

УДК 811.511.151+299.4

DOI: 10.30624/2220-4156-2026-16-1-7-15

**Марийская молитва в переводе В. Ф. Милютин:  
культурные коды в сакральном тексте**

**Л. А. Абукаева**

*Марийский государственный университет,  
г. Йошкар-Ола, Российская Федерация,  
sylne@mail.ru*

**АННОТАЦИЯ**

**Введение.** Представляется значимым и актуальным исследование языка марийских молитв как особой системы, в которой обрядовые действия, мифологическая и магическая составляющие, религиозные, социальные воззрения, бытовые представления преобразуются в языковые знаки.

**Цель данного исследования:** выявление и расшифровка вербальных, предметных и акциональных кодов марийской этнической религии.

**Материалы исследования:** статья В. Ф. Милютин «Действительное описание жизни черемис, проживающих в Уржумском округе Вятской губернии» на фоне текстов молитв, опубликованных в отечественных и зарубежных источниках XIX–XX вв.

**Результаты и научная новизна.** В марийских молитвах воплощаются предметные, акциональные и вербальные культурные коды, базовые концепты, система духовных ценностей. Для их изучения в диахроническом аспекте необходимо привлекать ранние издания молитвенных текстов, что и предпринято в данной статье впервые. Установлено, что в работе В. Ф. Милютин (1860 г.) в переводе на русский язык представлен канон марийского молитвенного слова. Молитва содержит торжественное обращение к богу, признание созидательной силы Юмо и благодарность за его благодеяния (защиту рода, сохранение здоровья и умножение достатка), изложение нужд и чаяний верующих и покаянный финал (просьбу не гневаться за случайные нарушения обряда). В статье раскрыты символические коннотации ритуальных предметов (шёлковая узда, подорожный ковш и др.), смысловое наполнение многозначного обрядового действия, предполагающего очищение дара и побуждение богов действовать по аналогии с молением верующих. В результате анализа выявлено смысловое наполнение постоянного эпитета *кугу* 'большой', коррелирующего с компонентом составного теонима *Кугу Юмо* 'Великий Юмо'. В качестве главной символической составляющей компаративных конструкций в анализируемом тексте выступает образ изобилия. Грамматические особенности марийского текста, отражённые в переводе, позволяют раскрыть основы религиозной философии мари (единство в акте творения божественного начала и человеческих усилий).

**Ключевые слова:** марийский язык, марийская этническая религия, текст, молитва, перевод, культурный код

**Благодарности:** Работа выполнена за счёт гранта Российского научного фонда № 25-28-00064 «Сакральные тексты марийской этнической религии как лингвокультурный феномен».

**Для цитирования:** Абукаева Л. А. Марийская молитва в переводе В. Ф. Милютин: культурные коды в сакральном тексте // Вестник угроведения. 2026. Т. 16. № 1 (64). С. 7–15.

**The Mary prayer in translations by V. F. Milyutin:  
cultural codes in the sacred text**

**L. A. Abukaeva**

*Mari State University, Yoshkar-Ola,  
Russian Federation  
sylne@mail.ru*

**ABSTRACT**

**Introduction:** it is significant and relevant to study the language of Mari prayers as a special system in which ritual actions, mythological and magical components, religious and social views, and everyday concepts are transformed into linguistic signs. The aim of the study is to identify and decipher the verbal, object, and action codes of the Mari ethnic religion.

**Research materials:** V. F. Milyutin's article "A True Description of the Life of the Cheremis Living in the Urzhum District of the Vyatka Province" against the background of prayer texts published in Russian and foreign sources from the XIX and XX centuries.

**Results and novelty of the research:** Mari prayers embody objective, actional, and verbal cultural codes, basic concepts, and a system of spiritual values. To study them in a diachronic aspect, it is necessary to use early editions of prayer texts, which is done for the first time in this article. It has been established that V. F. Milyutin's work (1860) contains a translation of the Mari prayer word into Russian. The prayer includes a solemn appeal to God, a recognition of Yumo's creative power, and gratitude for his blessings (protection of the family, preservation of health, and increase in wealth), as well as a description of the needs and aspirations of the believers and a penitential ending (a request for forgiveness for any accidental violations of the ritual). The article reveals the symbolic connotations of ritual objects (silk bridle, travel bucket, etc.), as well as the semantic content of the multi-layered ritual action, which involves purifying the gift and encouraging the gods to act in a manner similar to the prayers of the believers. As a result of the analysis, the semantic content of the constant epithet *kugu* 'big', which correlates with the component of the compound theonym *Kugu Yumo* 'Great Yumo', has been revealed. The image of abundance serves as the main symbolic component of comparative constructions in the analyzed text. It has been proven

that the grammatical features of the Mari text, which are reflected in the translation, allow us to reveal the foundations of Mari religious philosophy (the unity of divine origin and human efforts in the act of creation).

**Key words:** Mari language, Mari ethnic religion, text, prayer, translation, cultural code

**Acknowledgments:** the study was supported by grant № 25-28-00064 from the Russian Science Foundation “Sacred texts of the Mari ethnic religion as a linguacultural phenomenon”.

**For citation:** Abukaeva L.A. The Mary prayer in translations by V. F. Milyutin: cultural codes in the sacred text // Bulletin of Ugric Studies. 2026; 16 (1/64): 7–15.

## Введение

В современном гуманитарном и социальном познании особым образом проявляется интерес к глубинному знанию, которое формальный (традиционный) подход не всегда может объяснить [14]. Междисциплинарные научные разработки и синтез научного, художественного, обыденного и религиозного способов познания в определённой мере позволяют сконструировать целостную картину мировосприятия и мировоззрения народа, человека.

В этом контексте обращение к традиционной (народной) лингвокультуре, которая значительно отличается от других форм существования национальной лингвокультуры (например, книжно-письменной, мультимедийной, корпоративной) доминированием конкретных кодов [23], даёт возможность глубже понять систему традиционных ценностей, расшифровать древние культурные коды.

В отечественном языкознании культурные коды исследуются на основе анализа фразеологизмов [9; 21], предлагается типология культурных кодов и механизмы их расшифровки [10; 19]. В традиционной лингвокультуре в качестве доминирующих признаются теологический, мифологический, соматический и пространственный коды [23]. Расшифровка теологических кодов входит в круг задач современной теолингвистики, религиозной концептологии, лингвокультурологии. Лингвостилистический и лингвокультурологический анализ текстов марийских молитв во многом способствует решению этой задачи, на что обращено особое внимание в монографии автора данной статьи [1], где также изложены методологические основания и подробная история изучения вопроса, исследованы ключевые концепты марийской этнической религии. Однако изучение религиозной картины мира предполагает и расшифровку культурных кодов [2]. Для проведения таких исследований следует опираться на труды по истории марийской этнической религии и по религиоведению [18; 29], этнологии [27], культурологии [26], фольклористике [22]. Кроме того, необходимо привлекать ранние издания молитвенных текстов – переводы, параллельные публикации на марийском и русском языках.

Марийские молитвы в отечественных изданиях XIX в. в виде пересказа, краткого текста в переводе на русский язык, текста на марийском языке и параллельного перевода на русский язык появляются в публикациях тех, кто интересуется этнографией народов России [6], путешественников [25], священников [11], миссионеров [24], историков и этнографов [7; 12; 15; 20; 28]. В публикациях зарубежных исследователей сведения по верованиям мари [30; 31; 32; 33; 34; 35; 36] были предложены читателям наряду с различными жанрами устного народного творчества и диалектными материалами.

## Материалы и методы

В качестве источников исследования в данной работе привлекались тексты молитв, опубликованные в отечественных и зарубежных изданиях XIX–XX вв., указанные выше. Объектом лингвостилистического и лингвокультурологического анализа послужила статья В. Ф. Милютина «Действительное описание жизни черемис, проживающих в Уржумском округе Вятской губернии».

В работе были использованы описательный и сравнительно-сопоставительный метод, стилистический, компонентный и лингвокультурологический анализ.

## Результаты

Работа «Действительное описание жизни черемис, проживающих в Уржумском округе Вятской губернии» была написана Василием Фёдоровичем Милютиным. Русский государственный крестьянин 1817 года рождения, сельский писарь Больше-Сернурского общества Сернурской волости Уржумского уезда, В. Ф. Милютин делился результатами своих наблюдений за материальной и духовной стороной жизни луговых мари, которые проживали на территории современной северовосточной части Республики Марий Эл (Сернурской, Новоторьяльской и соседние с ними районы). Статья была предложена на рассмотрение Учёного комитета Русского географического общества в 1860 г. [16, 134]. В ней наряду с этнографическими сведениями автор представлял материалы по традиционной марийской религии:

о ритуальной составляющей молений, о богах, о религиозных празднествах, о священных рощах, о дарах, приносимых «богам, полубогам и духам».

В этой работе В. Ф. Милютин особо отмечал, что «все вообще черемиса хотя и считаются крещёными, но языческие обряды и суеверия доселе не бросают». Можем утверждать, что сведения в указанном труде являются достоверными, поскольку автор имел смелость неоднократно быть в кругу народа, «но не иначе, как под видом черемисина же», как он сам отмечает, «одевшись в их костюм; к тому же ещё знавши коротко черемисский разговор». В. Ф. Милютин при этом высказывал опасение, что «в противном случае чрез таковое рисковатое поприще недолго бы было встретить от них неблагоприятных последствий» [16, 135].

Первая часть представленной В. Ф. Милютиным молитвы описывает ритуальные действия верующих, обозначает приносимые дары, порядок проведения обряда: «Большой хлеб поставлен, большое пиво поставлено, золотая свеча зажжена на большой кровати. Пред тобою стоит жемчужной шерсти лошадь, на шёлковую узду привязанная и подорожный ковш поставлен, с которой стороны к тебе поставлена, и с той стороны с приятностию потрепли и невозвратно приими!» [16, 140].

В рассматриваемом фрагменте внимание современного читателя привлекает прилагательное *большой* как тавтологическое. Между тем эпитеты *большой* при лексемах *хлеб*, *пиво*, *кроватька* (стол для даров перед священным деревом – Л. А.) несут религиозно-мифологическую и ритуальную нагрузку. Во-первых, они соотносятся с постоянным эпитетом при слове *Юмо* – *кугу* ‘большой, великий, важный, главный’. В анализируемом тексте далее также встречается *Великий Боже* (*Кугу Юмо* – Л. А.), *Большой Создатель* (*Кугу Пүрьшö* – Л. А.). Во-вторых, в марийских молитвах эпитет *кугу* ‘большой’ используется и при словах, обозначающих дары *Юмо* и иным богам: *оргамак* ‘конь’, *саска сорта* ‘восковая свеча’, *шорва* ‘медовая сыта’. Ср.: *кууи о-š ludetäm jöra-Itä, tö-βälä!* [36, 28] ‘Большую белую утку твою возлюби, прими!’<sup>2</sup> Так особо отмечается ритуальная значимость, исключительность даров. В-третьих, и в современных текстах употребляется выражение *кугу шикшым кучьшина* (букв.: большой дым держали), которое имеет значение «провели большое моление». Расшифровывается вербальный культурный код при условии рассмотрения его в связи с акциональным: приступая к обряду,

служитель культа окуривает дымом пространство священной рощи, дары, предназначенные богам, держа в руках большую горящую головешку, взятую из жертвенного костра. Эпитеты не только подчёркивают величие *Юмо*, его силу, могущество, важность и главенство [1, 74], но и коррелируют с молитвенными просьбами верующих. Так, в текстах современных молитв отмечается, что оберегает бог от великих напастей: *кугу неле шолем* ‘страшный (букв.: большой), тяжёлый град’, *кугу неле покшым* ‘большие, тяжёлые заморозки’, *кугу азап* ‘большая беда’ и т. п. Следовательно, и человек имеет возможность просить о большом достатке, изобилии, плодородии и плодovitости – *кугу перке*, о большом счастье и крепком здоровье – *кугу шулык*, а также о великой милости, защите – *кугу серлагыш*.

Благодаря работе В. Ф. Милютина раскодированию поддаются и предметные коды культуры. Так, в тексте указаны символически значимые объекты марийской этнической религии: свеча (*сорта*), ковш (*пурагорка* или *корка*), узда (*нукта* или *шörмыч*), кровать (стол для даров перед священным деревом, *шаге*). Чтобы понять значение определителя *подорожный* при лексеме *ковш* и в целом смысл фрагмента, необходимо обратиться к представлениям мари об угодности даров богам. Согласно основам марийской этнической религии, ритуальные возлияния (*лем* ‘бульон’, *пура* ‘квас’, *шорва* ‘медовая сыта’) служат гарантией принятия даров богами. Без них пища считается сухой и не достигает богов [3, 234]. Поэтому предметы, используемые в ритуале для возлияний, особым образом выделяются, переводятся из профанного состояния в сакральное. К самому ковшу с помощью воска прикрепляется серебряная (в наши дни белого металла) монета, это действие отмечается номинацией *иий корка* ‘серебряная чаша’. Для ковша с квасом сооружается отдельный столб и проводится обряд его освящения: к столбу прикрепляют серебряную монету и называют *кугу / иий корка пүкенет* ‘Твой большой / серебряный столб (букв.: стул) для ковша’. При проведении семейного моления в праздник *Кугече*<sup>3</sup>, служитель культа кусочки хлеба кладёт в чашу с квасом. В заключительной части ритуала хозяин, в доме которого совершается моление, в чашу с квасом так же крошит блины, пироги и отправляет в огонь [13, 149]. Так в этом фрагменте перевода обнаруживается единство, синтез вербального, обрядового и акционального кодов.

<sup>1</sup> Текст даётся в современной орфографии и пунктуации при сохранении лексико-синтаксических особенностей подлинника.

<sup>2</sup> Здесь и далее перевод текстов с марийского языка на русский язык осуществлён автором данной статьи.

<sup>3</sup> *Кугече* ‘букв. Великий день’ – первый праздник из цикла поминовения предков, отмечаемый в четверг накануне православной Пасхи.

Ценность анализируемой публикации возрастает, поскольку в современных текстах марийских молитв аналогов этого распространителя (*подорожный*) при лексемах *корка* ‘чаша’, *пурагорка* ‘чаша для кваса’, *шорва корка* ‘чаша для сыты’ не зафиксировано.

В выражении «золотая свеча зажжена на большой кровати» обращает на себя внимание эпитет *золотая* при слове *свеча*. В современных марийских молитвенных текстах лексема *сорта* ‘свеча’ используется с определениями *шыште* / *шиште* ‘восковая’, *тичмаш* ‘цельная’, *кугу* ‘большая’, с эпитетами *волгыдо* ‘светлая’, *ший* ‘серебряная’. Эпитет *шортньо* ‘золотой’ в текстах современных молитв используется при характеристике коня как дара: ...*чинче пунан, ший кучан, шортньо оржан кугу оргамакетым, вуд пыштен ружалтарен, тор могыржо дене кавыл ыште!* [13, 91] ‘Твоего коня с жемчужной шерстью, с серебряными копытами, с золотой гривой, заставив встрепенуться от воды, с правильной стороны прими’.

Комплексный анализ и отдельные комментарии требуются для фразы «жемчужной шерсти лошадь, на шёлковую узду привязанная». В текстах молитв, которыми мы сейчас располагаем, слова *нукта* ‘недоуздок’, *шормыч* ‘уздечка’, *аркан* ‘аркан’ с определением *порсын* ‘шёлковый’ не встречаются. Ср.: *поро той шормыч* ‘добрая медная уздечка’, *шуйтё шормыч* ‘кожаная уздечка’, *ойлымо нукта* ‘договорной недоуздок’.

Если обратиться к археологическим данным, можно прийти к интересным выводам. В материалах могильников, которые датируются в пределах IX – рубежа XI / XII вв. (6 жертвенных комплексов Русенихинского могильника, 3 жертвенных комплекса и 2 погребения могильника «Нижняя стрелка») из 45 образцов тканей шёлковые составили 4,45 %. Были обнаружены отдельные фрагменты шёлковой ткани, шёлк на лицевой стороне ремня и, как допускают специалисты, фрагменты головного полотенца. Вероятным местом производства шёлковых тканей экспертами определяется район Средиземного моря (датировка – VI–IX вв.) и Средняя Азия, Дальний Восток или Китай. Для нашего исследования ценным является вывод о том, что «шёлк считался элементом роскоши и долгое время хранился как большая ценность» [17, 82–83], что вполне могло стать основой для символизации ценного и значимого артефакта и закрепления на уровне языкового знака постоянного эпитета *шёлковый*.

В свете этих данных раскрывается символическая коннотация эпитета *порсын* ‘шёлковый’

в текстах марийских молитв. Шёлк, будучи не просто ценным материалом, но долгое время хранимым, возможно, передаваемым из поколения в поколение (см. выше хронологизацию археологов) становится символом долголетия, *Кугу Юмо дене иктеиш лий. Суртлык Кува-Кугыза, вараксим гай вычымаден, порсын ярым гае ўмыр шуен, йос гай пурен-лектын кошмаш, умыла гае оварен илаш кугу шулык!* [13, 42] ‘Старик и старуха, духи дома, играя, словно ласточки; продлевая жизнь, словно шёлковые нити; резвясь, словно куница; пенясь, словно хмель, жить – великое благо!’. Ср.: *ош порсән уаһе ўтәр сулен иләш* [35, 35] ‘словно белый шёлк, жить, заслуживая жизнь’; *пóрсән үјә ўтәрәм-күрәтәм шүен, <...> кuanén il’ás pólsə* [32, 18] ‘словно шёлк, жизнь-век продлевая, радуясь, жить помоги’.

Молитвенная просьба верующих с *приятностью потрепли и невозвратно прими* отсылает к той части ритуала, когда проверяется угодность животных, приносимых в дар богам. В данном фрагменте заложен многозначный код. Смысл не только в том, чтобы убедиться в благосклонности богов, в угодности жертвы-дара богу, очистить его, но и побудить бога действовать аналогичным образом: *О Поро Кугу Юмо, ме ўлычын ружалтарена, тый кўшычын ружалтарен пу* [13, 91] ‘О, Добрый, Великий Юмо, мы сотрясаем (заставляем встрепенуться животное) снизу, ты стряхивай сверху свои дары!’ Кроме того, это и акт закрепления договорных отношений верующих с Юмо, что также получает отражение в текстах молитв в виде формулы *Ме тендам она мондо, те мемнан ида мондо* ‘Мы вас не забываем, вы нас не забывайте’.

Во второй части молитвы отмечаются деяния Юмо и действия человека как нераздельное, цельное: «Весеннее время наступило, выехал в поле, три раза проехал сохой по полосе, три зерна посеяли, миллион зёрен уродилось, корни широко разрослись, солома тверда уродилась. Колосья, как серебряные пуговицы, умолотисты уродились» [16, 140].

В смысловом отношении точность передачи грамматических конструкций в переводе, при котором не различается первое и второе лицо глаголов прошедшего времени, отражает одно из основных положений вероучения: то, что было совершено, создано богом в прошлом, проецируется на желанное, идеальное будущее человека, семьи, рода и народа, воплощает надежды верующих. Нераздельность деяний Юмо и усилий человека обеспечивает не просто осуществимость, а почти неизбежность воплощения человеческих истовых желаний и просьб. Многозначность и

многослойность кода символизирует изначальное отсутствие в религиозной философии мари субъектно-объектных отношений между божественным началом и человеком. В переводных текстах обычно такая особенность марийских молитв практически не находит отражение, поскольку переводчики стремятся избежать «грамматического несовершенства» и при глаголах помещают местоимение *ты*. В этом отношении перевод В. Ф. Милютина не содержит искажения, позволяет раскрыть основы вероучения марийской этнической религии.

Образное сравнение *Колосья, как серебряные пуговицы, умолотисты уродились* встречается в текстах молитв разных этнических групп мари. Ср. конструкцию из восточномарийской молитвы: *Muctšašžžām šij-lupš kañe štenat prctšžžām šij-poldāš kañe tuto štenat* [35, 54] «Колосья Ты создал подобно серебрястой плети, зёрна Ты создал ядрёными, подобно серебряным пуговицам». Можно допустить, что рассматриваемый предметный культурный код относится к общемарийскому пласту молитв.

В третьей части молитвы даётся возвеличенное воспевание деяний *Юмо*, направленных на защиту человека, людей, обеспечение их благополучия и здоровья.

Следует обратить внимание на последовательность молитвенных просьб, распределённых по сферам влияния *Юмо*. Порядок, представленный в тексте В. Ф. Милютина, отмечается в молитвах всех этнических групп мари, может считаться исконным. Вначале верующие просят об изобилии хлеба, злаков – *кинде перке*: «Великий боже, не дал ты истребить ни червям, ни саранче, ни мышам, ни крысам, ночьюю темнотою и вечернею зарницею, тёплым дождём и тяжёлым громом как волжной камыш уродил; с серпом пошёл, сноп подле снопа нажал, копну подле копны умножил, свозил в гумно, наделал кроватей, кабан подле кабан умножил, голодных накормил, нищих наделил, затем оставил впрок, а сам ел и пил без всякой убыли; с приятностью потрепли и прими» [16, 140].

Далее верующие просят о плодovitости скота – *вольык перке*: «Весеннее время наступило, хорошей скотины не было, со слезами чуть живых в поле отпустили. От топкого болота сохранил, от волков и медведей освободил, от ночных волков избавил, от болезней сохранил, для отдыха землю хорошую

давал, корм давал тучный, питьё приятное, тощих поправил, а здоровых плодливими и с молоком сделал; осенью по двум и трём дорогам пригнал домой, хлев возле хлева умножил; пред хлевами играючи стоят; хорошей скотине прибыли дай» [16, 140].

Обилие пчёл (*мўки перке*), изобилие мёда (*мўй перке*) в композиционном плане является третьим объектом молитвенных просьб: «Весеннее время наступило, у старинных черемис, у дедов и прадедов, были лесных пчёл дороги. По этой дороге, как чёрное облако, прилетели пчёлы и прививались. Великий боже, у тебя ли есть, у большого создателя, у земной матери есть ли, на удивление мне послали. По наступлении осени поехал на верховой лошади с простою посуду, приехал к борти, густой мёд как каша под лес<sup>1</sup>. За себя как янтарь повесил: привёз домой. Из передних сотов сделал свечи, а из задних наделал мёду, не помня ни дня, ни ночи пили и ели без всякой убыли» [16, 140].

В этой части во всей полноте находит своё выражение древнее мифологическое мышление, которому присущи конкретность и образность. Фрагмент молитвы представляет практически закрытый перечень всех бед и напастей, которых опасается человек и от которых оберегает его *Юмо*. Архаическому мышлению присуще также эмоционально-чувственное восприятие действительности. На лексическом уровне это отмечено словами, имеющими в своей семантике эмоционально-оценочные компоненты: *хороший, топкий, тучный, тощий*.

На синтаксическом уровне экспрессивность текста усиливается словосочетаниями *чуть живых, со слезами отпустили, без всякой убыли, с приятностью потрепли*. Инверсивный порядок слов придаёт особую экспрессивность тексту молитвы: *на удивление послали, корм тучный, питьё приятное*. Следует отметить, что в марийском языке и в текстах молитв имена прилагательные находятся в препозиции по отношению к существительным.

Постоянные сравнения актуализируют такую составляющую экспрессивности, как образность. Сравним с компаративными конструкциями, функционирующими в текстах современных молитв: *как волжной камыш – Юл омыж гай, как чёрное оболочко – шем пыл гай, как каша – немыр / пучымыш гай*. Однако на первый план в текстах молитв в компаративных конструкциях выдвигается не функция создания

<sup>1</sup> Значение выражения «под лес» в контексте неясно. Ср.: в текстах современных молитв: *мелна гай осылен оптен, пучымыш гай пунчен оптен* «раскладывал (мёд), как блины в стопку, отжимая, словно кашу».

образа, а символическая: все перечисленные образы в народном представлении воплощают изобилие, достаток. Сравнение *как янтарь* в текстах современных молитв не зафиксировано.

В выражении *Из передних сотов сделал свечи, а из задних наделал мёду* семантическая оппозиция *передний – задний* расшифровывается таким образом: переднее, или первое, лучшее – для Юмо, богов и божеств, для принесения им даров; заднее, т. е. оставшееся – для человеческих нужд и потребностей.

Четвёртая, просительная часть, проистекает из предыдущей, в ней ещё раз отмечается, что просимое человеком на молении аналогично сотворённым деяниям Юмо. Эти две части рисуют картины желанного благоденствия и благополучия: «Хорошему мёду спорины дай. Царские корабли подъедут, хлеб так хлеб, скотину так скотину, вывели и продали. Из поля – земное произростение, из лесу – лесное произростение, воцены наклал в пестер и вынес; есть лисицы, огнёвки, зашедшие лоси, олени, сидящие на соснах тетеревы, рябчики, широкохвостые белки, низкопередые зайцы; возле реки есть горностаи, в воде бобры, выдры и норки есть, и водяной рыбе спорины дай. Дальнего покупателя на товары наши навёл, ближний продавец три части капиталу получит, товар представивши, две части из полученных денег себе под изголовье положил; а у третьей части часть посчитал – тому, другому, своим приятелям раздал, государственные повинности исправил. После чего оставшиеся между собою с хорошими приятелями держал, а убыли не было; капиталу спорины дай» [16, 140].

Молитвы, как и ритуалы, развиваясь, отвечая требованиям времени, аккумулировали новые реалии, что нашло отражение в стилистике текста: в молитвах обнаруживают себя гетерогенные единицы. В анализируемом тексте как «чуждая» воспринимается лексема *капитал*. В публикациях других авторов XIX в. такой вариант перевода слова *шийвундо* ‘деньги’ не представлен. При рассмотрении экстралингвистического базиса текста следует иметь в виду детерминированность общекультурным контекстом, поскольку «стадиальные изменения духовной культуры этноса обуславливали полистадиальность в развитии фольклорных форм, которые накапливали и гармонически уравновешивали в своей структуре элементы различных временных пластов» [5, 18].

В пятой, извинительной части, молящиеся перечисляют свои возможные действия, нарушающие требования проведения ритуала: «Не знай, держать не умели, не знай, нечистыми руками и

ногами прикасались, не знай, есть не умели, не знай, с ножа крошки раскрошили, не знай, к одежде пристало и на пол упало; не знай у гостей по неосторожности осталось и тогда в нечистой одежде приходили под тебя (в кюсото или мольбище), между собою, может быть, говорили недоразумения; иногда которое бы надо наперёд, а мы позади сказали. Мы, как малые дети, и смертные люди и с копытом оступается, и с языком заикается, и когда видимое увидал, и везде рассказывал. Великий боже, хотя какая и винность есть, безвозвратно потрепи и с приятностью прими» [16, 140]. В этой части в общую возвышенную тональность перевода не вписывается разговорно-просторечная форма *не знай*.

В выражении «*не знай, к одежде пристало и на пол упало; не знай у гостей по неосторожности осталось*» речь идёт о соблюдении особой строгости при заклании скота, приносимого в дар богам, и об одной из самой сакральной составляющей ритуала: кровь животных льётся в специально выкопанную ямку и часть её отправляют в огонь, но ни в коем случае она не должна попасть в иные места и уж тем более её нельзя топтать. Поэтому и в современных текстах молитв слово *вёр* ‘кровь’ не используется, вместо него в извинительной части молитв встречается эвфемизм *йошкаржет* ‘букв.: твоё красное’. Сравним фрагмент, данный В. Ф. Милютиним, с текстом современной молитвы: *Ала ыштен-кучен ышна мошто, ала лу-йыжынгым ышна верешт, ала йол йымак тошкышна, ала кид мучко колтышна, ала шала шомакым ойлышна, ала тыге-туге койна, ала шапын койна. Вуйумбал Кугу Юмо, Вуйумбал Кугу Пуйырышо, Вуйумбал Кугу Серлагыше, шке виктаре, тиде кумалме кумалтышнам ала тавлен йөроте!* [13, 33] ‘Или взять и сделать не умели, или суставы костей не нашли, или кровь под ногами топтали, или по рукам пустили, или беспутные слова говорили, или неправильно вели себя (букв.: показывались так и эдак), или непристойно держали себя, Великий Юмо над головой, Великий Предопределитель над головой, Великий Милосердный Бог над головой, сам напавь, с любовью прими эту нашу молитву!’

Выражение *и с копытом оступается, и с языком заикается* в извинительной части молитвы функционирует и в современных молитвенных текстах и употребляется самостоятельно как пословица: *Йылман дёлна, кучан шуртня, ме языкан улына* [13, 155] ‘С языком ошибается, с копытом спотыкается, мы грешные’. В словаре марийских пословиц А. Е. Китикова даётся её вариант *Йылман йонгыла,*

*күчан шүртня* [8, 99] ‘С языком (человек – Л.А.) ошибается, с копытом (конь – Л. А.) спотыкается’. Так человек, допустивший ошибку, отклонения от строгого ритуала, находит себе некое оправдание.

### Обсуждение и заключение

В отличие от предыдущих публикаций молитв [6; 8], текст, представленный В. Ф. Милютиним, содержит все структурные части, характерные для марийских молитв: обращение к *Юмо*, перечень его деяний, направленных на защиту, обеспечение благополучия, здоровья, достатка; просьбы молящихся к *Юмо*; часть, в которой верующие просят прощения за возможные допущенные ошибки в проведении ритуала.

В целом автор перевода стремился к лингвистической точности. Именно поэтому В. Ф. Милютин использовал разговорные формы *не знай, увидал*, варваризм *кабан* вместо слова *стог*. Однако автор не избегает и средств церковнославянского языка: *боже, создатель, прими*. Церковнославянизмы используются как отсылки к авторитетным сакральным текстам [4, 184], вследствие чего перевод получает не только коннотацию высокого стиля, но и аксиологическую коннотацию.

Из наиболее значимых культурных кодов, расшифрованных благодаря тексту публикации В. Ф. Милютина, следует отметить символические коннотации ритуальных предметов (шёлковая узда, подорожный ковш), смысловое наполнение многозначного обрядового действия, пред-

полагающего очищение дара и побуждение богов действовать по аналогии с молением верующих («мы снизу сотрясаем, вы сверху ниспосылайте блага»). Постоянный эпитет *кузу* ‘большой’ при словах, обозначающих религиозные артефакты, коррелирует с компонентом составного теонима *Кузу Юмо* ‘Великий Юмо’. Компаративные конструкции (*колосящиеся хлеба как волжской камыши, пчелиный рой как чёрное оболочко, мёд как каша*) выступают в качестве символов изобилия, неистощимости благ, ниспосылаемых Юмо и поднимаемых Матерью земли. Так в религиозной картине мира мари божественное начало отождествляется с актом умножения жизненных благ.

Статья В. Ф. Милютина «Действительное описание жизни черемис, проживающих в Уржумском округе Вятской губернии» является ценным источником информации по духовной культуре мари XIX в., представляющим религию как живую систему взаимодействия человека с миром божественным.

В целом исследования такого рода позволяют рассмотреть вербальный, предметный и акциональный коды в единстве: молитва как вербальный код задаёт программу действий, предметный код представляет атрибуты, акциональный код организует само ритуальное действие. Такое взаимодействие формирует уникальную религиозно-этическую картину мира мари, позволяет сохранять национальную идентичность.

### Список источников и литературы

1. Абукаева Л. А. Концептосфера марийской этнической религии. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2024. 364 с.
2. Абукаева Л. А. Пищевой культурный код в текстах марийских молитв // Ежегодник финно-угорских исследований. 2024. № 1. С. 6–13. DOI: 10.35634/2224-9443-2024-18-1-6-13.
3. Абукаева Л. А. Репрезентация ритуальных возлияний в текстах марийских молитв // Вестник Удмуртского университета. Серия история и филология. 2025. Т. 35. Вып. 2. С. 233–239. DOI: 10.35634/2412-9534-2025-35-2-233-239.
4. Барышева С. Ф. Аксиологический аспект функционирования религиозных метафор в сфере массовой коммуникации // Динамика языковых и культурных процессов в современной России. Материалы VIII Конгресса РОПРЯЛ (г. Красноярск, 10–14 сентября 2024 года) / редкол.: А. В. Коротышев, С. В. Вяткина, А. Д. Степанов, М. С. Шишков. СПб.: РОПРЯЛ, 2024. Вып. 8. С. 184–188.
5. Венгранович М. А. Фольклорный текст: проблемы обусловленности лингвостилевой специфики // Вестник МГУ. Серия 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2005. № 2. С. 18–31.
6. Емичев А. Мифология вотяков и черемис // Современник. 1836. Т. 2. С. 180–188.
7. Знаменский П. В. Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы. 1867. Т. IV. С. 30–71.
8. Китиков А. Е. Калыкмут = Пословицы. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1981. 120 с.
9. Ковшова М. Л. Лингвокультурологический метод во фразеологии: коды культуры. М.: ЛИБРОКОМ, 2012. 453 с.
10. Красных В. В. Коды культуры: опыт описания // Вопросы психолингвистики. 2014. № 1 (19). С. 116–123
11. Кроковский М. С. Этнография горных черемис, обитающих Казанской губернии в Козмодемьянском уезде / публ. текста, предисл. и примеч. А. Г. Иванова // Марийский археографический вестник. 2003. № 13. С. 165–177.
12. Кузнецов Ст. Очерки из быта черемис // Древняя и новая Россия. 1879. № 5. С. 41–58.
13. Марий кумалтыш мут = Марийские молитвы-заклинания / сост. Н. С. Попов. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. 256 с.
14. Маслова В. А. Лингвокультурология сегодня: важнейшие проблемы и пути их решения // Лингвокультурологические чтения: сб. ст. Междун. науч.-практ. конф., проведённой в рамках I Междун. лингвокультурологического форума «Лингвокультурология и коммуникативная реальность XXI века: новые вызовы – новое осмысление» (Москва, РУДН, 19–20 октября 2023 г.). М.: РУДН, 2024. С. 30–36.
15. Материалы для этнографии России. Казанская губерния / сост. полковник А. Ф. Риттих. Казань: Тип. Император. ун-та, 1870. Ч. II. 225 с.

16. Миллютин В. Ф. Действительное описание жизни черемис, проживающих в Уржумском округе Вятской губернии / подгот. к публ., предисл. и примеч. А. Г. Иванова // *Марийский археографический вестник*. 2002. № 2. С. 133–152.
17. Орфинская О. В., Никитина Т. Б. Ткани из могильников Ветлужско-Вятского междуречья IX–XI вв. // *Поволжская археология*. 2014. № 2 (8). С. 70–91.
18. Попов Н. С. К вопросу о становлении и развитии традиционной марийской религии // *Финно-угроведение*. 2020. № 61. С. 148–157.
19. Славянские древности: Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995–2014.
20. Смирнов И. Н. Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань: Тип. Император. ун-та, 1889. 265 с.
21. Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. 288 с.
22. Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu: Joensuun yliopisto, 1997. 397 с.
23. Фельде О. В. Теологический код как маркер традиционной лингвокультуры русских старожилов енисейской Сибири // *Динамика языковых и культурных процессов в современной России. Материалы VIII Конгресса РОПРЯЛ (г. Красноярск, 10–14 сентября 2024 года) / редкол.: А. В. Коротышев, С. В. Вяткина, А. Д. Степанов, М. С. Шишков. СПб.: РОПРЯЛ, 2024. Вып. 8. С. 351–355.*
24. Филимонов А. О религии некрещёных черемис и вотяков Вятской губернии // *Вятские епархиальные ведомости*. 1868. № 8. С. 131–139; № 9. С. 176–183; 1869. № 7. С. 153–162; № 8. С. 175–186; № 11. С. 431–442.
25. Фукс А. А. Записки Александры Фукс о чувашах и черемисах Казанской губернии: [переписка А. А. Фукс с К. Ф. Фуком]. Казань: Типо-лит. Имп. Каз. ун-та, 1840. 329 с.
26. Шкалина Г. Е. Священный мир марийский. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во; 2019. 303 с.
27. Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья: монография / Е. А. Ягафова, Е. С. Данилко, Г. А. Корнишина, Т. Л. Молотова, Р. Р. Садиков; под ред. д-ра ист. наук Е. А. Ягафовой. Самара: Изд во ПГСГА, 2010. 266 с.
28. Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань: Типогр. и литогр. В. М. Ключникова, 1887. 87 с.
29. Ярыгин А. Ф. Современные проявления дохристианских верований марийцев. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1976. 72 с.
30. Beke Ö. Texte zur Religion der osttschermissen. Wien: Anthropos, 1934. 737 p.
31. Die Religion der Tscheremissen / von Uno Holmberg. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1926. 208 p.
32. Porkka V. Tscheremissische Texte. Mit Übersetzung. Helsingfors: Druckerei der finnischen litteratur-gesellschaft, 1895. Vol. 13. 140 p.
33. Sebeok T. A., Ingemann F. J. Studies in Cheremis: the Supernatural. New York: Wenner gren foundation for anthropological research, 1956. 357 p. (Viking Fund publications in anthropology. Vol. 22).
34. Tscheremissische Texte zur Religion und Volkskunde. Gesammelt und herausgegeben von Ödön Beke. Oslo: Oslo Etnografiske Museum, 1931. Bulletin 4. 100 p.
35. Tscheremissische Texte. Gesammelt von H. Paasonen. Herausgegeben von Paavo Siro. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1939. 261 p.
36. Volksdichtung und volksbräuche der Tscheremissen. Herausgegeben von Yrjö Wichmann. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1931. 479 p.

#### References

1. Abukaeva L. A. *Konceptosfera marijskoj etniceskoj religi* [Conceptual sphere of the Mari ethnic religion]. Yoshkar-Ola: MarNIIJaLI Publ., 2024. 364 p. (In Russian)
2. Abukaeva L. A. *Pishhevoj kul'turnyj kod v tekstah marijskih molitv* [Food cultural code in the texts of Mari prayers]. *Ezhegodnik finno-ugorskih issledovanij* [Yearbook of Finno-Ugric Studies], 2024, no. 18 (1/1), pp. 6–14. DOI: 10.35634/2224-9443-2024-18-1-6-13. (In Russian)
3. Abukaeva L. A. *Reprezentacija ritual'nyh vozlijanij v tekstah marijskih molitv* [Representation of ritual libations in the texts of Mari prayers]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Serija istorija i filologija* [Bulletin of Udmurt University. History and Philology Series], 2025, no. 35 (2), pp. 233–239. DOI: 10.35634/2412-9534-2025-35-2-233-239. (In Russian)
4. Barysheva S. F. *Aksiologičeskij aspekt funkcionirovanija religioznych metafor v sfere massovoj kommunikacii* [Axiological aspect of functioning of religious metaphors in the sphere of mass communication]. *Dinamika jazykovyh i kul'turnyh processov v sovremennoj Rossii. Materialy VIII Kongressa ROPRJaL* [Dynamics of linguistic and cultural processes in modern Russia. Proceedings of the VIII Congress of the Russian Society of Teachers of Russian Language and Literature]. Saint-Petersburg: ROPRJaL Publ., 2024. Iss. 8. Pp. 184–188. (In Russian)
5. Vengranovich M. A. *Fol'klornyj tekst: problemy obuslovlennosti lingvostilevoj specifiky* [Folklore text: problems of determinacy of linguo-stylistic specificity]. *Vestnik MGU. Seriya 19. Lingvistika i mezhkul'turnaya kommunikacija* [Moscow University Bulletin. Series 19. Linguistics and Intercultural Communication], 2005, no. 2, pp. 18–31. (In Russian)
6. Emichev A. *Mifologi javotjakov i cheremis* [Mythologists of the Yavotyak and Cheremis peoples]. *Sovremennik* [The Contemporary], 1836, no. 2, pp. 180–188. (In Russian)
7. Znamenskiy P. V. *Gornye cheremisy Kazanskogo kraja* [Mountain Cheremis people of the Kazan region]. *Vestnik Evropy* [Bulletin of Europe], 1867, no. IV, pp. 30–71. (In Russian)
8. Kitikov A. E. *Kalykmut* [Proverbs]. Yoshkar-Ola: Marijskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1981. 120 p. (In Mari)
9. Kovshova M. L. *Lingvokul'turologičeskij metod vo frazeologii: kody kul'tury* [Linguocultural method in phraseology: cultural codes.]. Moscow: LIBROKOM Publ., 2012. 453 p. (In Russian)
10. Krasnykh V. V. *Kody kul'tury: opyt opisaniya* [Culture codes: description experience]. *Voprosy psixolingvistiki* [Journal of Psycholinguistics], 2014, no. 1 (19), pp. 116–123. (In Russian)
11. Krovovskiy M. S. *Etnografija gornyh cheremis, obitajushhh v Kazanskoj gubernii v Kozmodem'janskom uezde: publikacija teksta, predislovie i primechanija A. G. Ivanova* [Ethnography of the Mountain Cheremis people living in the Kazan province in Kozmodemyansky District: publication of the text, preface and notes by A. G. Ivanov]. *Marijskij arheografičeskij vestnik* [Mari Archaeographic Bulletin], 2003, no. 13, pp. 165–177. (In Russian)
12. Kuznetsov St. *Očerki iz byta cheremis* [Essays on the life of the Cheremis people]. *Drevnjaja i novaja Rossija* [Ancient and New Russia], 1879, no. 5, pp. 41–58. (In Russian)

13. *Marij kumaltysh mut* [Texts of Mari prayers]. Comp. N. S. Popov. Yoshkar-Ola: Mar. kn. izd-vo Publ., 1991. 256 p. (In Mari)
14. Maslova V. A. *Lingvokul'turologija segodnja: vazhnejšie problemy i puti ih reshenija* [Linguocultural studies today: the most important problems and ways of their solution]. *Lingvokul'turologičeskie čtenija: sbornik statej Meždunarodnoj naučno-praktičeskoj konferencii, provedennoj v ramkah I Meždunarodnogo lingvokul'turologičeskogo foruma "Lingvokul'turologija i komunikativnaja real'nost' XXI veka: novye vyzovy – novoe osmyslenie"* (Moskva, RUDN, 19–20 oktyabrya 2023 g.) [Linguocultural Readings: collection of articles of the International scientific and practical conference held within the framework of the I International Linguocultural Forum "Linguocultural Studies and Communicative Reality of the XXI Century: New Challenges – New Understanding". Moscow, RUDN University, October 19–20, 2023]. Ed. V. V. Vorobjov, M. L. Novikova, D. S. Sknarev. Moscow: RUDN Publ., 2024. Pp. 30–36. (In Russian)
15. *Materialy dlja etnografii Rossii. Kazanskaja gubernija* [Materials for the ethnography of Russia. Kazan province]. Comp. A. F. Rittikh. Kazan: Imperator. un-t Publ., 1870. Part II. 225 p. (In Russian)
16. Milyutin V. F. *Dejstvitel'noe opisanie žizni čeremis, proživajushhijh v Urzhumskom okruge Vjatskoj gubernii* [True description of the life of the Cheremis people living in the Urzhumsky District of the Vyatka province]. Prepared to the publication, preface and note A. G. Ivanova. *Marijskij arheografičeskij vestnik* [Mari Archaeographic Bulletin], 2002, no. 2, pp. 133–151. (In Russian)
17. Orfinskaya O. V., Nikitina T. B. *Tkani iz mogil'nikov Vetluzhsko-Vjatskogo mezhdureč'ja IX–XI vv.* [Fabrics from burial grounds of the Vetluga-Vyatka interfluvium of the IX–XI centuries]. *Povolzhskaja arheologija* [The Volga River Region Archaeology], 2014, no. 2 (8), pp. 70–91. (In Russian)
18. Popov N. S. *K voprosu o stanovlenii i razvitii tradicionnoj marijskoj religii* [To the issue of formation and development of Mari traditional religion]. *Finno-ugrovedenie* [Finno-Ugric Studies], 2020, no. 1, pp. 148–157. (In Russian)
19. *Slavjanskije drevnosti: Etnolingvističeskij slovar' pod redakciej N. I. Tolstogo* [Slavic antiquities: Ethnolinguistic dictionary edited by N. I. Tolstoj]. Moscow: Meždunarodnye otnosheniya Publ., 1995–2014. (In Russian)
20. Smirnov I. N. *Cheremisy. Istoriko-etnografičeskij očerok* [Cheremis people. Historical and ethnographic essay]. Kazan: Imperator. un-t Publ., 1889. 265 p. (In Russian)
21. Telia V. N. *Russkaja frazeologija. Semantičeskij, pragmatičeskij i lingvokul'turologičeskij aspekty* [Russian Phraseology. Semantic, pragmatic, and linguocultural aspects]. Moscow: Shkola "Yazyki ruskoj kul'tury" Publ., 1996. 288 p. (In Russian)
22. Toydybekova L. *Marijskaja yazyčeskaja vera i etničeskoe samoznanie* [Mari pagan faith and ethnic identity]. Joensuu: Joensuu yliopisto, 1997. 397 p. (In Russian)
23. Felde O. V. *Teologičeskij kod kak marker tradicionnoj lingvokul'tury russkijh starozhilov enisejskoj Sibiri* [Theological code as a marker of traditional linguaculture of Russian old-timers of Yenisei Siberia]. *Dinamika jazykovykh i kul'turnykh processov v sovremennoj Rossii. Materialy VIII Kongressa ROPRJaL (g. Krasnojarsk, 10–14 sentjabrya 2024 goda)* [Dynamics of linguistic and cultural processes in modern Russia. Proceedings of the VIII Congress of the Russian Society of Teachers of Russian Language and Literature (Krasnojarsk, September 10–14, 2024)]. A. V. Korotyšev, S. V. Vyatkina, A. D. Stepanov, M. S. Shishkov. Saint-Petersburg: ROPRJaL Publ., 2024. Iss. 8. Pp. 351–355. (In Russian)
24. Filimonov A. *O religii nekreshčenyh čeremis i votjakov Vjatskoj gubernii* [On the religion of the unbaptized Cheremis and Votyak peoples of the Vyatka province]. *Vjatskie eparhial'nye vedomosti* [Vyatka Diocesan News], 1868, no. 8, pp. 131–139; 1869, no. 9, pp. 176–183; no. 7, pp. 153–162; no. 8, pp. 175–186; no. 11, pp. 431–442. (In Russian)
25. Fuks A. A. *Zapiski Aleksandry Fuks o chuvashah i čeremisah Kazanskogo gubernii: perepiska A. A. Fuks s K. F. Fuksom* [Notes of Alexandra Fuks about the Chuvash and Cheremis peoples of the Kazan province: correspondence of A. A. Fuks with K. F. Fuks]. Kazan: Kazan. un-t Publ., 1840. 329 p. (In Russian)
26. Shkalina G. E. *Svyashčennyj mir marijskij* [Sacred world of the Mari people]. Yoshkar-Ola: Mar. kn. izd-vo Publ., 2019. 303 p. (In Russian)
27. *Etnokonfessional'nye men'shinstva narodov Uralo-Povolzh'ja* [Ethno-confessional minorities of the peoples of the Ural-Volga region]. Samara: PGSGA Publ., 2010. 263 p. (In Russian)
28. Yakovlev G. *Religioznye obrjady čeremis* [Religious rites of the Cheremis people]. Kazan: V. M. Ključnikov Publ., 1887. 87 p. (In Russian)
29. Yarygin A. F. *Sovremennye proyavleniya doxristianskix verovanij marijcev* [Modern manifestations of pre-Christian beliefs of the Mari people]. Yoshkar-Ola, 1976. 72 p. (In Russian)
30. Beke Ö. *Texte zur Religion der osttscheremissen*. Wien: Anthropos, 1934. 737 p. (In German)
31. *Die Religion der Tscheremissen*. Von Uno Holmberg. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1926. 208 p. (In German)
32. Porkka V. *Tscheremissische Texte*. Mit Übersetzung. Helsingfors: Druckerei der finnischen litteratur-gesellschaft, 1895. Vol. 13. 140 p. (In Mari, German)
33. Sebeok T. A., Ingemann F. J. *Studies in Cheremis: the Supernatural*. New York: Wenner Gren foundation for anthropological research, 1956. 357 p. (Viking Fund publications in anthropology. Vol. 22). (In English)
34. *Tscheremissische Texte zur Religion und Volkskunde*. Gesammelt und herausgegeben von Ödön Beke. Oslo: Oslo Etnografiske Museum, 1931. Bulletin 4. 100 p. (In Mari, German)
35. *Tscheremissische Texte*. Gesammelt von H. Paasonen. Herausgegeben von Paavo Siro. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura. 261 p. (In Mari, German)
36. *Volksdichtung und volksbräuche der Tscheremissen*. Herausgegeben von Yrjö Wichmann. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1931. 479 p. (In Mari, German)

#### ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

**Абукаева Любовь Алексеевна**, начальник Центра изучения уральских языков, Марийский государственный университет (424000, Российская Федерация, Республика Марий Эл, Йошкар-Ола, пл. Ленина, д. 1), доктор филологических наук.  
sylne@mail.ru  
ORCID ID: 0000-0002-9622-6770

#### ABOUT THE AUTHOR

**Abukaeva Lyubov Alexeevna**, Head of the Center of Uralic Languages Studies, Mari State University (424000, Russian Federation, Mari El Republic, Yoshkar-Ola, Lenin Square, 1), Doctor of Philological Sciences.  
sylne@mail.ru  
ORCID ID: 0000-0002-9622-6770