



*А. А. Иванова*

Мифологические системы в условиях  
межкультурных коммуникаций  
(по материалам экспедиций кафедры  
фольклора МГУ в Кировскую область)

С 1997 г. фольклорные экспедиции кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ регулярно проводятся в районах Кировской области, где чересполосно проживают русские, марийцы, удмурты, татары (юго-восток) и коми-зюндинцы (восток). Этническая неоднородность населения усугубляется конфессиональными различиями (мирские / старообрядцы, язычники / христиане / мусульмане).

Собранный за пятнадцать лет исторический, этнографический и фольклорный материал позволяет поставить вопрос о возможности выявления таксономической шкалы типов этнокультурной интерференции. Одна из формул, на базе которой может быть осуществлена эта исследовательская операция, была предложена Ж. Р. Реманом [Реман 1972] и выглядит следующим образом:

$$A \rightarrow A \downarrow + B \uparrow \rightarrow B$$

где буквами А и В обозначены взаимодействующие этнические культуры, а стрелками — их состояния в ходе процесса межкультурной коммуникации (соответственно снижение и повышение «удельного веса» на период симбиотического существования).

Эта формула с успехом была использована С. А. Арутюновым при описании фаз процесса аккультурации: «... в начале процесса идет довольно быстрая утеря многих черт исконного культурного и языкового состояния, не полностью компенсиремая все еще медленным приобретением новых черт; в середине процесса утеряно уже более половины черт исходного состояния А, но приобретено еще значительно

меньше половины черт конечного состояния В. Наконец, на завершающем этапе процесс восприятия черт В идет интенсивно, лавинообразно, а процесс изживания немногих оставшихся черт А резко замедляется» [Арутюнов 1989, 118]. Опираясь на нее, я постараюсь описать несколько возможных сценариев культурной интерференции и факторов, их определяющих, ограничившись рассмотрением мифологических систем<sup>1</sup> двух этносов — русских и марийцев, конкретно — вятской группы луговых черемис (*вичмари*).

Исходными в цепи рассуждений будут следующие тезисы.

I. Целостность этносообществ в значительной мере поддерживается наличием общей для всех ее членов когнитивной базы. Этот фонд знаний и представлений, норм и оценок, именуемый в современных гуманитарных дисциплинах *картиной мира*, является не только алгоритмом, формирующим стратегии разнообразных поведенческих практик [Красных 2001; Гудков 2003; Тер-Минасова 2000; Садохин 2007], но и основой любого этнокультурного диалекта.

Будучи важнейшим структурообразующим элементом картины мира, система верований способна выступать в функции этнического маркера, ср.: «Марийцы такие же православные, как и мы, а татары совсем другие. Если женится мариец на русской, это можно, а вот с татарами нельзя: не нашей веры, другие они какие-то. Не приветствуется это» [ПЗИ, русская; АКФ 1997, т. 16, № 2]; «По языку мы ближе к татарам, по жизни к удмуртам, а по вере к русским и удмуртам» [АМИ, мари; АКФ 1999, т. 12, № 258]; «Марийцы — они к русским ближе, чем татары. Они некоторые в нашего Бога веруют. Хотя они, конечно, всякого могут натворить. Вот марийцы садят под пазухи килы» [ПКВ, русская; АКФ 1999, т. 12, № 237].

II. При конкретных различиях этнические картины мира формируются на основе типовых структурных моделей [Лурье 1998; Гамзатова 2007], что делает их принципиально соотносимыми и определяет саму возможность культурной интерференции.

Одна из наиболее продуктивных моделей пространственной организации этнической культуры предполагает выделение нескольких зон — *ядра*, *периферии* и *границы* [Каганский 2003].

<sup>1</sup> Под мифологической системой мы будем понимать совокупность верований и сформированных на их основе ритуальных практик и фольклорных текстов разного жанрового статуса (поверье, быличка, легенда, заговор и др.)

В моноэтнических культурных традициях ядро является средоточием культурных доминант и позитивных характеристик, а периферия — зоной их разреженности и негативных оценок (причем интенсивность последних возрастает по мере продвижения от ядра к границе). На территориях совместного проживания разных этносов их ролевое соотношение становится иным<sup>2</sup>: в условиях межэтнических коммуникаций на границе в каждой культуре заметно актуализируются фрагменты, составляющие ее доминанту и характерные для центральной зоны. В подобной ситуации ее носители неизбежно сопоставляют себя с соседями по принципу «*у нас... у них*». Как следствие, в ходе беседы с информантами регулярно фиксируются высказывания такого типа: «А у нас *марийцы* седьмой день делают поминки, *русские*-то девятый день» [ТМН, мари; АКФ 2004, т. 7, № 300]; «*Русские* лапти были гладенькие, а *марийские* — выступ такой. И по-разному плелись. Русские очень удобно ходить: такие широкие, мягкие» [ХНК, русская; АКФ 1999, т. 1, № 14]; «*Марийцы* жертвы приносят: полшалак вешают, платок, полотенцы. Все к иконе Николы дарят. Больно его любят. А на кладбище у себя полотенцы мужикам, а платки бабам вешают. А то еще сеть повесят. Поминают так они. А *наши русские* не вешают ничего. У нас просто помин души» [ПКВ(2), русская; АКФ 1999, т. 12, № 290].

В случае описания одного этноса посредством сравнения его с другим этносообществом картина мира, как правило, приобретает этноцентрический характер. Это означает, что *свое* начинает расцениваться как единственно правильное, позитивное, а *чужое* недооценивается и наделяется негативными чертами<sup>3</sup>, ср.:

**Русские о марийцах.** «А вот характера-то у них, у марийцев... очень они высокомерны. Они себя унизить не дадут. Они считают, что это их исконное место. Вот у нас Тюм-Тюм, рядом деревня, только мари. Вот они, они себя ведь не назовут «эй, Ванька, Танька там», они даже ребёнка — Иван Василич, Иван Федорыч или Федор там Иванныч. Марий-

<sup>2</sup> Эта модель может оказаться нерелевантной для этносообщества, анклавно проживающего на территории другого — доминирующего — этноса, поскольку зона периферии в этом случае отсутствует, а центр и граница совпадают. Именно с такой ситуацией нам пришлось столкнуться в молоканском селе Ивановка (единственно сохранившемся из некогда обширной молоканской диаспоры Республики Азербайджан).

<sup>3</sup> Сошлемся на повсеместно распространенную традицию закрепления за понятием *чужой* следующих смыслов: *нездешний, странный, необычный, неизвестный, несущий угрозу, сверхъестественный* и т.п. (подробнее об этом см. в Грушевицкая, Попков, Садохин 2002; Белова 2005).

ского ребёнка» [НАВ; АКФ 2004, т. 16, № 100]; «Да вредные и все. Им хоть кол на голове теши. Он все свое. Черемисы они черемисы. Татар я больше уважаю. Черемисы они грязные. Татары-то чистые. <...> Тоже пьют. Из дома в дом ходят. А что это такое. В одном доме попьют, во втором. Всю деревню пока не обойдут. Все будут ходить пить-попивать. Да что напьются — то и раздерутся. Никчемная нация!» [ВЕИ; АКФ 2004, т. 7, № 304]; «Марийцы — они колдуны и еретники. Они раньше килы садили. И сейчас садят, но уж меньше. Что за народ?! Всю жизнь с има прожила, не пойму, что за люди! Но худое могут сделать. Это точно колдовство знают. И нашептать могут, изурочить. <...> Они странно живут. Одеваются во все белое, чистое, а живут грязно. Худо обходятся. Поди разбери их. И на грудь себе всего навешают, будто бы от дурного глазу что ли? А им самим-то надо ли? Они же сами кого хошь изведут. Сколь ни белись, все равно сажа видна. Черный глаз не замажешь» [ШАИ; АКФ 1997, т. 16, № 44–45].

**Марийцы о русских.** «Одна марийка сказала: «Лучшие люди — это марийцы, на втором месте татары, на третьем месте русские» [ВА; АКФ 1999, т. 2, № 44].

**III.** Сказанное означает, что в процессе межкультурной коммуникации важнейшую роль играют этнические самоидентификационные и идентификационные установки. Они провоцируют либо ситуацию сближения, поиска аналогий (вплоть до отождествления: сценарий «свой среди чужих»), либо отторжения, дистанцирования (крайнее проявление этой тенденции — полное неприятие другой культуры: сценарий «чужой среди своих») и выступают таким образом в роли «шлюзов» или «барьеров», расширяющих или сужающих диапазон культурной интерференции. Другими словами, на полиэтнических территориях культурная интерференция напрямую увязана с мерой противостояния этносов. С наибольшей очевидностью это проявляется в системе верований и связанных с ними ритуальных практик и фольклорных текстов.

Божественный пантеон марийцев (в том числе живущих в Ветлужско-Вятском междуречье) до сих пор плохо описан и изучен [Смирнов 1889; Петрухин 2003; Ситников 2006; Тойдыбекова 2007], поскольку информация о нем до недавнего времени сохранялась лишь в устной форме. Следствием этого неизбежными становились локальные различия в персонажном составе и антропонимической системе. Лишь в последние годы были предприняты попытки создания письменных сводов марийской веры силами самих ее представителей с целью упоря-

дочения религиозных практик (см. сборники молитв, вероучительные книги, справочные издания [Попов, Таныгин 2003; Новиков 2005; Ситников 2006])<sup>4</sup>.

По сведениям известного краеведа В. А. Ветлужских, долгие годы изучавшего верования и культуру марийцев Уржумского и Малмыжского районов Кировской области, их божественный пантеон насчитывает около ста семидесяти персонажей, распределенных по четырем уровням: «... в отличие от горных и луговых марийцев у наших марийцев больше всех богов и божков. То есть боги у них четырех уровней. Вот главный бог, там, допустим, Кугу Юмо. Это большой Кугу Юмо там. Или, допустим, Ава Кугу Юмо, его мать обязательно присутствует, или Вуд Ава там, или Кугурча Юмо там, очень много богов. Второго, третьего и четвертого уровня они божки-кармакайи. Это, допустим, Капкавал-кермет, надворотный дух. Или Мюнчалза там или, допустим, Кудо-водьж у них, в общем-то вот. У нас-то, вот я насчитал у себя сто семьдесят вот таких в пантеоне богов. А у них, у горных, у луговых, самое большее там девяносто три. Йошкар-олинские исследователи набирают. Нам повезло, вот многобожие» [ВВА; АКФ 2004, т. 16, № 21]. При посещении священной рощи у деревни Большой Китяк (Малмыжский район) местный карт<sup>5</sup> рассказал нам, что, совершая большой молебен, они приносят жертвы восьми верховным богам, отвечающим за будущее, богатство, рождение потомства, землю, солнце, ветры, гром и дождь; молятся также богу солнечной тени, тени земли, лунного света, звездного света, звездной тени, лугового богатства, лесного богатства, цветов, скотьюму богу и т. д.

В отношении культурной интерференции наибольший интерес представляет уровень верховных богов, в котором наряду с языческими божествами представлены ключевые фигуры из сонма христианских святых — Христос, Богородица, Николай Чудотворец, Иоанн Креститель, Илья Пророк. Важно отметить, что подобные заимствования не сопровождаются семантическими и функциональными инверсиями, ср.: «Ильин день — самый строгий день. Илья Пролов (искаженное Пророк. — А.И.) — верхний бог, тоже юмо. Им и молились в кюсёту-то<sup>6</sup>. Сено сжигает. В дерево, в люди, в дом ударит, сжигает. В грозу щипцы

<sup>4</sup> Важнейшую роль в этом процессе играют общественные организации, популяризирующие идею «этнической природной религии» — Марий Ушем («Марийский союз»), У Вий («Новая сила»), Кугезе Мланде («Земля предков»), МТР («Марийская традиционная религия»).

<sup>5</sup> *Карт* — марийский жрец.

<sup>6</sup> Священные рощи вичмари называют *кюсёто/кысото, юмомото/юмоното*.

с печи выбрасывают. Во двор кидай. Говорили: «Господь великий юмо, сохрани на домок, беда не пускай!»» [ПАХ, мари; АКФ 1997, т. 16, № 107–108]; «А Христос, ты чего? <...> Самый из всех большой он начальник. <...> И дом спасает, и града не дает, Богу молятся Христу “Сильный дождь не надо”» [ТМН, мари; АКФ 2004, т. 7, № 265–266].

Причина этого явления кроется в языковом и культурном «билингвизме» вичмари. После взятия Казани Иваном Грозным в 1552 г. и вхождения мари́йских земель в состав Российского государства они были насильственно крещены, но сохранили при этом и прежнюю систему мифологических верований и ритуальных практик, ср.: «Марийцы идут молиться, пообещают гуся. Сходит в кысоту помолиться и для страховки сходит и второго гуся тащит в нашу церковь православную. У них вот синтетизм, срастание» [ВВА, русский; АКФ 1997, т. 2, № 28]. Амбивалентная (гибридная, межкультурная) идентичность<sup>7</sup> облегчает переход из одной культурной парадигмы в другую и дает возможность ее адекватного прочтения и интерпретации: «В лесе ия живет. *Ия — лешак*. Плохо: люди заводит» [ПАХ, мари; АКФ 1997, т. 16, № 143]; «*Овда — это наподобие русалки*. Ноги сзади были» [СФА, мари; АКФ 1997, т. 16, № 279]; «*Шочын-Ава* (верховное женское божество мари́йского пантеона. — А. И.). *Это значит, Божья Матерь*. Жизнь людям дает. Жизнь не даст, так не родишься» [АМИ, мари; АКФ 1999, т. 12, № 257]; «Кюсёто и сейчас

<sup>7</sup> «У них там срастание, синкретизм языческого и христианского. Они молятся Николе-юмо (они Николу называют Никол-юмо), молятся троеперстно. Как бы христианскими символами, а просят... У Вуд-Авы (в мари́йской мифологии женский природный дух, патронирующий водные пространства. — А. И.) языческого избавления от болезней просят, вот отдавая ей языческие жертвы. Вот заболели ноги — носки, руки — варежки, голова — шапка, шея — шарф там, тело...» [ВВА, русский; АКФ, 2004, т. 2, № 14]; «У них вот вера наша, православная: они ходят в нашу церковь. Но кроме того вот есть еще это кереметище, они туда жертвоприношения приносят» [ЕИ; АКФ 2004, т. 7, № 199]; «...мари́йцев-то покрестили в русскую веру, православную. Они, значит, у нас сейчас в церковь ходят, они, значит, крестик носят православный. В то же время они соблюдают свои языческие обычаи, молятся в моленных рощах, приносят в жертву скот, животных. Вот когда я была в Тюм-Тюме, в мари́йской семье, я как раз была 19 января, на Крещение. И вот в этот день мари́йцы принесли воду святую из церкви. Я говорю: «Ну, как это так? Вот вы, значит, и в церковь ходите, православный крест носите, и мужскую одежду, и в моленную рощу ходите, значит, там вот эти обычаи все соблюдаете. Даже лошадь приносите в жертву, это ж очень большое моление». А вот мне мари́йская очень хорошо ответила: «Да, мы в моленные-то рощи ходим молиться за скотину, дак че! А в церковь-то к Богу идем». Понимаете? Старинная языческая вера, ее трудно отстать, но православная вера оказалась лучше. Ну, вот традиции они чтят» (АНА; АКФ 2004, т. 16, № 45).

есть. *В церкви батюшко, а у нас дедушка с бородой.* Гуси и баран давали. Только не крестились, а кланялись и молились: «Иван-воин, Иван Великий, Иван Посманный, дай силы, здоровья, хлеба и денег». А по-марийски: «Курык кугу енг (в марийской мифологии горное божество. — *А.И.*), Тиак и Пиабар (пророк. — *А.И.*)». Это и есть Иван-воин» [СМВ, мари; АКФ 1997, т. 16, № 260]; «Там *карт (поп по-русски)* их (жертвенных животных. — *А.И.*) режет и кровь под дерево пустит или под камень» [ПАХ, мари; АКФ 1997, т. 16, № 100].

Другими словами, для вичмари проблема противостояния *своего / чужого* и культурного перевода не стоят так остро, как для русских, которые в массе своей не знают марийского языка и не имеют в своей культуре аналогов многим культурным явлениям вичмари. К примеру, мифологическая система русского населения Уржумского и Малмыжского районов в сравнении с марийской в структурном отношении значительно проще. При наличии подобных лакун неизбежна актуализация семьи 'чужое', и марийская вера в рассказах русского населения квалифицируется как «поганая», допускающая человеческие жертвоприношения, а марийский божественный пантеон демонизируется: «Раньше там (в рощах. — *А.И.*) молились. *Идолопоклонение* марийцев было. До крещения еще. <...> Там статуи ставили, жертвы приносили» [ЛНВ, русская; АКФ 1997, т. 9, № 264]; «Они раньше верили кереметю. Делали деревянного *идола* и на древо ставили и молились. Они ему сжигали детей. Ловили на жертву своему богу» [СНИ, русская; АКФ 1999, т. 12, № 104]; «*Овда — это как черт* он, что ли» [КНА, русская; АКФ 2004, т. 7, № 337]; «*Ия — это сатана*, тьма» [ВВА, русский; АКФ 1997, т. 16, № 310]; «*Ия — черт*» [КНА, русская; АКФ 2004, т. 7, № 332]; «*А кереметь — это черт по-русски*» [ЧАА, русская; АКФ 1997, т. 4, 330].

Симптоматичным в свете сказанного следует признать русское именование марийских священных рощ *кереметищами*: «Раньше, когда я мала была, мы ходили в поля ёён теребить. Так там это марийское кереметище. Так мы туда, ребяташки-то, заходили вот. Кереметище называется. Это их бога так зовут — кереметь. Вот. Ну и как мы туда ходили, дак там были костры. Они там жертвы приносили. Там барана или гуся, или утку. Говорили даже, что раньше они могли и человека зажарить и съесть» [КЛВ, русская; АКФ 1997, т. 16, № 29]; «Это и называется кюсёта или ага-барьям. А по-русски кереметище. Это русские так говорят. Это плохо. Так не говорили. У нас кюсёта или кисёта, а кереметище это неправильно» [ПАХ, мари; АКФ 1997, т. 16, № 100]; «Кереметь-то? Это, видно, русские так издевательски назвали. Мы юмо там молились, а кереметь — это черт.

А так юмомото — «куст». У бога куст, по-марийски. А русские назвали кереметище» [СМН, мари; АКФ 1997, т. 4, № № 192, 194].

Процесс демонизации русским населением марийской мифологической системы оказался настолько продуктивным, что он распространился и на культурных героев — князей, сыгравших заметную роль в истории аборигенного населения и ставших частью «марийской веры» (Болтуш, Акбатыр, Чимбулат). Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить марийскую и русскую версии преданий, посвященных одним и тем же событиям и лицам: «Акмаз... Акмазик ли как ли его... <...> Он князь-то был там. Был марийский князь. Он этой и округой всей владел. <...> Он вместе с татарами вон жил... Бортничеством занимались большинство. Тут же леса были, сейчас это вырублено всё. Воевал он всё постоянно» [ЕНП, мари; АКФ 2004, т. 23, № 278]; «Акмазики — тоже марийское место. Там, говорят, жил какой-то Акмазик. Тоже, наверное, марийский черт какой-нибудь» [ШАИ, русская; АКФ 1997, т. 16, № 49].

## Выводы

1. Тип культурной интерференции определяется степенью близости/противостояния этносообществ, поэтому на одной и той же территории процесс межкультурных коммуникаций у разных этносов может разыгрываться по разным «сценариям».

2. С наибольшей очевидностью это можно наблюдать на примере тех фрагментов культуры, которые относятся к сфере доминантных, этнически маркированных. Мифологические системы являются именно таковыми, поэтому в сравнении с фольклорными песенными, паремийными и нарративными текстами они менее приспособлены к аккультурации.

3. В процессе культурной интерференции *чужое*, встраиваясь в *свое*, неизбежно усложняет и внутренне перестраивает его. Характер подобных изменений во многом зависит от наличия во взаимодействующих этнических культурах аналоговых явлений.

## СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

АМИ — *Арзаев Михаил Иванович*, д. Куженерка Малмыжский район Кировской области, 1953 г. р., мари.

АНА — *Андреева Нина Андреевна*, г. Уржум Уржумский район Кировской области

- ВА — *Вероника Александровна*, русская, с. Рожки Малмыжский район Кировской области
- ВВА — *Ветлужских Владимир Алексеевич*, 1955 г. р., русский, г. Уржум Уржумский район Кировской области
- ВЕИ — *Ветлужская Елена Игоревна*, 1930 г. р., русская, с. Шурма Уржумский район Кировской области
- ЕИ — *Елена Ивановна*, 1935 г. р., с. Шурма Уржумский район Кировской области,
- ЕНП — *Еноктаев Николай Петрович*, 1944 г. р., мари, д. Тюм-Тюм Уржумский район Кировской области
- КЛВ — *Квасникова Лидия Васильевна*, 1931 г. р., русская, с. Шурма Уржумский район Кировской области
- КНА — *Коптелова Нина Александровна*, 1953 г. р., русская, д. Тюм-Тюм Уржумский район Кировской области
- ЛНВ — *Ланиакова Нина Владимировна*, 1930 г. р., русская, с. Шурма Уржумский район Кировской области
- НАВ — *Назарова Александра Васильевна*, 1931 г. р., русская, с. Шурма Уржумский район Кировской области
- ПАХ — *Пескова Агафья Христофоровна*, 1918 г. р., мари, с. Шурма Уржумский район Кировской области
- ПЗИ — *Пантюхина Зоя Ивановна*, 1918 г. р., русская, с. Шурма Уржумский район Кировской области
- ПКВ — *Попова Клавдия Васильевна*, 1909 г. р., русская, д. Куженерка Малмыжский район Кировской области
- ПКВ(2) — *Пентегова Клавдия Васильевна*, 1904 г. р., русская, с. Старый Бурец Малмыжский район Кировской области
- СМВ — *Сельдемирова Мария Васильевна*, 1926 г. р., мест., мари, д. Тюм-Тюм Уржумский район Кировской области
- СМН — *Сергеева Марина Николаевна*, 1939 г. р., мари, с. Шурма Уржумский район Кировской области
- СНИ — *Сухих Надежда Ивановна*, 1929 г. р., русская, староверка, д. Куженерка Малмыжский район Кировской области
- СФА — *Сельдемиров Филипп Алексеевич*, 1927 г. р., мари, д. Тюм-Тюм Уржумский район Кировской области
- ТМН — *Тимофеева Мария Николаевна*, 1935 г. р., мари, д. Тюм-Тюм Уржумский район Кировской области
- ХНК — *Хлюпина Нина Карповна*, 1931 г. р., русская, с. Рожки Малмыжский район Кировской области
- ЧАА — *Чернова Антонина Алексеевна*, 1953 г. р., русская, с. Русский Турек Уржумский район Кировской области

ШАИ — *Ширяева Анна Ивановна*, 1906 г. р., русская, с. Шурма Уржумский район Кировской области

## ЛИТЕРАТУРА И АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

- АКФ — Архив кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ
- Арутюнов 1989 — *Арутюнов С. А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989.
- Белова 2005 — *Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Гамзатова 2007 — *Гамзатова П. Р.* Инобытийное пространство в традиционной культуре и художественных системах (универсальная модель, когнитивные аспекты) // Традиционная культура. 2007. № 1. С. 3–14.
- Грушевицкая 2002 — *Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П.* Основы межкультурной коммуникации / Под ред. А. П. Садохина. М., 2002.
- Гудков 2003 — *Гудков Д.* Теория и практика межкультурной коммуникации. Л., 2003.
- Каганский 2003 — *Каганский В. А.* Типы границ и типы районов культурного ландшафта // Культурный ландшафт и региональные исследования. М., 2003. С. 20–31.
- Красных 2001 — *Красных В. В.* Основы психолингвистики и теории коммуникации. М., 2001.
- Лурье 1998 — *Лурье С. В.* Историческая этнология. М., 1998.
- Новиков 2005 — Марий Сынунь / Под ред. С. С. Новикова. Йошкар-Ола, 2005.
- Петрухин 2003 — *Петрухин В. Я.* Марийская мифология // Мифы финно-угров. М., 2003. С. 260–290.
- Попов, Таныгин 2003 — *Попов Н. С., Таныгин А. И.* Юмын йӱла (Основы традиционной марийской религии). Йошкар-Ола, 2003.
- Реман 1972 — *Реман Ж. Р.* Очерк одной ситуации многоязычия // Новое в лингвистике. Вып. 6. М., 1972. С. 155–169.
- Садохин 2007 — *Садохин А. П.* Культурология: теория и история культуры. М., 2007.
- Ситников 2006 — *Ситников К. И.* Словарь марийской мифологии. Т. I. Боги, духи, герои. Йошкар-Ола, 2006.
- Смирнов 1889 — *Смирнов И.* Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань, 1889.

- Тер-Минасова 2000 — *Тер-Минасова С. Г.* Язык и межкультурная коммуникация. М., 2000. (Цит. по: Библиотека Гумер. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Linguist/Ter/\\_06.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Ter/_06.php) (дата обращения: 08.10.2015)).
- Тойдыбекова 2007 — *Тойдыбекова Л. С.* Марийская мифология. Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007.