш («вешаемое спереди украшение»), ыштыр («онучи») [\[16, с. 62\]](#).

Не лишним будет обратить внимание на то, что в легенде Е. Чирикова уделяется большое внимание тому, как наряжается перед спуском на землю Юмынудыр: обувает новые берестовые лапти, надевает берестовую шапку [\[16, с. 80\]](#).

Пиамбар якобы прежде была младшей, любимой дочерью Юмо. Как-то небесный бог отпустил дочь погулять на землю. Здесь она увидела расхаживающего в роскошных одеждах Курык Кугу Ена (Великого Горного Человека). Последнего за гордость невзлюбил Юмо и так не дал звания божества, оставив в кереметах. Пиамбар влюбилась

в Курык Кугу Е<sup>□</sup>а и вышла за него замуж. За это Юмо низверг дочь на землю. Так Пиамбар стала покровительницей женщин, своеобразным божеством-посредником [\[16, 63-64, 102\]](#).

Г. Е. Шкалина утверждает, что согласно легенде, Пиамбар являлась старшей дочерью Юмо. По ее версии, Пиамбар вышла замуж за земное божество тайно, не известив отца. Юмо, рассердившись на это, отослал дочь жить на землю. Впоследствии их сын (внук) Йыланда был объявлен вождем марийского народа [\[16, с. 51\]](#). Возможно, что Пиамбар в некоторых случаях могла заменять Юмынудыр у тех марийских племен, которые вместо Юмо поклонялись Курык Кугу Ену (Кугураку).

Согласно Ю. Васимову, у восточных мари Пиамбар – жена Чумбылата. По преданиям, до замужества она была дочерью одного из удмуртских князей. Со временем она тоже стала небожительницей и богиней верхневятских марийцев. К ее духу стало принято обращаться матерям, прося помощь в воспитании детей. У Пиамбар же просили исцеления от болезней [\[3, с. 199\]](#).

Также, по Ю. Васимову, с образом Юмынудыр восточные мари связывают легенду о происхождении названий дней недели. Здесь она носит имя Сулыкай. Когда мари пробудили своих древних героев Каныкия и Яныкия с помощью живой воды из озера, оказалось, что имеющиеся у людей доспехи слишком малы для героев. Сулыкай, которая следила за происходившим с небес, преподнесла богатырям двух белых крылатых коней с серебряными седлами, а также боевые доспехи и вооружение [\[3, с. 220-221\]](#).

Справедливо указывая на то, что Юмынудыр правильнее связывать с образом Ильматар, калевальской «дочерью воздуха» и марийской Юмын авой (Небесной матерью), а не с рядом многочисленных «дев-нимф лесов, полей и вод» [\[10, с. 23\]](#), Ю. А. Калиев все же не отказывается от своеобразной оппозиции духа подводного мира Вичудыр небесной Юмынудыр. Более того, первую он считает сниженным образом все той же Юмынудыр [\[11, с. 387\]](#). Здесь же стоит заметить информацию Л. С. Тойдыбековой, согласно которой Вуд удыр, дочь богини вод Вуд авы, по настоянию своей матери вышла замуж за марийского богатыря [\[27, с. 81\]](#).

**Культ «небесной девы».** Согласно утверждению информантов, Юмынудыр была тесно связана с луной и солнцем. Особенно с праздником Куго кече. Именно в этот день существовала традиция качаться на качелях с Юмынудыр. Якобы дочь Юмо, чтобы не возвращаться на небо, отпустила шелковую нить качелей в небеса. Говорили, что Юмынудыр спускалась на землю на растущей луне, тем самым начиная новый цикл пробуждения плодородия земли. В свою очередь подъем Юмынудыр на небо, на убывающей луне, приходился на конец года, когда до числа 19-го декабря завершались все моления и до зимнего солнцестояния, то есть до Шорык кече («Дня овечьей ноги»), никаких праздников не отмечалось. То есть как бы земная природа окончательно засыпала до весны, до возвращения «небесной девы» на землю с первыми теплыми лучами солнца, пробуждающими все живое [\[22\]](#). О амбивалентном двойственном характере культа Юмынудыр также говорит ее вышеобозначенное отношение к культу мертвых: покровительство умершим девушкам и женщинам, связь с культом Мланде Авы, несомненно носящим, в том числе, хтонический, погребальный характер.

Информанты выделяют специальный праздник Юмынудыр – Юмынудыр кече, в 2024 году приходившийся на 17 мая. В народном календаре он соотносился с днем начала лета



(Кенез вийым налаш туналме кече), а также днем воронят (Коракиге кече) [\[21\]](#).

По наблюдениям Ю. А. Калиева, Юмынудыр чествовалась в праздник Семык (ср. русск. Семик), видимо возникший еще на базе древнего дня летнего солнцестояния. В этот день молодежь играла на лугах и горах, ночью жгла костры, катила вниз огненные колеса. Поутру молодые люди собирали цветы (до того существовал запрет на их сбор), рвали свежие веники. Цветы помещали в воду, в которой мылись в затопленной накануне старшими бане. Омовение цветочным настоем считалось приобщением к чистоте, плодородию Юмынудыр, которая якобы обмакивала свои благородные ножки в эту воду, а потом прохаживалась по хлебным полям [\[11, с. 130\]](#).

Как отмечает Г. Е. Шкалина, своеобразно миф о Юмынудыр преломлялся во время праздника Кугогече. В этот день было принято качаться на больших качелях. Считалось, что праздник носит название «великого» потому что в этот день случилась встреча Юмынудыр и земного человека Мари. Апогеем празднества становился танец с ковшом. Ритуальное застолье завершалось тем, что мужчина с пивом подходил к любимой женщине. Они вместе выпивали напиток из ковша, а потом исполняли танец любви, в котором незримо присутствовала сама Юмынудыр. При этом они могли не быть супругами. Ревновать в этот момент кого-то было запрещено, поскольку считалось, что любовь в реальной жизни часто не сопровождает семью [\[31, с. 116\]](#).

Собственно праздником Юмынудыр был Удырйуыш («Девичий пир»). Он, по всей видимости, также совпадал в Куван кече («Бабым днем»), когда, согласно преданию, Юмо даровал женщинам за их труды отдых. Еще финские исследователи в конце XIX в., например В. Поркка, отмечали архаичность исполняемых во время этого праздника песен. В них преимущественно славилась богини Юмынудыр, Пиамбар удыр, Вуд Ава, Мланде Ава [\[17, с. 276\]](#). Во время праздника девушки заготавливали продукты, совместно готовили угощение, пили пиво, соревновались в различных женских умениях. Считается, что во время Удырйуыш девушки обретали статус взрослых женщин, хозяйек [\[17, с. 335\]](#).

Информанты отмечают также особый праздник для божества Пиамбар как посредника между Юмо и людьми. В 2024 году он приходился на 9 декабря и был связан с установлением настоящей снежной погоды, наблюдением за водой с целью выяснения того, какой будет последующая зима [\[22\]](#).

Юмынудыр покровительствовала свадебными обрядами. Как отмечает Ю. А. Калиев, свахи завязывали углы двух платков, закидывали их за шею и держали их концы под руками. Это выступало имитацией «серебряных крыльев», якобы надев которые они едут сватать Юмынудыр [\[11, с. 150\]](#).

Значительна роль Юмынудыр в заклинательной магии. Например, из заговора против злого духа змеи следует, что только тогда тот сможет одолеть человека, если сумеет задом наперед взобраться на небо, а потом своим злым языком открыть семьдесят семь замков в серебряном дворце Юмынудыр и отрезать прядь ее волос [\[11, с. 128\]](#). Также вероятно, что одежда и волосы прокливаемого человека могли каким-то образом использоваться в зловредных обрядах, обращенных к керемету Пиамбар, когда один колдун засовывал одежду и волосы в тину родника, а другой с различного рода проклятиями и пожеланиями болезней в адрес имярека спускался вниз по ели [\[11, с. 128\]](#). Тем самым как бы осуществлялся обратный, описанному в сказке о Ший Пюан Пампалче, процесс. При этом для Юмынудыр, как подтверждают утверждения информантов, спуск на землю был благостным событием. Для Пиамбар, получается, наоборот –

отрицательным. В этом проявился дуализм образов Юмындур и Пиамбар. С Юмындур был связан весенне-летний и осенний цикл праздников, с Пиамбар – начало зимы.

Как мы уже отмечали в предыдущей статье о Юмындур, отдельного культа «небесной девы» как верховной богини не существовало, имелся лишь локальный культ керемета Пимабр, жены Кугырака. Как замечает В. Васимов, еще в середине XX века жители деревни Старооткустино (Башкирия) в случае, когда заболел взрослый человек или человек в преклонном возрасте, в домах перед очагом устраивались «таинства», то есть произносились молитвы, приносились жертвы душам Кугырака и его супруги Пиамбар. Восточные мари верили, что это их древний князь (Кугырак) явился, чтобы взять данного человека к себе. И люди упрашивали Кугырака и Пиамбар не делать этого, исцелить больного, поскольку человеку еще не пришла пора уходить к богам. При этом в священной роще присутствовали священные деревья-онапу Мланды Авы, Кече (Каве?), Мардеж Авы и Мер Кугу Ена. Онапу, посвященное Пиамбар, не было или не сохранилось [\[8, с. 1-11\]](#).

**Заключение.** Проанализировав состав и структуру мифов о Юмындур, нам удалось выяснить следующее.

На основании перечисления и краткой характеристики всех выявленных источников мифов о Юмындур, было показано, что начиная с записи предания С. А. Нурминским в 1862 году число материалов о «небесной деве» росло, включая самые разнообразные источники, зафиксированные как зарубежными, так и преимущественно отечественными исследователями. Причем, сбор сведений о Юмындур продолжается и по настоящее время. Одна из последних, известных автору статьи, легенд о «божьей дочери» была зафиксирована в 2000 году. Упоминания о Юмындур включают в себя все жанры фольклора: от собственно мифов, преданий, до заклинаний, песен, сказок, поговорок, примет.

Проанализировав основные узловые звенья гипотетического метасюжета о Юмындур, в том числе опираясь на разбор образа небесной девы ее первым специальным исследователем Ю. А. Калиевым, автор статьи выявил по меньшей мере семь главных сюжетных мотивов об одном из ключевых образов марийской мифологии:

1. Семья Юмо: сыновья и дочери; обстоятельства рождения и взросления Юмындур; взаимоотношения с дядей Кереметом; пастьба скота; работы по дому.
2. Замужество Юмындур: брачное испытание; скорбящий бог; священный брак неба и земли; жертвенная гибель супруга «небесной девы».
3. Низвержение божества.
4. Супружеская измена.
5. Бегство богини.
6. Сватовство жаворонка.
7. Юмындур как покровительница марийских женщин и девушек, а также эпических героев.

Также в статье был рассмотрен культ «небесной девы». Было показано, что почитание Юмындур связывалось в первую очередь с лунарно-солярными представлениями. Подъем «дочери Бога» на небо означал конец года, спуск – начало, пробуждение

природы после зимнего сна. Пиамбар выступала здесь антитезой старшей сестре. Судя по колдовским обрядам, спуск ее на землю имел прямо противоположный смысл.

Юмынудыр почиталась во время праздников Семык, Кугогече, Удырйуыш, Куван кече, Шорык йол. Культ Юмынудыр нашел свое воплощение в погребальных и свадебных обрядах. Как локальное божество, керемет Пиамбар – младшая сестра Юмынудыр – почиталась отдельными группами мари. В этом случае ей молились с просьбой ниспослать выздоровление. Моление происходило в домашних условиях, ибо в священной роще дерево Пиамбар отсутствовало (или не сохранилось).

Существовала определенная связь Юмынудыр со змеиным культом (роль защитницы от злого духа змеи), а керемета Пиамбар с вредоносными магическими обрядами.

## Библиография

1. Абукаева Л.А. Репрезентация концепта юмо «бог» в марийских народных песнях // Этническая культура. 2019. № 1 (1). С. 40-44. DOI:10.31483/r-64071
2. Браев Л.И. Кава. Сказы – художественные фантазии по мотивам марийских мифов. Йошкар-Ола: МарГУ – МарПИК, 2006. 140 с.
3. Васимов Ю. Марийцы северной Башкирии. Между Быстрым Таныпом и Уфимской. Книга 1. Йошкар-Ола: «Марий Эл» газет ООО, 2018. 440 с.
4. Галямшин М.Г. Урсай патыр. Легенды, предания, воспоминания. (На марийском и русском языках). Калтаса села, 2019. 96 с.
5. Гото М. Историческое превращение традиционной религии чувашей // Чувашский гуманитарный вестник. 2009. № 4. С. 3-24.
6. Евсеев В.Я. Исторические основы карело-финского эпоса. Москва; Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР, 1957–1960. В 2-х т. Кн. 1. 1957. 334 с.
7. Знаменский П. Горные черемисы Казанского края: Из наблюдений очевидца // Вестник Европы. 1867. Т. IV, дек. С. 38-39.
8. Иликаев А.С. Проблема достоверности и божественного статуса образа небесных дев в марийской мифологии // Genesis: исторические исследования. 2024. № 11. С. 1-11. DOI: 10.25136/2409-868X.2024.11.72216 EDN: DXYTHY URL: [https://e-notabene.ru/hr/article\\_72216.html](https://e-notabene.ru/hr/article_72216.html)
9. Иликаев А.С. Матриархальные проявления ранних форм религии в космогонических мифах народов Урало-Поволжья: башкиры, марийцы, русские: монография. 2-е изд., исправл. и доп. Уфа: РИЦ УУНИТ, 2024. 330 с.
10. Калиев Ю.А. Об астральных представлениях марийцев // Современные проблемы развития марийского фольклора и искусства. Выпуск IX. Йошкар-Ола, 1994. С. 18–26.
11. Калиев Ю.А. Мифы марийского народа. Йошкар-Ола: Издательский дом «Марийское книжное издательство». 2019. 447 с.
12. Колчева Э.М. Юмынудыр как женский архетип традиционной культуры народа мари. Опыт культурно-психологического анализа // Финно-угорский мир. 2016. № 3 (28). С. 88–92.
13. Марийские народные сказки / Сост. М. Майн; Пер. с марийск. и пересказ, для детей В. Муравьев. М.: Дет. лит., 1985. 111 с.
14. Марийские народные сказки. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1955. / Запись, статья, перевод и комментарии К.А. Четкарева. 190 с.
15. Марийские народные сказки. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2003. 352 с.
16. Марийский фольклор: Мифы, легенды, предания / сост. Аккорин В.А. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. 288 с.
17. Марийцы. Историко-этнографические очерки. Марий калык. Историй сынан

- этнографий очерк-вляк / Гос. бюджетное науч. учреждение при Правительстве Республики Марий Эл «Марийский науч.-исслед. ин-т яз., лит. и истории им В.М. Васильева»; отв. ред. А.С. Казимов. Изд. 2-е, доп. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2013. 480 с.
18. Муравьева Т. Мифы Поволжья. От Волчьего владыки и Мирового древа до культа змей и птицы счастья. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2023. 328 с.
19. Нурминский С.А. Очерк религиозных верований черемис // Православный собеседник. 1862. Ч. III. № 12. С. 236-296.
20. Песни луговых мари. Ч. I. Обрядовые песни / Свод марийского фольклора. Сост. Н.В. Мушкина. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2011. 592 с.
21. Петрухин В.Я. Финно-угорская мифология: по следам «Калевалы». Москва: Эксмо: Яуза: Институт славяноведения РАН, 2024. 480 с.
22. Полевой материал автора (далее ПМА). 2023-2024. Республика Башкортостан. Мишкинский р-н. Информант: Камилянов В.А. 1974 г.р. д. Ирсаево.
23. ПМА. 2023 – 2024. Республика Башкортостан. Нуримановский р-н. Информант: Матюшина Л.С. 1971 г.р., дер. Старобедеево.
24. ПМА. 2024. Республика Башкортостан. Мишкинский р-н. Информант: Иликаева И.А. 1947 г.р. д. Ирсаево.
25. Прибалтийско-финские народы России. Авторы-составители: Г.А. Аксянова, А.А. Зубов, Н.А. Долинова и др.; отв. ред.: Е.И. Клементьев, Н.В. Шлыгина. Рос. акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, Ин-т яз., лит. и истории Кар. науч. центра. Москва: Наука, 2003. 670 с.
26. Путешествие к восточным мари. К 100-летию первого всероссийского съезда мари / Отв. за выпуск Иванова О.М. Уфа: Изд-во «Башкортостан», [без год. изд.]. 54 с.
27. Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология. Этнографический справочник. Йошкар-Ола: МПИК, 2007. 312 с.
28. Тошты мары шаявлӓ: Тошто марий ой-вляк / В.А. Акцорин чумырен. Ончылмут ден умылтарымашым В.А. Акцорин возен. (Старинные марийские легенды. На марийском языке). Йошкар-Ола: Книгам лукшо марий издательство, 1972. 216 с.
29. Чаваш халах пултарулахе. Мифсем, легендасем, халапсем. (Чувашское народное творчество. Мифы. Легенды. Предания. На чувашском языке. Под общей ред. В.П. Станьяла). Шупашкар: Чаваш кенек изд-ви, 2004. 567 с.
30. Черепенчук В.С. Мифы Урала и Поволжья. М.: Эксмо, 2024. 256 с.
31. Шкалина Г.Е. Духовные основы культурного наследия народа мари // Финно-угорский мир. 2018. Т. 10, № 1. С. 110-120.
32. Шкалина Г.Е. Священный мир марийский. Йошкар-Ола: Издательский дом «Марийское книжное издательство». 2019. 303 с.
33. Юзиева К. Марийская орнитонимическая лексика в этнолингвистическом освещении: дис. ...д-ра филос. наук. Тартуский университет, Тарту, 2016. 250 с.
34. Юхма М. Древние чувашские боги и герои: (Легенды и мифы Древ. Чувашии). Чебоксары: Чувашия, 1996. 222 с.
35. Beke Ö. Tscheremissische Märchen, Sagen und Erzählungen. Helsinki, 1938. 649 s.
36. Laulajainen L. Marilaiset: laulun ja uhrutulien kansa. Otava, Helsinki, 1995. 256 s.
37. Paasonen H. Tscheremissische Texte / Suomalais-ugrilainen Seura. Helsinki, 1939. 252 s.

## Результаты процедуры рецензирования статьи

*В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.*

*Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).*

Предметом исследования является образ «небесной девы» Юмындур в марийской мифологии. Хотя тема мифов о Юмындур обозначена достаточно четко, однако статья охватывает множество аспектов мифов о «небесной деве», включая ее происхождение, функции, связи с другими божествами и культурными практиками. Можно было конкретнее определить, какие именно аспекты мифов являются основным предметом исследования, какая именно проблема, связанная с мифами о Юмындур, является центральной в исследовании. Например, это может быть эволюция образа Юмындур во времени, ее роль в системе верований марийцев, или сравнение ее с аналогичными божествами в других культурах. В статье нечетко обозначены задачи, которые автор стремится решить в своей работе.

Актуальность обусловлена обращением к малоизученным аспектам марийской мифологии. Анализ мифов о Юмындур, особенно в сравнении с другими мифологическими сюжетами, является актуальным для понимания духовного мира и религиозных представлений марийского народа.

Исследование носит междисциплинарный характер, что обусловило применение методов фольклористики, мифологии, этнографии, сравнительно-исторического метода. Проведен структурный анализ, выявивший основные сюжетные линии и мотивы мифа о Юмындур. Автор в названии статьи обозначил источниковедческий анализ мифов. Предпринимая такую попытку, автор сравнил записи мифов, сделанные в разное время Нурминским С.А. (1862), Знаменским П.В. (1876) и Чириковым Е. (1916) и приходит к выводу, что две последние записи являются не отдельными вариантами мифа, а пересказом текста С. А. Нурминского. К числу новых источников о Юмындур автор относит записанный М. Г. Галямшиным миф о Мае (2000), хотя исследователи склонны оценивать его как «современную сказку». Сами тексты мифов не получили детального источниковедческого анализа, автор ограничился обзором публикаций, посвященных мифу о Юмындур. пересказом основных положений и мнений других исследователей.

Научная новизна статьи выражена тем, что автор предлагает свою интерпретацию мифа, связывая его с другими мифологическими системами и культурными контекстами. В анализ включены новые, ранее не опубликованные материалы, что позволяет расширить представления о мифе.

Структура статьи в целом соответствует задаче автора показать разнообразие мифов о Юмындур. В то же время текст несколько хаотичен, излагаемый материал мог быть более систематизированным, что улучшило бы восприятие всей информации. В основной части статьи описаны главные сюжетные линии и мотивы мифа, выявленные различными исследователями. Автор солидарен с выводами Ю. А. Калиева, который выявил семь основных сюжетных мотивов об одном из ключевых образов марийской мифологии.

Выводы статьи о том, что структура мифа может варьироваться в разных источниках, и поэтому важно учитывать все разнообразие сохранившихся записей, достаточно аргументированы и убедительны. Вместе с тем, структура мифа не является просто набором отдельных элементов, а представляет собой сложную систему взаимосвязанных компонентов – связь между элементами структуры в статье не отражена. Текст изобилует именами мифических персонажей – логично было бы рассмотреть этимологию имен и терминов, связанных с мифом о Юмындур, приложить список имен с пояснениями.

Выводы соответствуют содержанию статьи. Юмындур предстает как сложный и многогранный образ, сочетающий в себе черты божества, героини и праматери. Показана связь с другими мифологическими системами, миф о Юмындур обнаруживает параллели с мифами других народов, что свидетельствует об универсальности мифологических мотивов. Исследование демонстрирует значение мифа о Юмындур в традиционной культуре марийского народа – объясняет происхождение мира и

человека, закрепляет социальные отношения, служит средством передачи культурных ценностей. Исследование может быть продолжено с целью выявления современных интерпретаций и функционирования в современной марийской культуре. Значимым также является вопрос о влиянии религиозной культуры славянских и тюркских народов Урало-Поволжья на трансформацию мифа о Юмынудыр.

Автором привлечен широкий круг специальной литературы, в том числе новейшие публикации.

Статья представляет интерес для этнографов, фольклористов, культурологов, историков.