

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
УФИМСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР  
ЦЕНТР ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ  
АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН  
ОТДЕЛЕНИЕ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

**Р.Р.Садиков**

**ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩА  
ЗАКАМСКИХ УДМУРТОВ**  
(материальный и духовный аспекты)

Издательство «Гилем»  
Уфа – 2001

УДК 39  
ББК 63.5 (2)  
С 14

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Фонда фундаментальных исследований АН РБ*

*Ответственный редактор:*  
д.и.н., профессор, чл.-корр. РАН Р.Г.Кузеев

*Рецензенты:*  
д.и.н., профессор Р.З.Янгузин,  
к.и.н. М.Г.Муллагулов

**Садиков Р.Р.** Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа: Гилем, 2001. 181 с.

ISBN 5-7501-0258-0

В монографии впервые на основе полевых и архивных материалов рассматривается традиционная организация жизненного пространства (поселения и жилища) и его духовное осмысление у закамских удмуртов.

Рассчитана на этнографов, историков, культурологов и всех интересующихся историей и культурой удмуртского народа.

ISBN 5-7501-0258-0

© Садиков Р.Р., 2001  
© Издательство «Гилем», 2001

*Моей матери  
Садиковой Минире Шайсултановне  
посвящаю*

**ВВЕДЕНИЕ**

Поселения и жилища представляют собой один из основных элементов культуры каждого этноса. Являясь наиболее важным компонентом структуры жизнеобеспечения, они служат для удовлетворения самых насущных потребностей человека. Поселение – сложный комплекс, включающий в себя не только систему построек разного функционального назначения (жилые, хозяйственно-бытовые), но также и хозяйственные угодья, культовые места, кладбища, т.е. объекты, которые напрямую связаны с человеческой деятельностью. Тип, размеры, внешний вид поселений и жилищ каждого этноса определяются разными сторонами его жизни: экологической средой обитания, типом хозяйства, социально-политическими и экономическими отношениями, обычаями и традициями, эстетическими и религиозно-мифологическими представлениями. Это делает поселения и жилища ценнейшими историческими источниками. Недаром один из исследователей начала XX в., касаясь удмуртского жилища, писал, что «изба вотяка – это история вотского народа» [48, с.173]. Наиболее ярко связь поселений и жилища с типом хозяйствования, социально-экономическими отношениями и природно-климатическими условиями проявляется при рассмотрении этносов в ракурсе хозяйственно-культурных типов, т.е. историко-типологических общностей, которые характеризуются определенными комплексами хозяйства и культуры, сложившимися у различных по происхождению, но обитающих в сходных естественно-географических условиях и находящихся примерно на одинаковом уровне социально-экономического развития народов [142, с.34]. Принадлежность этноса к тому или иному хозяйственно-культурному типу предполагает наличие у его поселений и жилищ ряда признаков, которые в равной степени свойственны и другим народам данного типа. Но вместе с тем это не предполагает полного тождества. Сохраняются и этнически специфические признаки, сложившиеся в ходе исторического развития и

законсервировавшиеся под влиянием религиозно-мифологических представлений и обрядовой практики народа.

Одним из важнейших факторов развития поселений и жилища являются взаимные влияния этносов друг на друга. Особенно тесное взаимодействие наблюдается у народов проживающих на смежных территориях. Подобное взаимодействие приводит к образованию историко-этнографических областей, у населения которых в силу общности социально-экономического и политического развития, длительных контактов складываются сходные культурные особенности.

В результате исторического развития, под действием перечисленных факторов у народа формируется определенная стереотипная модель жилища, специфичная для всего этноса или его части [129, с.3].

В традиционной культуре поселения и жилище являются не только материальными объектами для удовлетворения жизненных потребностей, но и несут в себе определенную символическую нагрузку. Символизм поселений и жилища проявляется сквозь призму представлений и обрядов, связанных с ними. Человек, наделяя, например, жилище знаковостью, вместе с тем сам подпадает под ее влияние, т.е. строит свою деятельность, учитывая не только утилитарные функции жилища, но и его символизм. Поэтому, как заметил С.А.Токарев, «материальная вещь не может интересовать этнографа вне ее социального бытования, вне ее отношения к человеку – тому, кто ее создал, и тому, кто ею пользуется» [127, с.3]. Изучение поселений и жилища в материальном и духовном аспектах позволяет рассмотреть их функционирование в традиционной культуре в полной палитре.

В данном монографическом исследовании предпринята попытка анализа и систематизации материалов по традиционной организации жизненного пространства (поселений и жилища) и его духовного осмысления у одной из локальных групп удмуртского этноса – закамской. В связи с этим в монографии описаны и классифицированы традиционные поселения, жилые, хозяйственно-бытовые и культовые постройки и сооружения закамских удмуртов, рассмотрена историческая динамика их развития, а также проанализированы религиозно-мифологические представления и обряды, связанные с ними. В определенной мере рассмотрено соотношение традиций и новаций в данной сфере на сегодняшний день.

Автор в исследовании придерживается теории подразделений этноса, предложенной Р.Г.Кузеевым, согласно которой исследуемая

группа удмуртов – закамская (приуральская, по терминологии Р.Г.Кузеева), – является территориальной смешанной внутриэтнической этнографической группой удмуртов [66, с.260]. Закамские удмурты проживают в Балтачевском, Бураевском, Ермекеевском, Илишевском, Калтасинском, Кушнаренковском, Татышлинском и Янаульском районах Башкортостана; Бавлинском районе Татарстана; Куединском – Пермской и Красноуфимском – Свердловской областей. Наименование данной локальной группы удмуртов закамской является уже устоявшимся явлением в науке. Группа получила свое название, учитывая географическое расположение территории ее обитания по отношению к Удмуртии, т.е. за р. Камой [139, с.5]. Сравните в этом плане термин «завятские удмурты». Географическое понятие «Закамье», используемое в монографии обозначает территорию проживания удмуртов за р. Камой.

Закамская этнографическая группа удмуртов характеризуется общностью исторического происхождения: она сформировалась в результате переселенческого движения удмуртов с мест традиционного расселения XV–XVI вв. на башкирские земли. Общностью характеризуется также и их традиционная материальная и духовная культура. В конфессиональном отношении закамские удмурты, за исключением двух небольших крещеных подгрупп, являются приверженцами традиционных удмуртских верований. Но, несмотря на это, можно выделить и некоторые локальные особенности материальной и духовной культуры, характерные разным подгруппам закамских удмуртов. Особенно это относится к сфере языка. Закамские удмурты разговаривают на периферийно-южном диалекте южноудмуртского наречия удмуртского языка. Р.Ш.Насибуллин выделяет семь говоров закамских удмуртов: бавлинский, буйско-таныпский, канлинский, красноуфимский, татышлинский, ташкичинский и шагиртский [85, с.2–3; 87, с.11–12].

Данное диалектное членение закамских удмуртов можно принять также за основу их этнографического подразделения, т.к. разные подгруппы, характеризующиеся тем или иным говором, обладают еще и определенными особенностями в материальной и духовной культуре, хотя они, в отличие от языковых, проявляются не столь ярко. В связи с этим можно выделить бавлинскую (удмурты Бавлинского района Татарстана и Ермекеевского района Башкортостана); буйско-таныпскую (удмурты Янаульского, Калтасинского, Бураевского, отчасти Балтачевского районов Башкортостана и гондырско-

го куста деревень Куединского района Пермской области); канлинскую (жители д.Канлы Кушнаренковского района Башкортостана); красноуфимскую (удмуртское население Красноуфимского района Свердловской области); татышлинскую (жители удмуртских населенных пунктов Татышлинского, деревень Асавка и Шавьяды Балтачевского районов Башкортостана, а также д. Калмияр Куединского района Пермской области); ташкичинскую (удмурты деревень Ташкичи Илишевского и Давлеканово Бураевского районов Башкортостана) и шагиртскую (население деревень Гожан, Старый, Новый и Удмуртский Шагирт Куединского района Пермской области) локальные подгруппы закамских удмуртов.

Отдельную подгруппу составляют крещеные удмурты деревень Вотский Менеуз и Князь-Елга Илишевского района Башкортостана, которые по истории своего расселения, языку и культуре резко отличаются от других закамских удмуртов. К настоящему времени они в основном перешли на татарский язык, лишь некоторые пожилые люди разговаривают на удмуртском. Как они сами отмечают, их говор не был похож на говор жителей соседней деревни Ташкичи. По вероисповеданию они православные. По своему самосознанию отделяются от удмуртского этноса и называют себя *крэшин* [192]. Данную подгруппу закамских удмуртов можно именовать князь-елгинской (по названию села, сыгравшего значительную роль в их истории).

Изучение удмуртских поселений и жилищ имеет давнюю историю, насчитывающую более двух с половиной столетий. Первые сведения об удмуртских жилищах содержатся уже в трудах участников академических экспедиций XVIII в., в частности Г.Ф.Миллера [74] и П.С.Палласа [96]. Крупный вклад в изучение удмуртского жилища внесли исследователи XIX в. Д.Н.Островский [94], Н.Г.Первухин [97], П.М.Богаевский [21], Г.Е.Верещагин [29;30], И.Н.Смирнов [117], Н.Н.Харузин [134] и др. В работах финских исследователей А.О.Хейкеля [168] и У.Т.Сирелиуса [176] также содержатся ценные размышления и фактические материалы по жилищу удмуртского народа. Одним из первых советских исследователей, затронувших эту проблему, была А.И.Пинт. В ее работе «К истории удмуртского жилища» дано подробное описание и систематизация таких типов построек, как *корка*, *кенос*, *куала* [100]. Определенное внимание этой теме уделяли в своих трудах такие выдающиеся советские этнографы, как В.Н.Белицер [17] и К.И.Козлова [61]. В 70–80-е гг. те или иные аспекты, связанные с поселениями и жилищем удмуртов рассматривались в трудах

Т.П.Кудрявцевой [65], Е.Ф.Шумилова [160; 161], А.Ю.Петерсона [98], Г.К.Шкляева [156;157;158] и др. В настоящее время проблемами семантики удмуртского жилища успешно занимается П.А.Орлов [91]. Но необходимо отметить, что комплексного изучения поселений и жилища удмуртов не осуществлено до настоящего времени.

Изучение поселений и жилища закамских удмуртов также имеет определенную традицию, восходящую к XVIII в. Одной из первых работ, в которой имеются краткие сведения по исследуемой теме является труд Н.П.Рычкова «Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства» [110]. По утверждению автора, «вотские деревни» (а именно *Бикся* и *Кичяк* (ныне деревни Бикзяново Бураевского и Большекачаково Калтасинского районов – Р.С.), расположенные по берегам р. Быстрый Танып, служили ему «к точному познанию внутреннего состояния вотского народа» [110, с.155]. В своей работе Н.П.Рычков касается представлений, связанных с *куала* – молитвенным сооружением. Особенно интересным представляется упоминание исследователя о том, что такие сооружения имелись в каждой усадьбе [110, с.159–160]. Удмуртские деревни *Ксиер*, *Бигдзян* и *Качак* (ныне деревни Касиярово, Бикзян Бураевского и Большекачаково Калтасинского районов) посетил руководитель «Физической» или «Академической» экспедиции П.С.Паллас. В своем сочинении «Путешествие по разным провинциям Российской империи» он дает краткое описание усадеб и внутренней планировки изб закамских удмуртов. Исследователь также приводит сведения об огороженных священных рощах – *керемет* [96, Т.3, ч.2, с.33,35–36]. К сожалению, этнографические материалы XVIII в. по закамским удмуртам единичны и фрагментарны и не дают целостного представления по данному вопросу, но вместе с тем они, особенно материалы Н.П.Рычкова, имеют ценные сведения по бытовавшим тогда, но исчезнувшим уже к концу XIX – началу XX в. явлениям и фактам.

В первой половине XIX в. наблюдается «затишье» в изучении закамских удмуртов, как и других народов России [36, с.14]. Из работ этого периода можно назвать только сочинение Н.С.Попова «Хозяйственное описание Пермской губернии» [103], в которой содержатся интересные сведения по жилищу удмуртов Черновской волости Оханского уезда. Описывая эту немногочисленную группу удмуртов, автор отмечает, что «прочие же вотяки, находящиеся в Осинском и Красноуфимском уездах, считаются в числе тептярей», но,

как он утверждает, тептяри в ремеслах, одежде и жилище подобны тем народам «от коих они происходят» [103, с.46,49]. По словам Н.С.Попова, удмурты жили в черных избах, подобных русским или марийским; зерно хранили в «анбарах, построенных на столбах с навесами» [103, с.47]. Интересным представляется упоминание, что «летом пищу готовят также в вежах» [103, с.47]. Вероятно, под «вежами» следует понимать семейные молитвенные сооружения *куала*.

Со второй половины XIX в. интерес к закамским удмуртам заметно оживляется. К наиболее раннему из сочинений этого периода можно отнести «Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях» В.М.Черемшанского [143]. Автор в своем труде дает описание усадеб, курных изб и их внутренней планировки у закамских удмуртов. Интересны сообщения исследователя о беспорядочной планировке усадеб и об отсутствии заграждений. Основным типом жилища закамских удмуртов по В.М.Черемшанскому являлась курная изба с двумя или тремя окнами, из которых одно или два волоковые. Основу их внутренней планировки составляли печь и нары. В устройстве печи он отмечает наличие открытых очагов, не фиксируемых более другими авторами или полевыми материалами. Также автор пишет, что удмурты зимой живут в избах, летом – в «анбарушках», по-видимому, в клетях-*кеносах*. Ценно упоминание В.М.Черемшанского о приготовлении пищи летом в «анбарушках». Видимо, он подметил факт наличия у закамских удмуртов семейных *куала*, в которых существовал очаг и где готовилась пища [143, с.195].

Некоторые сведения по исследуемой теме имеются в этнографических очерках А.Ф.Комова об удмуртах Бирского уезда, опубликованных в Уфимских губернских ведомостях [62]. Например, автор подметил факт использования окна в поминальных обрядах: пищу умершим бросали за окно, но, как он сам отмечает, «нынче ... этого не делается» [62, №50].

Большую значимость представляют сведения по жилищу в монографии профессора Казанского университета И.Н.Смирнова «Вотьяки» [117]. В ней дается описание трехкамерных жилищ удмуртов Бирского уезда Уфимской губернии, их внутренней планировки и убранства [117, с.90]. Сравнение изб удмуртов и соседних башкир позволило исследователю сделать заключение, что «она точная копия избы башкирской» [117, с.90].

Данные об обрядах и представлениях, связанных с жилищем,



содержатся в небольших статьях Г.А.Аптиева, школьного учителя из д.Старый Варяж Бирского уезда, информатора И.Н.Смирнова, посвященных религиозным обычаям и поверьям удмуртов [3;4].

Интересная информация об устройстве трехкамерного жилища и его внутренней планировке у удмуртов Больше-Гондырской волости Осинского уезда Пермской губернии имеется в статье земского врача Н.И.Тезякова «Вотяки Больше-Гондырской волости» [123]. Так же, как и И.Н.Смирнов, Н.И.Тезяков отмечает, что «жилище вотяка не отличается от башкирского» [Цит. по: 140, с.333]. В другой статье «Праздники и жертвоприношения у вотяков-язычников», исследователь приводит ряд сведений об устройстве родовой *куалы* и проводимых в ней обрядах [124]. Особенно интересны описания автора родовых святынь-*воршудов* и упоминание о хранящихся в *куала* на священной полке воршудных коробов с ритуальными принадлежностями [124, с.5]. В названной, а также в статье И.В.Яковлева «Из жизни пермских вотяков Гондырского края» [165] имеются материалы о пространственной организации культовых мест.

В работе К.Яковлева «Верования и религиозные обычаи вотяков Бирского и Осинского уездов» можно найти информацию о духах-покровителях жилых и хозяйственных построек: *Корка кузё, Гид кузё, Кузьйырси, Муньчо пери*, а также об устройстве священных рощ [166].

Некоторые аспекты интересующей нас темы затронуты в трудах финских исследователей Ю.Вихманна и У.Хольмберга (Харвы). В 1894 г. Ю.Вихманн побывал в д. Большой Качак Бирского уезда (ныне Калтасинский район). Один из фольклорных текстов, записанных им, представляет собой описание обряда обещания жертвы (*сйзиськон*) перед жертвоприношением *гулбеч така вёсян* (букв.: жертвоприношение подпольного барана), который совершался после перехода в новый дом [178, с.40]. Примечательны два письма финского ученого своей матери, написанные им в д. Большой Качак. В одном из них он описывает устройство священной рощи, где молились «злому духу» [150, с.40]. В работе У.Хольмберга (Харвы) «Permalaiستن uskonto» (Верования пермских народов) имеются материалы, касающиеся *куалы* и священной рощи *Керемет* [170]. Кроме того, в этой работе опубликован ряд фотографий, схем и рисунков самого автора и Ю.Вихманна. Материал для книги собран исследователем в ходе поездки к закамским удмуртам в 1911 г., когда он побывал в деревнях Можга, Каймашабаш Бирского и д.Старая Кирга Осинского уездов.

Одним из первых работ советского времени, в котором использованы материалы по закамским удмуртам, является труд профессора Казанского университета А.И.Емельянова «Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков» [47]. Источником для написания книги послужило сочинение У.Хольмберга «Permalaiستن uskonto» [36, с.56]. Труд А.И.Емельянова содержит значительную информацию о культе *куалы* и *луда*. Как отмечают В.Е.Владыкин и Л.С.Христолюбова, «более полного, чем у А.Емельянова, описания этих явлений нет, пожалуй, и по настоящее время» [36, с.56]. Касаясь *куалы*, автор отмечает, что у «восточных вотяков» (закамских удмуртов – *Р.С.*) «малые куалы ... почти совсем вышли из употребления; представители одного и того же рода молятся обыкновенно в одной общей куале» [47, с.57]. Интересно также упоминание, что в некоторых деревнях «число лудов обыкновенно равняется числу родовых куал» [47, с.77].

В 1926 г. в Трудах Научного общества по изучению Вотского края была опубликована статья М.И.Ильина «Свадебные обычаи и обряды вотяков», которая содержит информацию об использовании *клетки-кеноса* в свадебной обрядности удмуртами Бугульминского и Белебеевского кантонов (совр. Бавлинский и Ермекеевский районы) [54]. Годом позже в Трудах этого общества был напечатан «Историко-этнографический очерк деревни Верхнего Тыхтема, Калегинской вол., Бирского кантона, Башреспублики» И.Антонова [2]. В нем автор дает описание изб и надворных построек жителей этой деревни, из которого видно, что к этому времени сохраняется традиционная планировка жилища с «большими» нарами и полатами. Интересны сведения И.Антонова о бытовавших ранее полах и потолках из расколотых бревен, об использовании вместо стекла брюшины от колодой скотины, а также информация о том, что продольная пила появилась у здешних жителей где-то в середине XIX в. [2, с.115–120]. Г.Чирков в статье «Вотяки Башкирии», опубликованной в «Башкирском краеведческом сборнике» в 1927 г., приводит данные о бане закамских удмуртов, описывает обряд *мынчойын шудон* – «игры в бане» [148].

После определенного перерыва, несколько статей по исследуемой теме появляется в 70 – 80-е гг. В статье Р.Ш.Насибуллина «О названиях удмуртских деревень бассейнов рек Буй и Быстрый Танып» рассматривается этимология названий населенных пунктов закамских удмуртов [86]. К.М.Климов в работе «Современное искусство узорного ткачества удмуртов Башкирской АССР» касается

вопросов оформления традиционного и современного интерьера жилища закамских удмуртов. Автор отмечает, что в драпировке современного интерьера широко используются домотканые занавеси, полотенца, ламбрекены и скатерти [60]. В статье М.Г.Атаманова и В.Е.Владыкина «Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX – начало XX вв.), написанной на основе полевых материалов, собранных во время этнографической экспедиции Удмуртского научно-исследовательского института 1971 г. в Куединском районе Пермской области, приводятся сведения о надмогильных сооружениях, а также об обрядах их установки у удмуртов этого района [6].

С конца 80-х – начала 90-х годов изучение закамских удмуртов активизируется. Заметный вклад в исследование этнографии закамских удмуртов в это время внесли Л.С.Христолюбова и Т.Г.Миннихметова. В своих работах, они наряду с различными аспектами материальной и духовной культуры этой группы удмуртов, касаются также вопросов, связанных с поселениями и жилищем [136; 138; 139]. В одной из своих работ «Калык сямъёсты чакласа» Л.С.Христолюбова использует в качестве сравнительного материала и полевые данные по строительной обрядности закамских удмуртов [135]. Полевые материалы по закамским удмуртам по некоторым аспектам исследуемой темы использованы также В.Е.Владыкиным в книге «Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов» [33]. Всестороннее изучение удмуртов Куединского района Пермской области, в том числе поселений и жилища, обрядов, связанных с ними проводится молодым исследователем из Перми А.В.Черных [144]. Традиционная планировка жилища удмуртов Пермской области рассматривается в монографии Г.Н.Чагина «Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVII – первой половине XIX века» [140].

Историографический анализ по данной проблеме показывает, что поселения и жилища, а также представления и обряды, связанные с ними у закамских удмуртов, не нашли еще в литературе исчерпывающего и обобщенного исследования. Ученые дореволюционного и советского времени касались этих вопросов в основном поверхностно, рассматривая более основательно другие аспекты культуры закамских удмуртов.

Завершив историографический обзор по закамским удмуртам, необходимо отметить, что те или иные вопросы, связанные с поселениями и жилищами соседних с закамскими удмуртами народов, также нашли свое отражение в трудах исследователей. В работах Р.Г.Ку-

зеева и С.Н.Шитовой [67; 154], Н.И.Воробьева, Г.М.Хисамутдинова и Г.В.Юсупова [39], Ю.Г.Мухаметшина [84], Г.А.Сепеева [115], Г.Н.Чагина [140], Л.А.Иванова [52], И.Г.Петрова [99], В.Я.Бабенко [12], Е.П.Бусыгина [24; 25], А.О.Хейкеля [168], в коллективной монографии «Мордва Заволжья» [81] рассмотрены общеэтнические и региональные особенности поселений и жилищ северо-западных башкир, приуральских татар, восточных марийцев, приуральских чувашей, украинцев и русских Башкортостана, заволжской мордвы.

При написании работы был использован широкий круг разнообразных источников, опубликованных и неопубликованных, а также полевые материалы автора.

К категории источников можно отнести все те ранние научные публикации о закамских удмуртах, в которых зафиксирован уникальный материал, недоступный уже в полевых условиях для современных исследователей, к тому же «чем дальше вглубь веков, тем более зыбкой становится грань между источниками и самими историческими исследованиями» [36, с.6]. В этой связи работы этнографов XVIII, XIX, начала XX веков представляют собой несомненный интерес не только в историографическом, но и в источниковедческом плане. Если научные концепции, выдвинутые авторами в своих трудах уже не вполне отвечают требованиям современной науки, то тот разнообразный полевой материал, который они используют, имеет неопределимую научную значимость. Работы Н.П.Рычкова, П.С.Палласа, Н.С.Попова, В.М.Черемшанского, А.Ф.Комова, И.Н.Смирнова, Г.А.Аптиева, Н.И.Тезякова, И.В.Яковлева, К.Яковлева, Ю.Вихманна, У.Хольмберга, А.И.Емельянова, М.И.Ильина, И.Антонова, Г.Чиркова в этом плане использовались в значительной степени как источники. В качестве источников использован и полевой материал, опубликованный в трудах В.Е.Владыкина, Л.С.Христолюбовой, Т.Г.Миннихметовой, А.В.Черных, К.М.Климова, Р.Ш.Насибуллина и др.

Основной источниковой базой исследования явился полевой материал, собранный автором в ходе экспедиционных выездов в удмуртские населенные пункты Балтачевского (Шавьяды – в 1997г.; Кизганбашево – в 2000г.); Бураевского (Мамады – в 1995г.; Касиярово – в 1995, 1997, 2000гг.; Байшады, Сарсаз – в 1997г.); Илишевского (Ташкичи, Вотский Менеуз – в 1999г.); Калтасинского (Тынбахтино, Тойкино, Верхний и Нижний Тыхтем, Большой и Малый Качак, Кургак, Качинтураево – в 1998г.); Кушнаренковского (Канлы – в 1999г.); Татышлинского (Гаребашево, Вязовка, Бальзюга – в 1997г.; Нижне-

балтачево, Верхнебалтачево, Новые Татышлы – в 1997, 2000гг.; Уразгильды, Майск, Дубовка, Альга, Старокалмиярово, Петропавловка – 2000г.); Янаульского (Каймашабаш, Шудек, Конигово, Можга, Нократ, Верхняя Барабановка, Максимова, Барабановка, Норканово, Новая Кирга, Арлян, Староваряшево, Наняды, Будья Варяш, Новый Варяш – в 1997г.; Вотская Урада, Вотская Ошья – в 1997, 2000гг.) районов Республики Башкортостан и Куединского (Гожан, Новый и Удмуртский Шагирт, Большой и Малый Гондырь, Кирга, Барабан – в 1998г.) района Пермской области. Также был собран сравнительный полевой материал по восточным марийцам во время экспедиционных выездов в населенные пункты Мишкино, Чураево и Букленды Мишкинского района Башкортостана в 1997 – 1998 гг. В ходе экспедиционных выездов были использованы следующие методы сбора полевого материала: непосредственное наблюдение, опрос информаторов, обмер, рисование, составление схем и фотографирование этнографических объектов. В деревнях Верхняя Барабановка и Ташкичи нами были обнаружены сохранившиеся старинные постройки *куалы* и жилого дома. *Куала* в д.Верхняя Барабановка представляет собой постройку конца XIX в., жилой дом в д.Ташкичи – первой половины XIX в. (рис. 1). По словам владельца дома, первоначально он представлял собой трехкамерное жилище (две избы, соединенные сенями), но в 30-х гг. прошлого века одна часть была разобрана. При постройке дом имел несколько волоковых окон, покрытых брюшиной от заколотых животных (*карнык*), лишь позднее были прорублены два больших косячатых окна по фасаду, а также по боковым стенам. На стену дома была прибита табличка с надписью «Уфимское губернское земское страхование», которая ныне хранится в школьном музее.

В 1984 г. в удмуртских селениях Янаульского и Татышлинского районов Башкортостана работала совместная экспедиция Эстонского Национального музея (г.Тарту), Национального музея Удмуртской Республики и Удмуртского государственного университета (г.Ижевск) [68, с.116]. Материалы этой экспедиции (схемы и рисунки жилищ и усадеб), хранящиеся в фонде этнографических рисунков Эстонского Национального музея [187], также использованы в исследовании. К работе были привлечены также полевые материалы Т.Г.Миннихметовой по удмуртам Еркееевского района и краеведов А.В.Гильмаева и Р.Т.Зайдуллина, касающиеся удмуртов Татышлинского района.

В качестве источников для исследования истории расселения удмуртов в бывших Уфимской (Оренбургской) и Пермской губернии-

ях использованы различные опубликованные и неопубликованные архивные документы. К сожалению, опубликованных архивных источников по истории расселения закамских удмуртов – ограниченное количество. В работах Г.Ф.Миллера [75, т.1, с.338,342] и В.Шшонко [155, с.98] содержатся документы, в которых, как считают исследователи, имеются первые упоминания о закамских удмуртах. В «Документах по истории Удмуртии XV – XVII веков», составленных П.Н.Лупповым, встречаются материалы XVII в., где речь идет о бежавших в Уфимский уезд удмуртах [46, с.209, 216, 235, 237, 241]. Публикация некоторых архивных документов, освещающих хронологию основания поселений закамских удмуртов, осуществлена А.З.Асфандияровым в книге «История сел и деревень Башкортостана» [5, кн. 5]. Ценные архивные документы встречаются и в нескольких других сборниках и научных трудах [149, с.4–7; 73, т.3, с.106, 115, 196; т.4, с.380; 72, с.137–139, 146–147].

Основным хранилищем архивных источников по истории закамских удмуртов является Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан (ЦГИА РБ). С целью выяснения времени основания удмуртских деревень Уфимской губернии были исследованы материалы следующих фондов этого архива: Оренбургское губернское правление (ф.1); канцелярии Оренбургского гражданского губернатора (ф.6); канцелярия Оренбургского генерал-губернатора (ф.2); Оренбургская казенная палата (ф.138); Комиссия, «высочайше» учрежденная для наделения землей башкирских припущенников (ф.172).

Наиболее богатый материал по теме исследования содержится в делах последнего фонда. Там отложились так называемые «записи на припуск» – документы, дающие право на поселение удмуртам на башкирских вотчинных землях. По датам составления этих документов можно относительно точно выяснить время основания того или иного поселения. В фонде «Уфимская губернская землеустроительная комиссия» (ф. 351) этого архива содержатся планы населенных пунктов Уфимской губернии. В материалах фонда обнаружены планы удмуртских деревень начала и второй половины XIX в. Они являются незаменимыми источниками при рассмотрении истории развития планировки поселений закамских удмуртов. Поиск источников велся также в фондах «Ландратские книги и ревизские сказки» (ф.350), «Уфимская приказная изба» (ф.1173) Российского государственного архива древних актов (РГАДА) и в фонде Института ис-

тории, языка и литературы (ф.3) Научного архива Уфимского Научного Центра Российской Академии наук (НА УНЦ РАН).

Также в качестве источников для выяснения хронологии основания поселений и места выхода первопоселенцев использовались предания об основании поселений. Произведения таких фольклорных жанров, как песни, сказки и былички, применялись при рассмотрении представлений, связанных с жилищем и духами-покровителями жилища. В работе использованы как опубликованные [175, s.265; 177, s.112; 137, с.104–118; 144, с.40–45; 117, с.3–15], так и собранные автором в ходе экспедиционных выездов фольклорные материалы.

В процессе исследования к работе привлекались различные статистические и демографические справочники: списки населенных пунктов, итоги переписей населения и т.д. [120; 121; 102; 113, т.5; 101; 122; 56; 88; 133].

В поисках новых источников и с целью изучения литературы работа велась в Научной библиотеке УНЦ РАН, Национальной библиотеке РБ им. А.З.Валиди, Научной библиотеке Башкирского государственного университета, Государственной книжной палате РБ, Российской государственной библиотеке, Государственной Публичной исторической библиотеке России, Научных библиотеках Тартуского университета и Эстонского Национального музея.

Хронологические рамки исследования – вторая половина XIX – XX вв., но многие аспекты рассмотрены в более длительной исторической ретроспективе – до конца XVI – начала XVII в.

Исследованием охвачены буйско-таныпская, канлинская, татышлинская, ташкичинская и шагиртская подгруппы закамских удмуртов. Используются также некоторые материалы по бавлинской, князь-елгинской и красноуфимской подгруппам.

Считаю своим приятным долгом выразить искреннюю признательность моим учителям и научным руководителям Р.Г.Кузееву и Т.Г.Миннияхметовой, рецензентам – Р.З.Янгузину и М.Г.Муллагулову, а также Г.К.Шкляеву, В.Е.Владыкину, Л.С.Христоробовой, А.Петерсону, И.Лехтинен, В.Я.Бабенко и сотрудникам Центра этнологических исследований УНЦ РАН. Особая благодарность моим информаторам, сведения которых послужили основным источником создания книги.

## Глава I. ПОСЕЛЕНИЯ

### **1. История возникновения и современное состояние поселений**

Территория расселения закамских удмуртов не входила непосредственно в зону формирования и первоначального расселения удмуртского этноса, хотя с глубокой древности она представляла собой восточную периферию разных, сменявших друг друга, родственных археологических культур (приказанской, ананьинской, пьяноборской), трактуемых археологами как финно-угорские и финно-пермские. Более того, данная территория являлась основным ареалом распространения бахмутинской культуры, выводимой от пьяноборской, которую некоторые исследователи, в частности Р. Д. Голдина, включают в круг древнеудмуртских [42, с.51]. Однако большинство исследователей центром консолидации древнеудмуртских племен считают бассейны рек Вятки и Чепцы [9, с.4]. В дальнейшем удмуртское население распространяется и занимает весь тот ареал, в пределах которого оно было расселено до начала миграций, вызванных включением удмуртов в состав Русского государства. В результате этих миграционных процессов образовалась и закамская группа удмуртов.

В русской досоветской этнографической литературе сложилось два взгляда относительно появления изучаемой группы удмуртов. Сторонники обоих признавали закамских удмуртов переселенцами. Первый взгляд был представлен исследователями, придерживавшимися теории алтайской прародины удмуртов. Так, например, Э.И.Эйхвальд считал, что удмурты Уфимской губернии представляют собой “остатки вотского племени” на пути их движения на современную родину [По: 117, с.12–13]. Сторонники второго, и, как считали, более обоснованного взгляда, выводили закамских удмуртов с бере-



гов рек Вятки и Камы. П.И.Рычков считал их сходцами из Вятской провинции [111, Ч.1, с.131–132]. Также и В.М.Черемшанский писал, что “вотяки (Оренбургской губернии – Р. С.) суть переселенцы XVIII столетия из соседственной Вятской губернии” [143, с.194]. И. Н. Смирнов, обвиняя сторонников первого взгляда в необоснованности и противоречии историческим фактам, отмечал, что “в Уфимской губернии вотяки появились пришельцами с берегов Камы не ранее XVI в., когда пало Казанское царство” [117, с.13]. Наиболее детально этот вопрос был разработан П. Н. Лупповым. По его мнению, переселение удмуртов из Вятской и Казанской губерний на башкирские земли происходило в три этапа [69, с.214–215]. Первое массовое переселение удмуртов наблюдается в середине XVI в., что связано с падением Казани (1552 г.) и последовавшими за ней событиями. Второй этап приходится на первую четверть XVIII в. и связан с первой ревизией населения и введением подушной подати. Третий этап относится к середине XVIII в. и связывается с началом насильственной христианизации удмуртов. Интересно отметить, что сами закамские удмурты объясняют переселение предков именно стремлением отстоять свои исконные религиозные верования. Более того, они называют себя “истинными удмуртами” (*чын удмуртъёс*), противопоставляя этим себя удмуртам-христианам [139, с.3; 148, с.62]. Взгляды П. Н. Луппова поддерживаются и некоторыми современными исследователями [87, с.12; 60, с.11].

В настоящее время распространено мнение, что переселение удмуртов за Каму, начавшись в XVI в., продолжалось до конца XIX в., причем, как считается, поток мигрантов был наиболее активным в XIX столетии [138, с.138; 139, с.3; 83, с.99]. Интересный взгляд высказан Д.М.Исхаковым, согласно которому “небольшая численность удмуртов в составе башкирских припущенников и медленное увеличение их численности позволяют предположить, что они появились в Южном Приуралье не ранее XVII в. Скорее всего это было однократное переселение” [55, с.37].

По нашему мнению, наиболее удачно к решению вопроса о переселении удмуртов в Закамье подошел П.Н.Луппов. В общем можно согласиться с его схемой о трех этапах переселения, дополнив ее лишь некоторыми деталями. Появление первых групп закамских удмуртов во второй половине XVI в. фиксируется некоторыми архивными источниками (см. ниже). Переселение этих групп удмуртов в Закамье было, скорее всего, вызвано событиями Казанской войны и

жестоким подавлением антиколониальных восстаний, в которых принимали участие и удмурты [1, с.228–238; 66, с.119]. Значительные группы переселенцев отмечаются в XVII в. Удмуртские поселения в Закамье, возникшие в XVII в., были основаны на пожалованных царской администрацией землях. Как отмечает У.Х.Рахматуллин, в XVII в. «важной причиной движения чувашей, татар, мари, мордвы и удмуртов, а также русских крестьян на окраины Казанского наместничества (уезда) являлась раздача местными властями казенных земель “из оброка” и “из ясака”» [107, с.98–99]. Наделение землей пришлых людей производилось также и на Закамской стороне Казанского наместничества или на территории западной и северной Башкирии. На новом месте переселенцы, получившие землю “из оброка” или “из ясака”, хотя и временно, освобождались от некоторых повинностей, тяготевших над ними до переселения [107, с.100]. Некоторая масса удмуртов-переселенцев приходится на первую половину XVIII столетия. Как отмечает П.Н.Луппов, данная волна миграций была вызвана дальнейшим увеличением податного обложения и началом насильственной христианизации. К концу XVIII столетия переселение удмуртов в Закамье прекращается, что было вызвано отказом от грубых, насильственных мер христианизации, сокращением свободных башкирских земель и мерами правительства, направленными на предотвращение дальнейшего крестьянских переселений в Уфимскую губернию. В XIX в. не наблюдается крупных переселений удмуртов в Закамье. Источники показывают лишь переселение некоторых отдельных семей [113, т.5, с.156].

Представления о переселении из-за р.Камы отразились и в религиозных верованиях закамских удмуртов. Так, например, жители деревень Большой и Малый Качак, Кургак Калтасинского района в своих молитвах обращались к *Тупал Луду*, т.е. к “*луду* (священной роще) по ту сторону [реки]” [191; 77, с.44,100]. Здесь, очевидно, имеется в виду *луд*, оставшийся по ту сторону реки Камы (*тупалан*) в результате переселения на эту сторону Камы (*тапала*). Как отмечает В.Е.Владыкин, у удмуртов до настоящего времени сохранилось деление на *тупальёс* и *тапальёс* – живущие по эту и по ту сторону реки Камы [35, с.84].

Переселенческий поток удмуртов на башкирские земли шел из разных уездов Вятской и Казанской губерний. Определить точное место выхода переселенцев представляется пока очень трудным: сохранилось очень мало архивных документов; исторические преда-

ния самих закамских удмуртов также мало освещают данную проблему. Некоторые архивные документы XVII в. называют место выхода закамских удмуртов – Казанский уезд. Так, в одной челобитной башкир Ирехтинской волости Осинской дороги Уфимского уезда говорится о поселении в их вотчине “в прошлых годах” вотяков Казанского уезда [180, д.207, л.1]. В явочном прошении 1642 г. башкиры Иланской волости Конак Козьяк Актуганов “с товарищи” жалуются на “Казанскова уезду вотяков”, которым они отдали в наем земли [180, д.361, л.2]. Некоторые документы XVII в. показывают переселение удмуртов и из Вятского уезда. В переписной книге 1646 г. по Каринскому стану иногда встречаются записи : «Двор пуст: Кибинейка Иванова сына Деветьяровского. Кибинейко сбежал в Уфимский уезд лет с 9»; «Во дворе пустой отяка Лыска Кенина сына Шодина. Лыско сбежал на Уфимский уезд в прошлом 153 году»; «Во дворе пустой отяка Удешка Категова сына Ньюнина с детьми: с Идешком да с Килдебешком. Бежали они в Уфимский уезд в прошлом во 153 году»; «Во дворе бесерменин Адей Карачев сын с детьми: с Яндагайком – бежали в Уфимский уезд лет с 15» [46, с.209; 235, 237, 241]. Как отмечает М.В.Гришкина, «к 1736 г. бежавшими “в башкирцы” числилось 210 душ м.п. жителей Каринской бесермянской и удмуртской долей» [45, с.126].

В решении вопроса о месте выхода переселенцев помогают и некоторые косвенные данные, в частности лингвистические. По мнению Р.Ш.Насибуллина, в основе татышлинского и ташкичинского говоров закамских удмуртов лежит тип юго-западного наречия, свойственного удмуртам, проживающим в Кукморском районе Татарстана и являющимся потомками арских удмуртов. В основе буйско-таньпского говора лежит южное наречие, свойственное удмуртам южных районов Удмуртии (Можгинский, Алнашский и т.д.). В шагиртском говоре чувствуется влияние северного наречия [85, с.3; 87, с.12].

Определенный интерес в решении этого вопроса представляют сведения по удмуртской микроэтнонимии. У удмуртов выявлено 70 различных родовых объединений – *воршудов*, территориальная локализация которых довольно подробно исследована М.Г.Атамановым. Он установил, что *воршуды* можно разделить на три группы, в зависимости от их локализации: *воршуды*, встречающиеся только среди северных удмуртов в бассейне р. Чепцы; *воршуды*, характерные только для южных и центральных удмуртов, и *воршуды*, распрост-

раненные и на севере, и на юге [7, с.124]. Среди закамских удмуртов выявлено 30 родовых объединений, относящихся ко второй и третьей группам. Не выявлено ни одного *воршуда*, характерного только для северных удмуртов. Существует возможность и более конкретной локализации. Дело в том, что для некоторых родовых объединений представляется возможным определить родовую территорию, родовое гнездо, откуда впоследствии этот *воршуд* распространился на остальные территории. В удмуртском языке есть даже специальный термин для обозначения родовых гнезд – *выл*. *Выл* образуют селения, основанные выходцами из одной деревни, принадлежащими к одному роду. Коренная деревня носит название *вужгурт* (старая деревня), дочерние деревни получают название *выльгурт* (новая деревня). Рассмотрим локализацию *вылов* некоторых наиболее распространенных среди закамских удмуртов *воршудов*: *Можга*, *Пельга*, *Докъя*, *Зумья*.

*Воршуд Можга* зафиксирован в деревнях Можга, Барабановка, Четырман, Давлеканово, Качкентурай, Кызыльяр, Кирга, Большой Гондырь, Позрес, Кипчак. Следует заметить, что в названии д.Можга зафиксировалось название *воршуда* ее жителей. Названия некоторых других деревень также связаны с воршудными названиями, например, Будья Варяш – *Бөдья*; Ван'а (Банибаш) – *Вамья*; Коньга (Конигово) – *Коньга*; Пельга (Бикзян) – *Пельга*; Шудек – *Чудьза*; Ташкичи – *Ташкичи* и т.д. [86, с.310]. *Можга-выл* был расположен по берегам рек Вала и Кильмезь. Выделяются три крупных родовых центра – в Можгинском, Вавожском и Сюмсинском районах Удмуртии [8, с.94]. Интересно отметить, что, по сообщению У. Хольмберга, удмурты из рода *Можга*, жители деревни того же названия в Бирском уезде Уфимской губернии в своих молитвах поминали родовую *куалу* в д. Можга Елабужского уезда, откуда они некогда переселились [По: 64, с.21].

*Пельга-выл* занимал очень большую территорию: следы этого *воршуда* обнаружены в Кизнерском, Граховском, Можгинском, Увинском и Вавожском районах Удмуртской республики. Деревня Волипельга Вавожского района является самым коренным селением для всех пельгинцев. У закамских удмуртов следы *Пельга* обнаружены в деревнях Бикзян (*Пельга*), Кургак, Большекачаково, Тынбахтино, Верхнебалтачево [8, с.98].

*Докъя-выл* находился на территории Вавожского района. Коренная деревня – Старая Докъя этого же района. Существует предание,

что *воршуд Дёкъя* в древности проживал южнее г.Казани, однако под напором болгар они перебрались на р.Вала [8, с.90]. У закамских удмуртов *воршуд Дёкъя* обнаружен в деревнях Каймашабаш, Четырман, Старокалмиярово, Арибашево, Позрес [8, с.89–90].

*Зумья-выл* также занимал большую территорию. Выделяются три родовых центра: в Кукморском районе Татарстана, Алнашском и Увинском районах Удмуртии. Среди закамских удмуртов *воршуд Зумья* обнаружен в деревнях Старокалмиярово, Нижнебалтачево, Верхнебалтачево, Бигинеево. По мнению М.Г.Атаманова и Р.Ш.Насибуллина, удмурты Татышлинского района Башкортостана, причисляющие себя к роду *Зумья*, переселились сюда в XVI в. из-под г.Арска после падения Казанского ханства [8, с.91–93; 87, с.12].

Все вышеприведенные данные ярко свидетельствуют о южноудмуртском происхождении основной части закамских удмуртов, что соотносится и с данными этнографии, т.к. материальная и духовная культура их близка к культуре южных удмуртов. В частности, характеризуя одежду закамских удмуртов, В.Н.Белицер отмечает, что она очень близка к южноудмуртскому костюмному комплексу и по существу является его вариантом [17, с.83].

Наличие у удмуртов деревень Удмуртский, Старый и Новый Шагирт, Гожан воршудных групп *Сьёлта, Поска, Чудья*, встречающихся среди северных групп удмуртов, вкупе с характерными для говора их жителей черт, присущих северному наречию удмуртского языка, позволило Р.Ш.Насибуллину предположить, что в сложении данной группы закамских удмуртов принимали участие и северные удмурты племенного объединения *Калмез* [87, с.12].

Таким образом, в образовании закамских удмуртов приняли участие южноудмуртские группы с участием небольшой доли северных удмуртов. По некоторым источникам, в состав закамских удмуртов как небольшой компонент вошли также бесермяне. И.А.Косарева считает, что бесермяне на первых порах сложения закамских удмуртов составляли значительную часть и даже преобладали [63, с.65]. К такому выводу она пришла, анализируя традиционную одежду закамских удмуртов. По её мнению, существуют определенные черты, сближающие одежду закамских удмуртов с бесермянской. По мнению Р.Ш.Насибуллина, отсутствие у удмуртов д.Канлы Кушнаренковского района воршудно-родовых групп, а также некоторые особенности их говора, позволяют заключить, что среди предков канлинцев были и бесермяне. [87, с.12]. О наличии бесермян в Пермской

губернии писал и Н.В.Никольский [89, с.9]. Писцовая книга 1646 г. по Каринскому стану, как видно из вышеизложенного, наряду с бежавшими в Уфимский уезд “отяками”, называет и бесермян [46, с.241].

Перейдем теперь непосредственно к рассмотрению истории возникновения поселений закамских удмуртов. По мнению исследователей, первое письменное упоминание о появлении удмуртов в Закамье относится к 1572 г. [139, с.8; 86, с.308; 63, с.55]. В 1572 г. царь Иван IV Грозный посылает “в слободку на Каме” Якову и Григорию Строгановым грамоту, повелевающую им послать “ратных людей” для подавления взбунтовавшихся марийцев и присоединившихся к ним башкир, удмуртов и хантов. В грамоте, в частности, говорится: “В нынешнем в 80-ом году (7080) писал к нам с Перьми воевода наш князь Иван Юрьевич Булгаков с своим человеком с Ыванком з Борисовым о вестех про черемисский приход на торговых людей суды на Каме; да князь Иван же писал к нам, что писал к нему с устья человек ваш Третьячко июня в 15 день, что приходили де наши изменники черемиса на Каму, 40 человек, да с ними де остяки и башкирцы и буицы войной, и побили деи на Каме пермич торговых людей и ватащиков 87 человек... Да те бы есте головы с охочими людьми, с стрельцы, и с казаки, и с остяки и с вогуличи, посылали войною ходити и воевать наших изменников, на черемису, и на остяков, и на вотьяков (подчёркнуто нами — *Р.С.*), и на ногаи, которые нам изменили, от нас отложились” [75, т.1, с.338]. Упоминание об удмуртах в пермских землях мы встречаем и в Соликамской рукописи под 1581 годом: “В этом году, в Чердыне сидел на воеводстве Иван Михайлович Елецкий и Василий Перепелицын... При них была война в Чердыне, – приходил Пелымский князь Кипек, с 700 человек, с муззой Сибирския земли, с Сылвенскими и Иренскими татары, вогуличи, вотяки и башкирцы и новья Строгановския поселения разорил по реке Каме и сжег много деревень” [Цит. по: 155, с.98]. О дальнейших военных стычках между Строгановыми и местными народами, в частности удмуртами, упоминается в грамоте Ивана IV 1582 г. [75, т.1, с.342].

Эти первые письменные свидетельства о закамских удмуртах, к сожалению, ничего не говорят об их поселениях. Первое и единственное упоминание об удмуртском поселении XVI в. в Закамье мы встречаем в переписной книге писца И.Яхонтова по Чердынскому уезду. В 1579 г. в районе г. Чердыни он зафиксировал деревню под названи-

ем Вотская [По: 9, с.8]. Но этническая принадлежность жителей этого поселения точно не известна, судить о ней можно только по названию. Другие данные по удмуртским поселениям XVI в. в Закамье отсутствуют.

По XVII в. мы уже имеем достаточное число источников. Судя по ним, наиболее ранними, сохранившимися до наших дней, населенными пунктами удмуртов в Закамье являются деревни Будья Варяш, Наняды, Четырман, Андреевка Янаульского и Гарибашево Татышлинского районов. Эти деревни возникли на земле, пожалованной их первопоселенцам в 1627 г. [72, с.137; 182, д.1755, л.245]. Житель д.Варяш, “что ныне Будзя Варяшева” Абдулмен Абдалов заявил в 1826 г., что “предки наши, а по ним и мы, по жалованной нам грамоте от Великого Государя Царя и Великого Князя Михаила Феодоровича 7135-го года сентября в 14-ый день, данной вотякам Урашке Сабанчееву, да Сосяшке Булгакову с братьями, имели землю... без всякого от кого-либо спора владение...” [182, д.428, т.2, л.281]. К числу ранних удмуртских населенных пунктов относится и д.Бикзяново Бураевского района. В одном из документов XIX в., касающемся жителей этой деревни, сообщается, что “7139 (1631) года августа в 31 день прислана от Великого царя и Великого князя Алексея Михайловича всея России самодержца на Уфу в приказу избу стольнику и воеводе Льву Афонасьевичу Плещееву грамота, о пожаловании Осинской дороги деревни Киикбаевой ясашного черемисина Киикбая Ивашкина, и вотяка Усеина Хусеинова с товарищем Бердышевым из платежа оброка в Уфимском уезде бунтовщицю башкирскую землю по правую сторону реки Таныпа” [181, д.1623, л.47]. Но анализ документа выявляет, что дата 31 августа 1631 г. не соответствует действительности. Во-первых, царь Алексей Михайлович никак не мог дать грамоту в 1631 г., т.к. он царствовал в 1647 – 1676 гг. Во-вторых, Л. А. Плещеев был воеводой в Уфе в 1647 – 1649 гг., т.е. тоже значительно позже указанной даты. Вероятно, мы имеем дело с ошибкой, допущенной при составлении копии с грамоты. Если это так, то выходит, что данная грамота была послана в 1647 – 1649 гг., т.е. в годы воеводства в Уфе Л. А. Плещеева [5, кн.5, с.158]. Жалованная по грамоте земля находилась по правую сторону р. Танып, но, как известно, д. Бикзяново находится на левом берегу. Скорее всего, первопоселенцы деревни, кроме пожалованной, имели еще и арендованную у башкир землю, где они основали своё поселение.

Как видно из вышеизложенного, первые удмуртские деревни в Закамье были основаны на землях, пожалованных царской администрацией. Кроме перечисленных двух жалованных грамот, существовала и третья. В 1848 г. жители д. Каймашабаш в одном из своих прошений писали: “Земля на которой мы имеем заселение и пользуемся всеми выгодами приобретена предками нашими около 200 лет назад у водчинников башкирцев Уранской волости, которая впоследствии от них отписана. Во 2 день декабря 7192 года от Великих государей царей и Великих князей Иоанна Алексеевича и Петра Алексеевича дана предкам грамота” [181, д.2426, л.1]. По грамоте от 2 декабря 7192 (1684) г. владели землей жители деревень Каймашабаш, Нократ, Можга, Конигово, Шудек, Банибаш, Старая Кирга, Шагирт, Верхняя Барабановка, Большой Гондырь [72, с.138]. Хотя удмуртам этих деревень земля была пожалована в 1684 г., эти деревни возникли значительно раньше. Из процитированного архивного документа видно, что удмурты до пожалования им земли были припущенниками башкир Уранской волости. Припускной договор, заключенный между башкирами и удмуртами, датируется 7181 (1673) г. [72, с.138; 140, с.54]. Таким образом, мы наблюдаем у удмуртов новую форму поселения на башкирских землях, а именно припуск. В XVII в. отмечается припуск удмуртов также башкирами Ирехтинской [180, д.207, л.1] и Ичкиеланской (1642 г.) [180, д.361, л.2] волостей, но какие именно поселения они основали, нам неизвестно. По договору 1670 г., башкиры Уфатаньпской волости припустили на свои земли удмуртов деревень Балтачево и Калмиярово “в вечное и потомственное владение” [182, д.875, л.1]. Источники показывают факт поселения удмуртов по договору с башкирами в Каршинской волости в 7203 (1695) г. [149, с.4–5]. Здесь необходимо отметить, что вышеприведенные материалы свидетельствуют о процессе расселения удмуртов и основании ими поселений по Осинской, Казанской и Сибирской дорогам Уфимского уезда. Существовали в XVII в. и другие очаги расселения удмуртов в Закамье. Переписная книга Кунгурского уезда 1679 г. показала в числе прочих и 15 душ м.п. удмуртов, проживавших в десяти юртах (дворах). Переписная книга 1704 г. того же уезда также показала здесь наличие удмуртского населения (18 семей), которое проживало в одной однонациональной и нескольких этнически смешанных деревнях. Перепись 1719 г. удмуртов в этом уезде уже не застает [140, с.46–47]. В XVII в. не-



большое удмуртское население отмечается также в Черновской волости Оханского уезда [140, с.86].

В XVIII в. припуск на башкирские земли становится основной формой поселения удмуртов в Закамье. В этом случае большое значение для выяснения времени основания поселения имеют припускные договоры. Но, необходимо заметить, что они, в ряде случаев, не могут быть использованы в качестве источников для точной датировки времени их возникновения. Они могли, как показывают примеры, составляться значительно позже основания того или иного поселения. Так, например, в 1703 г. башкир деревни Кайпановы Таныпской волости Янчура Янгильдин припустил на свою вотчину удмурта деревни Тетиш (Верхние Татышлы) Янбета Яныкеева [182, д.4816, л.6]. Так как в тексте документа уже упоминается название деревни, видно, что д.Тетиш была основана до 1703 г. Вероятно, договор был составлен спустя несколько лет после поселения здесь удмуртов. На это указывает и предание об основании Верхних Татышлов. Оно сообщает, что первопоселенцы в числе 6 человек, прежде чем получить землю, проработали на кайпанских башкир в общей сложности около 12 лет. Первоначально они переселились сюда только сами, но, обзаведясь хозяйством, привели также свои семьи [195].

Судить о количестве удмуртских деревень в Закамье в первой четверти XVIII в. позволяют переписные книги первой ревизии населения (1723 г). Судя по ним, в Уфимском уезде насчитывалось 39 удмуртских деревень [179, д.3790, л.436–457].

Возникновение многих удмуртских деревень во второй половине XVIII в. можно объяснить процессом появления починков и выселков из коренных деревень, а не процессом переселения. Действительно, во многих записях на припуск упоминаются коренные деревни, откуда были те или иные припущенники. Так, например, в записи на припуск 1765 г., данной башкирами Иланской волости удмуртам д.Тынбахтино, говорится: “припустили в деревню Тынбахтину на землю водчинному владению деревни Варяшевой вотяков Имангула Аднагулова, Бигиша Итякова, Баймета Байзегетова, Шебая Кинеева всего пятью дворами” [184, д.175, л.188]. Деревня Янаул Аскинского района была основана в 1756 г. выходцами из деревень Асав и Варяш: удмурты из д. Асав Осинской дороги Муталлап Бахтияров, Зейнитдин Алибаев, Утягул Аднагулов, Адзитар Илишев и из д. Варяш Еман Балтаев “с товарищи” “10 лет тому назад из д.Асав за недородом хлеба выехали с 16 дворами в Гарейс-

кую волость и поселились в д.Гарейбаш и в одной деревне, живучи, от недороду ж как хлеба, так и трав пришли во всеконечное разорение. Ясак платить стало нечем. Ныне желают все 16 дворов поселиться расстоянием в 25 верстах в Сибирской дороге на башкирской земле команды старшины Якупа Чинмурзина д.Казанчеевой башкирцов сотника Тявки Бигеева с товарищи на речке Сарсазе” [Цит.по: 5, кн.4, с.201]. Деревня Мамады образована в 1778 г. на основе записи на припуск, данной башкирами Ельдятской волости “деревни Наньядов вотякам Тусуму Янгильдину, Сеиту Кузяеву с товарищи для поселения 10 дворами” [182, д.4145, л.4]. Деревня Кургак была основана в 1761 г. выходцами из д.Бикзяново [184, д.175, л.250,253]. Можно привести и другие подобные примеры.

Вышеприведенные материалы отражают процесс образования деревень на территории современных Янаульского, Калтасинского, Бураевского, Татышлинского районов Башкортостана и Куединского района Пермской области. В XVIII в. появление группы удмуртских поселений отмечается также на территории современного Илишевского района: Вотский Менеуз (1718); Итеево (1739); Ташкичи (1754); Князь-Елга; Новая Киргизова. Причем деревни Вотский Менеуз, Князь-Елга, Новая Киргизова были основаны удмуртами-новокрещеными [5, кн.4, с.162–163; 182, д.1755, л.232; 183, д.25, л.4]. Ими же была основана в 1773 г. и д.Купченеево нынешнего Ермекеевского района [5, кн.3, с.204; 184, д.69, л.139]. По данным ревизии 1747 и 1762 гг., небольшая группа удмуртов-новокрещен, сошедших с Арской дороги Казанского уезда, проживала в деревнях Урус-Тамак и Белебей-Тамак Казанской дороги Уфимского уезда [179, д.3796, л.17,38]. Ко второй половине XVIIIв. относится и основание удмуртского населенного пункта – д.Канлы в нынешнем Кушнаренковском районе. В 1769 г. первопоселенцы этой деревни “допущены к водворению вотчинниками Канлинской волости” [184, д.58, л.64]. В преданиях об основании деревни говорится, что они переселились сюда из деревень Кипчак и Малый Качак [87, с.12; 192].

К XIX в. можно отнести возникновение лишь незначительного числа поселений закамских удмуртов. На основе припускных договоров 1801, 1802 и 1807 гг. появились соответственно деревни Норкино, Вотская Ошья и Арлян нынешнего Янаульского района [72, с.137–138]. В 1811 г. жители деревни Асавбашевой “из вотяков-тептяри” Имаш Тюгаев, Байсары Имашев, Имангул Ишаев “с товарищи” двадцатью дворами поселились на земле башкир Ичкиеланской воло-

сти Ванышевской тюбы и основали д.Алтаево, “где угодно им, вотякам, будет, по удобности во оной межах заселение делать” [184, д.175, л.298]. (Правда, удмуртская деревня Алтаево Осинской дороги упоминается уже в документе 1757 г., хотя ее нет в списке деревень по пятой народной ревизии (1795 г.) [73, т.4, ч.2, с.380]). Выходцами из этой же деревни в 1813 г. была основана и д.Асавка нынешнего Балтачевского района [50; 182, д.1755, л.253]. В дальнейшем д.Асавбашево прекратила свое существование. Выселение ее жителей в преданиях объясняется земельными спорами с соседним русским населением д.Никола-Тепляки. В 1889 и 1893 гг. выходцы из д.Касиярово основали соответственно деревни Сарсаз и Шавьяды [113, т.5, с.149,190]. К концу XIX в. (1869–1870 гг.) в Уфимской губернии насчитывалось 52 удмуртские деревени, из которых только две – Купченеево и Канлы относились, соответственно, к Белебеевскому и Уфимскому уездам, а все остальные – к Бирскому [121, с.40,66–95,116]. В Пермской губернии насчитывалось 11 удмуртских деревень. Все они входили в Осинский уезд [120, с. 173–179].

Большое число удмуртских поселений было основано в 20-е годы прошлого столетия, что объясняется выделением выселков в связи с землеустроительными работами. Перепись 1925 г. показала такую картину распределения удмуртских населенных пунктов Башкирской АССР: Бирский кантон – 65; Белебеевский и Уфимский кантоны – по 1 [122, с.27,43–74,152]. В это время на территории нынешнего Янаульского района были основаны Никольск и Красный Труд (*Вараш Кутыр*) (ныне не существующий) [5, кн.5, с.92], на территории Татышлинского района – Таныповка выходцами из д. Кызыльяр; Утар-Елга – из д. Бигинеево; Майский – из д.Новые Татышлы; Альга – из д. Верхнебалтачево; Кионгоп (к настоящему времени не существующий) – из д.Нижнебалтачево; Вязовка – из деревень Уразгильды и Верхние Татышлы. В предании об основании д. Майский говорится, что три семьи из Новых Татышлов первоначально в 1923 г. поставили на месте будущей деревни амбары для хранения зерна, т.к. здесь находилась наделенная им земля, но уже в 1925 г. они поселились сюда на постоянное место жительства. Позже сюда перебрались и другие семьи из Новых Татышлов [196]. Эти сведения подтверждают и материалы переписей 1920 и 1925 гг.: первая еще не отмечает это поселение, вторая – показывает существование поселения из трех домохозяйств [122, с.72].

В Куединском районе к этому времени относится основание деревень Вильгурт и Юлдаш выходцами из д. Барабан; Позрес и Зяндыбай – из д. Верхний Гондырь; Союз (*Кипчак кутыр*), Вскоды и Кенеш – из д. Кипчак (1928 г.). Сейчас из этих населенных пунктов существуют только Союз и Вильгурт [191]. Между двумя переписями 1920 и 1925 гг. выходцами из д. Воткурзя была основана д. Давлеканово нынешнего Бураевского района [86, с.312]. К этому же времени относится и основание выходцами из д.Купченеево современного Еремеевского района п.Казбей (*Казбай*) (ныне не существует)[194].

Некоторые удмуртские населенные пункты (Ивановка, Петропавловка Татышлинского района; Каймаша Янаульского района; Старый и Новый Шагирт Куединского района) образовались в результате переселения в них удмуртов на место прежних их жителей – русских.

В последующее время процесса образования удмуртских сельских населенных пунктов в Закамье не наблюдается, что связывается с началом урбанизации: выходцы из удмуртских деревень теперь направляются в города. Материалы советских переписей населения свидетельствуют о неуклонном росте городского удмуртского населения в регионе, в частности в Башкортостане: в 1959 г. в городах республики проживало 1 654 удмурта [56, с.329]; в 1970 г. – 2 926; в 1979 г. – 4 459; в 1989 г. – 6 214 удмуртов [88, с.18]. Подавляющее число удмуртов-горожан Башкортостана проживает в городах Уфе, Нефтекамске, и Янауле. Также надо отметить, что миграционный поток удмуртов шел не только в города Башкортостана и Пермской области, но и в соседние области и республики.

По данным переписи населения 1989 г., удмурты проживали в Балтачевском (659 чел.); Бураевском (1 737 чел.); Еремеевском (541 чел.); Илишевском (457 чел.); Калтасинском (2 807 чел.); Краснокамском (272 чел.); Кушнареновском (303 чел.); Татышлинском (5 818 чел.); Хайбуллинском (111 чел.); Янаульском (6 757 чел.) районах Башкортостана [133, с.34-41] и Куединском (5 842 чел.) районе Пермской области [144, с.6]. Соответственно цифровым показателям численности удмуртов распределяются по районам и населенные пункты удмуртов: в Балтачевском – 3; Бураевском – 8; Еремеевском – 1; Илишевском – 3; Калтасинском – 9; Кушнареновском – 1; Татышлинском – 19; Янаульском – 22; Куединском – 13 [133, с.8–30; 144, с.6]. Некоторые населенные пункты, в которых проживают удмурты, являются этнически смешанными: в 10 – удмурты прожива-

ют совместно с татарами и по 1 – с марийцами и русскими. В Хайбуллинском районе удмурты поселились в результате освоения целинных и залежных земель (ср. в 1939 г. в этом районе было только 12 человек удмуртов) [82, с.134]. Здесь они расселены дисперсно с представителями других национальностей. Небольшое поселение удмуртов – п. Вознесенский (22 человек) – отмечает перепись 1989 г. в Зилаирском районе [133, с.15]. Они также являются целинниками.

Таким образом, рассмотрев процесс образования населенных пунктов закамских удмуртов, мы можем сказать, что, начавшись в конце XVI в., наиболее активно он протекал в конце XVII – начале XVIII в., когда было основано подавляющее их число. Во второй половине XVIII – XIX вв. также наблюдается появление некоторого числа удмуртских поселений, но многие из них были уже основаны выходцами из более ранних поселений удмуртов в Закамье. Самые молодые удмуртские деревни были основаны в 20-е гг. XX в., в последующие годы этот процесс прекращается. Здесь необходимо отметить, что удмурты поселялись не только в однонациональных удмуртских деревнях, но и в тех, где преобладающей была другая национальность, в основном татары и башкиры. Этнически смешанные населенные пункты состояли из “концов” (башк., сев.-зап. диалект *оч* ‘конец’), например, *башкорт очо* ‘башкирский конец’, *типтэр очо* ‘тептярский конец’, *арлар очо* ‘арский или удмуртский конец’, что было особенно характерно для населенных пунктов северо-запада Башкортостана [79, с.10]. Удмурты, поселившиеся в “арском конце” той или иной татарской или башкирской деревни, ввиду более тесных и открытых контактов с татарами или башкирами, чем в мононациональной деревне, через некоторое время подвергались полной ассимиляции. Они принимали ислам, переходили на татарский или башкирский язык, и у них полностью менялось этническое самосознание. Это наглядно иллюстрируется примером, приводимым Р.Г.Кузеевым в книге “Народы Среднего Поволжья и Южного Урала”: “Одну из групп населения д. Кляшево в нижнем течении р. Демы (в прошлом Тляшево) составляли пришлые ары-удмурты. В 1730-е годы они стали припущенниками башкир-вотчинников Куль-ильминской волости. В начале XIX в. тептяри-язычники из Кляшево стали мусульманами, что подтверждается изменениями в характере их антропониимии, зафиксированной в семейно-родовых генеалогиях. До 1800 г. в числе предков называются Тляш, Негаш, Кодаш, Бикташ; с начала XIX в. имена сменяются на мусульманские – Ша-

рафутдин, Фаттахетдин, Абзалетдин, Сайфутдин, Галимзян и др. Накануне революции жители д. Кляшево называли себя тептярями-башкирами и тептярями-татарами и соответственно фиксировались (то башкирами, то татарами) в различных учетных данных”[66, с.268]. Ассимиляция происходила также среди удмуртов, живших в однонациональных деревнях. В 1894 г. финский исследователь Ю.Вихманн в одном из своих писем отмечал, что “множество удмуртских деревень полностью отатарилось и впало в магометанство” [150, с.40]. Можно привести примеры. Так в д. Гарибашево по V ревизии было учтено 65 душ м.п. удмуртов; VIII ревизия показала 250 чел. удмуртов; X ревизия – 438 удмуртов. В 1870 г. здесь проживало 269 удмуртов и 243 башкира [5, кн.5, с.40–41]. По словам информаторов, последний житель деревни, владевший удмуртским языком, умер в 1995 г. Сами жители осознают свое происхождение от удмуртов. В деревне сохранилось два старинных удмуртских кладбища, которых жители называют *ар зираты* (тат. ‘удмуртское кладбище’) [190]. Подобная же метаморфоза произошла с жителями д. Вотские Курзи Бураевского района. Возникнув в XVIII в. как удмуртская, к настоящему времени Воткурзя превратилась в татарскую деревню. Удмуртские деревни Янаул и Тупралы Аскинского района к настоящему времени также являются татарскими. В настоящее время тенденция к ассимиляции наблюдается у жителей д. Асавтамак Бураевского района.

## **2. Типы заселения и расселения**

В этнографической науке поселения изучаются и классифицируются по следующим основным направлениям: тип заселения – особенности расположения поселения на местности, в зависимости от географических условий, в частности от расположения поселений относительно водоемов (приречный, приозерный, водораздельный); тип расселения – взаимное расположение поселений на местности в зависимости от социальной принадлежности, хозяйственной деятельности, общинной, родственной и конфессиональной организации населения (кустовое, рассеянное); типы поселений – разновидности поселений по составу населения, историческим и хозяйственно-культурным функциям (деревня, село, выселок и т.д.); формы поселений – разновидности поселений, в зависимости от особенностей планировки (беспорядочный, уличный и т.д.). Кроме того, изучаются и количе-

ственные характеристики поселений, такие, как людность и дворность [20, с.27; 26, с.9; 140, с.93].

Для удмуртов так же, как и для других народов региона Средне-Поволжья и Южного Урала, был характерен приречный тип заселения [131, с.104; 116, с.189; 154, с.43]. Стремление населения обосноваться вблизи рек было обусловлено особенностями их хозяйственной деятельности. Речные долины привлекали население своими плодородными почвами под пашни; лугами для сенокосов; лесами для охоты, сбора дикорастущих трав и ягод, заготовки дров и строительного материала; водоемами для рыбной ловли и в качестве водопоя для домашнего скота. Кроме того, на реках строили водяные мельницы, и они служили удобными путями сообщений. Водораздельные поселения у указанных народов появились позже – в середине и во второй половине XIX в., однако доминирующим оставалось все же приречное заселение [131, с.105; 116, с.189].

Для закамских удмуртов также характерен приречный тип заселения – их деревни *гурт* располагаются у мелких речек, притоков рек Буй и Быстрый Танып (рис. 2). Переписные материалы первой народной ревизии (1723г.) по Уфимскому уезду в качестве географических ориентиров удмуртских деревень называют реки и речки, на которых они были расположены: например, деревня, что на речке Гарей; деревня Савалеево, что на речке Уарзи; деревня Калмиябаш, что на речке Калмие; деревня Новой, что на речке Калмояр, Данилово тож; деревня Новой, что на речке Сибиргене; деревня Пелги, что на речке Сары Пелге; деревня Аргыш, что на речке Шайтан илги; деревня Татышево, что на речке Татыше; деревня Садово, что на речке Садове; деревня Кондыревы, что на речке Бигильды; деревня Елов, что на речке Исеть Барабанова тож; деревня Чечи, что на речке Шушаде [179, д.379, л.437–447].

Списки населенных мест по Уфимской и Пермской губерниям, составленные по сведениям 1869 и 1870 гг. также свидетельствуют о приречном расположении удмуртских деревень: все они находились на берегах речек – притоков рек Буй и Быстрый Танып [121, с.40,66–95,116; 120, с.173,179]. На самих реках Буй и Быстрый Танып расположены лишь 2 – 3 деревни. Так, на реке Быстрый Танып расположены деревни Старый Кызыльяр и Касиярово, на реке Буй – деревня Вильгурт.

В местах, где реки имели широкие поймы, поселения располагались, отступая от реки на ширину затопляемой части (д. Касиярово),

а там, где долины выражены слабо, они строились на крутых берегах (Кургак, Нократ). В случаях, если речка была маленькой, то поселение, иногда, располагалось на обеих ее берегах. Часть поселения, находившаяся на другом берегу, соединялась мостом и называлась *Шуртупал* 'По ту сторону реки' или *Тупал урам* 'Улица по ту сторону' (Большой Качак, Нижнебалтачево).

Все закамские удмуртские поселения разделяются условно на три части, в зависимости от направления течения реки: часть поселения, расположенная в верхнем течении, называется *Ваннапалили Выллапал* 'Верхний конец'; в нижнем течении – *Уллапал* 'Нижний конец', середина между ними – *Шордин* 'Серединная часть'. Это нашло свое отражение и в религиозных обрядах. Например, при гуляниях на *Быдзынал* (Пасха) шли сначала к родственникам, которые жили на *Уллапал*, затем к жившим на *Ваннапал*; в случаях же гуляний на осенних и весенних родовых поминках (*кисьтон*) направление было иным – по течению реки – с *Ваннапала* на *Уллапал* [130, с.25].

Названия многих удмуртских деревень происходят от названий рек, на берегах которых они лежат, например, Вотская Урада – Урада, Вотская Ошья – Ошья, *Эсэт* (Барабан) – Исеть, Байшады – Байшады, Шавьяды – Шавьяды и т.д. В названиях нескольких удмуртских деревень отразились гидронимы, где присутствует башкирское слово *елга* 'река', например, Князь-Елга, Утар-Елга, Еман-Илга. Многие названия деревень связаны с их расположением в истоках или устье той или иной реки, например, *Арзыл* (Арибашево), находящаяся в истоках р. Ар; *Герейзыл* (Гарибашево) – в истоках р. Гарей; Кизганбаш – в истоках р. Кизган; Асавтамак – в устье р. Асав и т.д. В названиях многих населенных пунктов имеются определения *Вылй* 'Верхний', *Улй* 'Нижний', показывающие расположение их относительно друг друга по течению реки, например, *Вылй Балтач*, *Улй Балтач* (Верхне- и Нижнебалтачево); *Вылй Тыхтем*, *Улй Тыхтем* (Верхний и Нижний Тыхтем) и т.д.

Река играла огромную роль в жизни поселян, с ней были связаны определенные религиозные обряды. Например, при обряде *саптаськон/вуэ куяськон* (обряд вызывания дождя) в реку бросали белого барана, которого затем приносили в жертву. Существовали даже специальные моления рекам, на которых просили у них доброго отношения к людям – *Буэ дюк куриськон* (д. Вильгурт), *Танып дурын куриськон* (Старый Кызыльяр) [77, с.58].



Для закамских удмуртов характерно кустовое расселение: большинство их деревень расположены компактными группами – кустами. Кусты образуются деревнями, связанными общностью происхождения. Подобное расселение начало складываться у закамских удмуртов со времени их переселения, когда отдельные группы переселенцев поселялись на новых землях не разрозненно, а рядом друг с другом, что хорошо видно, например, по «ландкартам» Красильникова 1755 г. [90, с.14]. В дальнейшем эти деревни разрастались и давали начало дочерним поселениям. Таким образом, складывались кусты. Рассмотрим несколько таких кустов поселений закамских удмуртов.

На пожалованной в 1627 г. царской администрацией в Осинской дороге земле были основаны поселения Будья Варяш, Андреевка, Четырман, Наняды, Гаребаш [182, д.1755, л.245]. Вероятно, группа переселенцев, получившая землю, поселилась на ней небольшими родственными группами, представлявшими в основном воршудные группы *Бёдя* и *Эгра*. Так, представители рода *Бёдя* поселились в Будья Варяше, а представители *Эгра* – в Андреевке и Нанядах [7, с.129]. В XVIII в. образовались также деревни Старый и Новый Варяш относящиеся также к этому кусту. Более компактную группу этого куста составляли деревни Старый, Новый и Будья Варяш, Наняды. Кроме того, жители этих деревень составляли языческую религиозную общину: они устраивали совместные моления *Бадзым вось* (Великое моление), место которого находилось у Староваряшево и моление *Керемет* в окрестностях д. Наняды.

Самый крупный куст образуют деревни удмуртов, поселившихся на землях башкир Уранской волости в качестве припущенников по договорной записи 1673 г. Коренными поселениями этого куста являются деревни Каймашабаш, Нократ, Можга, Конигово, Шудек, Банибаш, Старая Сухая Кирга, Шагирт, Большой Гондырь, Верхняя Барабановка [72, с.137–138]. В дальнейшем образовались дочерние поселения. Так, по преданиям, на месте старой деревни Сухая Кирга пересохла речка, на которой она стояла, и жители ее были вынуждены переселиться. Семь домов переселились в Барабановку, двадцать – на новое место и основали д. Новая Кирга, основная часть жителей продвинулась к р. Буй и основала д. Кирга. В память об этом событии жители обеих новых деревень раз в три года собирались на месте старой деревни и проводили моление [144, с.36; 152]. Как дочерние поселения из Большого Гондыря образовались Малый

и Верхний Гондырь. Так, в предании об основании Верхнего Гондыря сообщается, что представителям некоторых *воршудов* не понравилось место деревни, и они двинулись в поисках более удачного места для поселения. Побродив в течение двух суток по лесной чаще, они нашли такое место и поселились там. Но вскоре они услышали неподалеку крики петухов. Выяснив, откуда эти крики, поселенцы поняли, что ушли совсем недалеко от старой деревни и поселились в верховьях той же речки, на которой она находилась, и назвали деревню Верхним Гондырем [191]. Также выходцами из деревень Большой и Верхний Гондырь (5 семей) была основана в 1830 г. д. Кильдисан, просуществовавшая до 1978 г. [190]. Из д. Верхняя Барабановка выселились жители д. Большой Барабан, откуда, в свою очередь, также выселилась часть жителей и основала д. Барабановка. Выходцами из Большого Барабана была основана д. Вильгурт. Скорее всего, выселенцами из перечисленных выше коренных поселений основаны и деревни Арлян, Норкан, Кипчак. Выходцы же из Кипчака основали д. Союз (*Кипчак кутыр*). Этот большой куст деревень, в свою очередь, распадается на более мелкие. Деревни Шудек, Можга, Книгово и Нократ составляют один из этих, более мелких, кустов. Уже сами названия этих деревень говорят о том, что первопоселенцами их являлись представители воршудно-родовых объединений *Чудья, Можга, Коньга*. В д. Нократ проживают представители рода *Чабья* [7, с.129]. Эти деревни расположены недалеко друг от друга и связаны многими хозяйственными узами. Они также представляют единую религиозную общину: их жители ежегодно проводят моление *Еменлык*. Другой подобный куст составляют деревни Большой, Малый, Верхний Гондырь, Кирга, Новая Кирга, Большой Барабан, Барабановка, Верхняя Барабановка, Вильгурт, Кипчак, Союз. До 1930-х гг. жители всех этих деревень, а также Гожан, Шагирт, Вотская Урада, Каймашабаш проводили крупное моление *Элен вёсь*.

Два крупных куста поселений можно отметить и у татышлинских удмуртов. Один из них составляют деревни Верхне- и Нижнебалтачево, Старокалмиярово, Старый Кызыльяр, Таныповка, Дубовка, Альга, Бигинеево, Утар-Елга. Наиболее старыми из них являются Верхне- и Нижнебалтачево, которые выделились из одной деревни Балтачево; Старокалмиярово, Старый Кызыльяр, Бигинеево. Жители этих деревень объединены в одну большую религиозную общину, и каждый год проводят моление *Мёр вёсь*. Второй куст поселений татышлинских удмуртов составляют ныне деревни Новые

Татышлы, Уразгильды, Малая Бальзуга, Вязовка, Майский. Коренным поселением этого куста является с. Верхние Татышлы, откуда отпочковались Нижние и Новые Татышлы, Уразгильды, Вязовка. Деревню Майский основали выходы из Новых Татышлов. Верхние и Нижние Татышлы в результате ассимиляции проживавших здесь удмуртов на сегодняшний день не являются удмуртскими населенными пунктами. Перечисленные деревни этого куста, а также Арибаш и Юда объединяются в одну религиозную общину, которая проводит ежегодно моление *Мёр вёсь*. Еще одну компактную группу поселений образуют деревни Больше- и Малокачаково, Кургак, Качкинтаурай Калтасинского района. Наиболее старинным поселением является Большой Качак, откуда выселились жители д. Малый Качак, и, вероятно, д. Качкинтаурай. Деревню Кургак основали выходцы из д. Бикзян. Жители всех 4 деревень проводили совместные моления *Бадзым вёсь*, на одном из которых летом 1894 г. удалось побывать финскому исследователю Ю. Вихманну [150, с.40].

Не все удмуртские деревни образовывали кусты, некоторые из них находились на значительном расстоянии друг от друга. Формирование подобного типа расселения хорошо иллюстрируется историей образования дочерних поселений д. Касиярово Бураевского района. По преданию, само Касиярово было основано выходцами из д. Гаребашево, т.к. в последней из-за роста населения не стало хватать земли для пашни [189]. Выходцы из Гаребашево стали припущенниками башкир Тазларской волости и основали свое поселение на левом берегу р. Быстрый Танып на значительном удалении от коренного поселения. Произошло это в конце XVII – начале XVIII в., т.к. в записи на припуск, составленной в 1722 г., уже упоминается название деревни и указывается, что «по-прежнему из оброку по четыре куницы и один батман меду брать нам ... погодно» [184, д.8, л.67]. В конце XVIII в. (1797 г.) жители деревни Касиярово пятью дворами стали припущенниками башкир Ичкиеланской волости и основали д. Туганеево (ныне Большетуганеево Калтасинского района) [183, д.93, л.153; 72, с.138]. Дочернее поселение также находится на значительном удалении от коренного. В 1889 г. жители д. Касиярово шестью дворами поселились на купленной у полковника Н. Е. Теплякова земле и основали выселок Сарсаз [113, т.5, с.156]. Также и в 1893 г. часть жителей указанной деревни на выделенном администрацией наделе основали выселок Шавьяды. Здесь же поселились выходцы из башкирских деревень Тучибаево и Кутлиярово [113, т.5,

с.149; 190]. Память о выселении жителей этих деревень из Касиярово отразилась в их неофициальных названиях. Так, жители соседних с Сарсазом русских деревень Саратовка и Александровка, называли ее *Касияркой*. Жители Касиярово называют д. Шавьяды *Вильгурт*, что значит «новая деревня». Обе деревни, ныне относящиеся соответственно к Бураевскому и Балтачевскому районам, также удалены на значительное расстояние от коренного поселения. Примером рассеянного расположения поселений являются деревни Новый Калмияр Куединского и Юда Татышлинского районов, возникшие как выселки из Старокалмиярово Татышлинского района [113, т.5, с.191].

Таким образом, рассматривая типы заселения и расселения закамских удмуртов, можно сказать, что для них характерны, во-первых, приречный тип заселения и, во-вторых, кустовое расселение. Водораздельное заселение для них не характерно. Кустовое расселение, характерное для значительной части закамских удмуртов, формировалось в основном в начальный период освоения края удмуртами и лишь там, где были значительные земельные наделы. В тех случаях, где земельный фонд был ограниченным, выселенцам приходилось уходить на значительные расстояния и основывать там свои поселения.

### **3. Типы и формы поселений**

В официальных документах и статистических материалах XVIII и XIX вв. почти все населенные пункты закамских удмуртов отмечаются как деревни. Как известно, под деревней понималось многодворное крестьянское поселение без церкви, владеющее известным количеством земельных угодий [20, с.34]. Деревня, в таком ее понимании, является наиболее древним типом поселения удмуртов [131, с.105]. Генетически связанными с деревней типами поселений являются починки и выселки. Под починками принято понимать малодворные поселения, еще не имеющие полного комплекса земельных угодий, основанные сходцами с деревень на свободных землях посредством ее захвата, присвоения (захватное право пользования землей). Выселки, в отличие от починков, основывались не на свободной, а на арендованной или купленной земле [20, с.38; 140, с.154–

155]. Оба эти типа представляют собой лишь определенный этап в становлении деревень: по мере расширения их земельных угодий и увеличения числа их дворов, починки и выселки переводились в разряд деревень. Причем выселки имели меньший хронологический возраст нежели, починки; появление первых свидетельствует об уменьшении или же исчезновении фонда свободных земель. У закамских удмуртов починки не отмечаются. Их новые поселения основывались как выселки, что характерно как для XVIII, так и для XIX вв. Но поскольку термин «выселок» характерен для XIX в., то для обозначения подобного типа поселений в XVIII в. использовался термин «новозаведенная деревня», например, в 1797 г. жители д. Касиярово пятью дворами «выбыли ... в новозаведенную деревню Туганеву» [183, д.93, л.153]. В источниках XIX в. обозначение выселков встречается редко, что объяснимо малым числом основанных тогда поселений. Основанные как выселки новые поселения через определенное время отмечаются уже как деревни. Так, в начале XIX в. выходцами из Верхних Татышлов был основан Уразгильдинский выселок [182, д.4816, л.3], который к концу века уже отмечается как деревня Уразгильды [121, с.145]. Также и поселение Сарсаз, основанное выходцами из д. Касиярово в 1889 г. на купленной земле, в «Списках населенных мест» 1896г. [102, с.145] и 1906 [101, с.131] называется выселком, а в «Списке населенных пунктов Башреспублики», составленном по материалам переписей 1920 и 1925 гг. [122, с.62] – уже деревней. В источниках первой половины XIX в. отмечается также выселок Новый Шагирт из д.Шагирт [72, с.138].

Близки по своей сущности к выселкам и починкам также поселки, которые возникли в ходе землеустроительных работ в 1920-х годах. Как известно, тогда в результате передачи населенным пунктам земель, конфискованных у зажиточных крестьян и помещиков, увеличились их земельные площади, что привело к выселению части домохозяев на новые участки и образованию там поселений [12, с.99]. Правда, первые поселки отмечаются уже в материалах конца XIX в. Так, в «Полном списке населенных мест Уфимской губернии» 1896 г. отмечен поселок Юда [102, с.142]. Между переписями 1920 и 1925 гг. возникли поселки Давлеканово, Вязовка, Майский [122, с.57,71,72]. Поселки Красный Труд, Альга, Дубовка, Таныповка, Утар-Елга, Кионгоп, Казбей основаны после переписи 1925 г. [5, кн. 5, с.41,92]. К настоящему времени Красный Труд, Кионгоп и Казбей прекратили свое существование. Куединские удмурты в 1928 г. ос-

новали поселки Вильгурт, Юлдаш, Позрес, Зяндыбай, Союз, Вскоды, Кенеш, из которых ныне существуют только Союз и Вильгурт [191]. Хуторское поселение среди закамских удмуртов не отмечено. В конце XIX – начале XX в. лишь два населенных пункта закамских удмуртов относились к разряду сел. Так как селом называлось поселение, в котором имелась церковь [20, с.36], то понятно, что поселения удмуртов, придерживавшихся своих верований, никак не могли ими стать, хотя бы были они волостными центрами или имели крупные размеры. Селом называлось поселение удмуртов-новокрещен Князь-Елга, где церковь была построена в 1890 г. [101, с.96]. С большим трудом христианским миссионерам удалось построить церковь в Большом Гондыре. Удмурты не соглашались отводить землю под ее строительство. В 1889 г. был открыт временный молитвенный дом. А уже в 1897 г. епископ Пермский Петр освятил церковь Петра и Павла [144, с.16]. С этого времени Большой Гондырь стал именоваться селом.

Сами закамские удмурты называют свои поселения *гурт* деревня. Специальных слов для обозначения выселков, поселков, сел не существует. Правда, в Удмуртии для обозначения села используют термин *черко гурт* ‘деревня с церковью’, но он у закамских удмуртов не употребляется. Иногда выселки и поселки жителями коренной деревни называются *вильгурт*, что значит новая деревня, например, Вильгурт – официальное название населенного пункта в Куединском районе; *Вильгурт* – неофициальное название д.Новые Татышлы и т.д. В неофициальных названиях некоторых выселков и поселков встречаются слова *починка* и *кутыр* ‘хутор’, например, *Ушияр починка*, *Вараш кутыр*. Но к починкам и хуторам в их официальном понимании они никакого отношения не имеют. Деревню Танып-Чишма удмурты называют *Ушияр починка*. Данное поселение было основано выходцами из Нижних Татышлов на купленной земле в 1908 г. [188], т.е. является выселком. Также и выселок Новый Гожан из д.Гожан, основанный еще до первой мировой войны, удмурты называют *Починка* или *Гожон кутыр*. Сейчас от этого поселения сохранилась только одна усадьба, официально причисляемая к Новому Шагирту. Выселок из д. Шагирт, просуществовавший до коллективизации, также назывался *Шагирт кутыр*. Поселок Красный Труд, основанный выходцами из Старого Варяша и просуществовавший до 1970-х годов, называли *Вараш кутыр*. Неофициаль-

ное название д. Союз, основанного как поселок выходцами из д. Кипчак – *Кипчак кутыр* [190; 191]. Вероятно, удмурты так называли эти поселения, подражая русским: в местах проживания закамских удмуртов в конце XIX – начале XX в. были основаны русские починки и хутора.

Поселения закамских удмуртов имеют уличную планировку, которая начала складываться с середины XIX в. (рис. 3). До этого времени они застраивались без всякого плана, т.е. имели беспорядочную планировку, для которой характерно «беспорядочное расположение строений группами, кучками и нередко на порядочном расстоянии друг от друга» [20, с.41]. В прошлом подобная планировка была характерна для целого ряда земледельческих народов лесной полосы Восточной Европы. Гнездовая или беспорядочная деревня была одним из древнейших типов поселений у восточнославянских народов [20, с.41]. Подобное же относится и к финно-угорским народам. Как пишет Н.Харузин, « в числе черт, характерных для современных финских деревень, одно из первых мест следует отнести беспорядочности в расположении домов в деревне» [134, № 1, с.70]. По К.А.Попову у коми-зырян дома в деревнях были расположены too слишком тесно, too слишком рассеянно, но почти всегда неправильно [По: 134, № 1, с.70]. А.О.Хейкель отмечает то же у мордвы и марийцев. Касаясь планировки марийских поселений конца XIX в., он писал, что марийцы «строят дома по приказанию властей все более по русскому образцу, но все же этот порядок не вполне еще укоренился у них, т.к. они раньше ставили свои дома в деревнях совершенно неправильно, так что угол одного здания подчас был обращен к стене другого» [По: 134, № 1, с.71]. О беспорядочном расположении домов в марийских деревнях писал и И.Н.Смирнов. Он отмечал, что традиционная планировка к середине XIX в. полнее сохранилась у марийцев Уфимской губернии, селения которых «состояли здесь из нескольких дворов, примыкавших один к другому самым беспорядочным образом в зависимости от того, как разрастался род, севший в данном месте» [Цит. по: 115, с.111]. Беспорядочная форма поселения была раньше характерна и для западных финноязычных народов: финнов, эстонцев, карел [134, № 1, с.70].

Беспорядочная планировка деревень, как отмечают многие авторы, была традиционна и для удмуртов [134, № 1, с.70; 172, с.258; 131, с.106]. Еще в первой половине XIX в. у них встречались деревни, в которых между домами существовали участки засеянного поля [117, с.92]. Беспорядочное расположение дворов в деревне отчасти

сохранилось до конца XIX в. В одной их статей конца XIX в., посвященной удмуртам, читаем, что «вотяцкую деревню можно с первого взгляда отличить по чрезвычайно бестолковому расположению домов. Избы стоят в таком беспорядке, что одна изба упирается часто задним углом в переднюю стену соседней избы» [40, с.5]. Даже в перепланированных деревнях конца XIX столетия, исследователи отмечали сохранение некоторых черт беспорядочной планировки. П.М.Богаевский писал, что «как на существенное отличие вотяцкого селения от русского, можно указать на страшную неправильность, с которою в первом расположены жилища обитателей. От главной прямой улицы во все стороны раскинулись без всякого порядка избы» [21, с.38]. О беспорядочной планировке удмуртских деревень свидетельствуют и архивные картографические материалы 1845 г., исследованные Г.К.Шкляевым [156, с.59].

Материалы, позволяющие судить о планировке деревень закамских удмуртов в XVIII и первой половине XIX в., очень фрагментарны. Так, П.С.Паллас пишет, что «домы их рассеяны, без дворов» [96, т.3, ч.2, с.33]. Об отсутствии загороженных дворов у удмуртов Оренбургской губернии пишет В.М.Черемшанский [143, с.195]. Полевые материалы почти не освещают данную проблему. Можно лишь указать, что некоторые черты планировки д. Бигинеево Татышлинского района (расположение домов группами) указывают на беспорядочную или гнездовую ее застройку в прошлом. Архивные данные также недостаточны. Имеются лишь планы деревень Касиярово 1801 г. и Кизганбашево 1806 г. Первая представляла собой поселение с однорядной застройкой, с начавшейся оформляться улицей [185, д.4966](рис.4). Второе поселение – типичный образец беспорядочной застройки. Деревня состояла из трех гнезд с хаотично разбросанными постройками [185, д.3997](рис. 4). Опираясь на эти фрагментарные данные и имея в виду, что у живших в соседстве с закамскими удмуртами народов, в частности, восточных марийцев [115, с.110–111] и северо-западных башкир [154, с.41], в это время была распространена беспорядочная планировка поселений, можно предположить преобладание подобной и у закамских удмуртов.

Беспорядочная планировка поселений не являлась особенностью какого-либо этноса и была характерна для целого ряда народов, находившихся на определенном уровне социально-экономического развития и живших в сходных физико-географических условиях. Она была следствием того, что близкие родственники стремились селиться



рядом, что, в свою очередь, было обусловлено особенностями ведения земледельческого хозяйства, требовавшего приложения больших сил [134, № 1, с.68; 61, с.50]. В преданиях об образовании деревень закамских удмуртов часто упоминается, что их основывали братья. Так, в предании об основании д. Верхний Тыхтем говорится, что поселились здесь первоначально три брата Сабан, Хазанги и Бурнашат [2, с.115]. Позднее сюда же пришли несколько семей из д.Конигово, которые обустроились чуть в стороне и образовали свой конец – *Коньга пал*. Также выходцы из Конигово образовали свой конец в д.Вотская Ошья, которая сейчас называется *Коньга урам* [191]. Подобные же концы образовывались представителями других, скорее всего, пришедших воршудно-родовых групп, чем основное население деревни. Например, *Кисса пал* в д.Малый Качак; *Сюра пал* в д.Мамады и др.

Первопоселенцами в деревнях закамских удмуртов, скорее всего, явились члены больших семей. В дальнейшем, по мере выделения из этих семей новых, вокруг старых строений возводились новые, образуя гнёзда, заселенные родственниками. Новосельцы же, прибывшие из других мест, в свою очередь, также образовывали гнёзда. При перепланировке деревень жители отдельных гнёзд стремились селиться поблизости друг от друга. По воспоминаниям старожилов, ещё до недавнего времени сохранялся обычай, когда родственники, представители отдельных патронимий, старались селиться недалеко друг от друга.

С середины XIX в. происходит переход от беспорядочной к уличной застройке деревень у закамских удмуртов, который в основном завершился к концу XIX в. Перепланировка и перестройка поселений по уличным планам проходит в это время и среди других народов Волго-Уралья [38, с.6; 61, с.51; 140, с.178]. Ещё ранее были перепланированы русские деревни: первоначально деревни помещичьих крестьян, позднее – государственных [20, с.49–50]. Перепланировка поселений осуществлялась административными методами: с 1722г., когда Петр I издал первый указ о перестройке деревень, по 1856г. было издано 19 специальных законов и постановлений по этому поводу [20, с.49; 28, с.77–120]. В 40–50-е гг. XIX в. началась перепланировка деревень Оренбургской губернии. В 1843 г. Оренбургский генерал-губернатор издал указ, предписывающий перестроить деревни, расположив улицы «прямыми и правильными линиями, одна от другой от 10 до 15 сажень» [По: 154, с.47]. Естественно, что не осталось в стороне от правительственных указов и распоряжений и

удмуртское население губернии. Как видно на примере д.Касиярово, упорядоченная планировка поселений у закамских удмуртов существовала и ранее, но она не была преобладающей. На планах удмуртских деревень конца XIX в. уже везде представлена уличная планировка [185, дд. 4030, 4683, 4561, 3882, 3341, 3340, 3240], причем на некоторых из них заметно, что ранее они имели гнездовую планировку. На плане 1865 г. д.Касиярово также представляет собой уже поселение сложной многоулочной планировки [185, д.4022] (рис. 4).

На сегодняшний день можно выделить основные формы поселений закамских удмуртов: одноулочные; многоулочные; улично-квартальные. Одной из старых форм уличной планировки деревень среди закамских удмуртов является одноулочная. Одноулочная деревня состоит из двух рядов домов, обращенных фасадами друг к другу с проезжей частью по середине. По словам информаторов, многие деревни, которые имеют в настоящее время многоулочную или улично-квартальную планировку, в прошлом состояли всего из одной улицы. Типичными примерами одноулочных поселений являются деревни Сарсаз и Давлеканово Бураевского района.

Увеличение численности населения приводило к появлению новой улицы, обычно параллельной первой. Так развивались многоулочные поселения. Через определенное число домов устраивались проулки, выводящие к реке (*кож, тыкырык*). Примерами многоулочных поселений являются деревни Каймашабаш, Шудек, Можга Янаульского района.

Улично-квартальная планировка могла развиваться несколькими путями. Некоторые проулки в многоулочных поселениях могли превратиться в улицы, т.е. могли быть застроенными. По мере увеличения численности населения, могли образоваться две или три поперечные улицы, а также замыкающая их, параллельная основной улица. Поселение оказывалось разбитым сетью улиц на несколько кварталов. Типичными поселениями с улично-квартальной застройкой являются деревни Большой Качак Калтасинского и Большой Гондырь Куединского районов.

Таким образом, можно выделить три этапа в развитии форм поселений закамских удмуртов, что в основном соотносится и со схемой развития планировочной структуры поселений других народов региона [152, с.23]. На первом этапе (начало XVII – середина XIX в.) господствующей была беспорядочная форма, хотя существовали и поселения с линейной или рядовой застройкой. Со второй половины

XIX и до начала XX в. (второй этап) шел постепенный переход от беспорядочной застройки к уличной. Третий этап (начало XX в. – по сей день) характеризуется господством уличной застройки деревень. В результате увеличения населения произошёл или происходит переход к улично-квартальной планировке некоторых поселений.

При рассмотрении поселений необходимо обратить внимание и на их количественные показатели, т.е. размеры. В этнографической литературе обычно принято рассматривать дворность и людность поселений. Н.Харузин считал, что малодворность является характерной особенностью поселений финно-угорских народов. Наличие же встречающихся среди них крупных поселений он объяснял влиянием соседей [134, № 1, с.72]. По мнению Г.А.Сепеева, спецификой марийских поселений являлось абсолютное преобладание вплоть до конца XIX – начала XX в. мелких поселений (размером до 50 дворов и до 200–250 жителей) [116, с.189], что было характерно и для восточных марийцев [115, с.107–109]. Касаясь размеров удмуртских деревень Казанской губернии, в XVIII в. Г.Ф.Миллер писал, что «вотьякие деревни по большей части состоят из 20, 30 и из 40 дворов, смотря по тому, сколько между дикими лесами под известное число дворов места будет, и сколько пропитания для себя и для скота найдут» [74, с.7]. Для конца XIX – начала XX в. исследователи отмечают весьма значительные локальные различия в размерах поселений удмуртов. На севере, в бассейне р.Чепцы, преобладали малодворные и малолюдные поселения, в то время как на юге, в бассейне рек Иж и Вала, были широко распространены крупные населенные пункты [131, с.106]. Данные различия объясняются природными факторами: на юге природно-климатические условия более благоприятны, возможна распашка обширных участков земли; на севере же удобная для распашки земля располагается небольшими участками на значительном расстоянии друг от друга [131, с.106].

Опираясь на статистические материалы, рассмотрим показатели людности и дворности закамских удмуртских поселений в XVIII, XIX и XX вв. В Уфимском уезде по материалам ревизии 1723г. эти показатели по удмуртским поселениям распределялись следующим образом (заметим, что тут имеется в виду только мужское население): в 26 поселениях проживало менее 50 душ м.п. (63%); в 12 – от 50 до 100 душ м.п. (30%); в 3 деревнях, а именно в Андреевой, Татышевой и Чечи (Шудек), проживало более 100 душ м.п. (7%) [179, д.3790, л.436–457. Подсчет автора]. По данным ревизии 1795г. в Уфимском

наместничестве в 9 удмуртских населенных пунктах население составляло менее 100 чел. (23%); в 16 – от 100 до 200 чел. (43%); в 9 – от 200 до 300 (23%); в 4 – от 300 до 400 (11%). Наиболее крупным населенным пунктом была д.Гондырево, в которой проживало 406 чел. обоего пола [183, д.29, л.4. Подсчет автора]. Эти данные свидетельствуют о значительном увеличении людности удмуртских деревень к концу XVIII в., по сравнению с началом этого века. К концу XIX в. картина распределения поселений удмуртов Уфимской губернии по людности выглядит следующим образом: в 12 поселениях население составляло от 100 до 200 чел. (21%); в 11 – от 200 до 300 чел. (20%); в 15 – от 300 до 400 (30%); в 7 – от 400 до 500 (13%); в 3 – от 500 до 600 (6%); также в 3 – от 600 до 700 (6%). В д.Большой Качак проживало 732 чел.; в д.Калмиярово – 857 чел. [121, с.40–95. Подсчет автора]. Эти данные свидетельствуют об увеличении числа многолюдных поселений и об уменьшении – малолюдных. Не отмечается ни одного поселения, в котором было бы менее 100 чел. населения. Материалы переписи 1920 г. также демонстрируют процесс увеличения людности поселений закамских удмуртов, но вместе с тем, отмечают и появление небольшого числа малолюдных поселений. Согласно этим материалам, в 3 поселениях удмуртов население составляло менее 100 чел. (4%); в 1 – от 100 до 200 (2%); в 8 – от 200 до 300 (13%); в 12 – от 300 до 400 (18%); в 11 – от 400 до 500 (16%); в 9 – от 500 до 600 (14%); в 9 – от 600 до 700 (14%); в 5 – от 700 до 800 (8%); в 2 – от 800 до 900 (3%); в 3 – от 900 до 1000 (5%); в 2 – более 1000 (3%). Наиболее крупными поселениями были Максимова (1169 чел.) и Верхние Татышлы (1239 чел.). Хотя они являлись этнически смешанными поселениями (тептяри, башкиры), удмурты в них составляли большинство [122, с.27,43–74,152. Подсчет автора]. Наибольшая людность удмуртских поселений Закамья отмечена переписью 1970 г; в дальнейшем их численность начала снижаться [88, с.19]. Материалы переписи 1989 г. свидетельствуют об уменьшении людности поселений закамских удмуртов. Так, в 14 деревнях население составляло менее 100 чел. (22%); в 10 – от 100 до 200 (15%); в 22 – от 200 до 300 (34%); в 6 – от 300 до 400 (10%); в 7 – от 400 до 500 (11%); в 2 – от 500 до 600 (3%) и в 3 – от 600 до 700 (4%). Наиболее многолюдным поселением является д. Нижнебалтачево Татышлинского района, где проживает 681 чел. [133, с.8–30. Подсчет автора].

Соответственно показателям людности, изменялись и показатели дворности поселений закамских удмуртов. В 70-е гг. XIX в. 46%

или 25 удмуртских деревень Уфимской губернии были средних размеров (51 – 100 дворов); 43% (23 дер.) – мелкие (до 50 дворов); 11% (6 дер.) – крупные (более 100 дворов) [92, с.40–95. Подсчет автора]. В 90-е гг. XIX в. средние поселения составляли 49% (27 дер.); крупные – 25% (14 дер.); мелкие – 26% (15 дер.) [102, т.2, с.130–208. Подсчет автора]. Как видно по этим показателям, в это время происходил процесс укрупнения поселений. К началу XX в. данные показатели почти не изменились: крупные поселения составляли 28% (15 дер.); средние – 48% (28 дер.); мелкие – 24% (11 дер.) [101, с.75,95,113–188. Подсчет автора]. В 1920 г. крупные селения уже составляли 41% (25 дер.), в том числе дд. Максимовка и Верхние Татышлы, которые состояли, соответственно, из 223 и 231 двора; средние – 43% (28 дер.) и мелкие – лишь 16% (10 дер.) [122, с.27,43–74,152. Подсчет автора].

Таким образом, у закамских удмуртов вплоть до середины XIX в. преобладали мелкие и малолюдные поселения, что объясняется периодическими выселениями в новые населенные пункты и медленным ростом населения. Со второй половины XIX в. начинается процесс постепенного увеличения дворности и людности удмуртских поселений связанный с прекращением выселений населения из-за сокращения свободных общинных земель, а также быстрым ростом населения. Данный процесс продолжался до 70-х гг. XX столетия, когда началось уменьшение дворности и людности поселений, что, в первую очередь, связано с миграционными процессами. В итоге переписи 1979 и 1989 гг. показали постепенное уменьшение численности сельского населения (1970 г. – 24 992 чел.; 1979 г. – 21 447 чел.; 1989 г. – 17 483 чел.), и, следовательно, людности и дворности поселений закамских удмуртов [88, с.19].

Кроме жилых и хозяйственных строений, принадлежавших отдельным домохозяевам, почти в каждом населенном пункте существовали постройки общественного назначения. Хорошим источником для выяснения состава общественных построек в поселениях закамских удмуртов конца XIX – начала XX в. являются «Списки населенных мест» по Уфимской губернии, изданные в 1877, 1896 и 1906 гг. [121; 102, т.2; 101].

В деревнях Кизганбаш, Верхние Татышлы, Новая Кирга находились волостные правления, т.к. эти поселения являлись центрами волостей. Кроме того, в д. Кизганбаш находился земский этапный дом, а в д. В.Татышлы – приемный покой.

К концу XIX – началу XX в. во всех крупных удмуртских деревнях Уфимской губернии имелись различные торговые лавки: бакалейные, винные, пивные, мануфактурные, мелочные. Во многих деревнях их насчитывалось по нескольку, например, в д. Верхние Татышлы имелось 7 бакалейных и 1 винная лавка; в д. Большой Качак – 3 бакалейных и 1 винная; в д. Бикзяново – бакалейная, винная и пивная лавки и т.д. В 6 удмуртских поселениях проводились базары: в Князь-Елге, Итеево, Верхних Татышлах – по субботам; в Кизганбаше – по четвергам; в Большом Качаке – по понедельникам; в Калмиарово – по пятницам. В этих деревнях имелись специальные торговые ряды.

Из общественных производственных зданий необходимо отметить кузницы и мельницы. Кузницы имелись в деревнях Бальзуга, Можга, Каймашабаш, Старый Варяш. В Верхних Татышлах было 2 кузницы. В 13 удмуртских деревнях имелись водяные мельницы, в двух – ветряные (Вотские Шидали и Верхний Тыхтем).

В удмуртских поселениях не было хлебозаготовительных магазинов, кроме села Князь-Елга, хотя в соседних башкирских они были построены, о чем свидетельствует «Полный список населенных мест» за 1896 г. Начало строительства хлебозаготовительных магазинов вызвало в 1835 г. восстание, в том числе и удмуртов [70, с.102–119]. Восставшие отказывались отводить землю под их строительство, т.к. считали, что будут возведены здания православных церквей [186, д.90, л.255]. Хотя восстание было подавлено, очевидно, власти все же опасались строить их в деревнях восставших, поэтому в удмуртских деревнях они не были построены.

В конце XIX – начале XX в. в 18 удмуртских поселениях существовали различные типы школ, как-то: инородческие министерские училища, миссионерские училища, земские и церковно-приходские школы.

К общественным культовым постройкам у удмуртов можно отнести и родовые святилища – *куала*. Хотя основная их часть была размещена по усадьбам, встречались и такие, которые были построены в лесу неподалеку от селения [190]. Небольшие молитвенные постройки иногда сооружались и в священных рощах *луд* или *керемет* и назывались *Луд-Куала* [170, s.116]. Кроме того, в некоторых удмуртских населенных пунктах имелись христианские и мусульманские культовые сооружения. Церкви были построены в Князь-Елге (1890 г.) и Большом Гондыре (1897 г.). В поселениях, где наряду с

удмуртами проживали и мусульмане, были построены мечети: в Верхних и Нижних Татышлах, Итеево, Гаребашево (1887 г.), Максимова (1892 г.), Шавьяды, Большом и Верхнем Гондыре.

Описанный выше состав общественных построек изменился в годы советской власти, особенно в годы коллективизации. В первую очередь пострадали культовые здания. Они были либо разобраны, либо перестроены под другие нужды. Так, например, в 1932 г. была переоборудована мечеть в д. Максимова: на верхнем этаже разместились школа, на нижнем – клуб [190]. В поселениях, которые стали центрами сельских советов или центрами колхозов, были построены здания администраций сельсоветов и правлений колхозов. Во многих деревнях появился целый ряд культурно-бытовых заведений: медпункт, библиотека или изба-читальня, сельский клуб; почти во всех были построены школы и магазины, а в годы коллективизации – крупные производственные здания: фермы, амбары, склады.

Строительство новых общественных построек привело к перепланировке удмуртских поселений. Новые колхозные здания были построены за пределами жилой части поселений, что привело к формированию производственных зон. Также стали формироваться и общественные центры поселений: там строили здания клубов, библиотек, медпунктов, магазинов, школ. В 60 – 70-е гг. особое внимание уделялось крупным поселениям, инфраструктура мелких развивалась слабо. Некоторые, например, Красный Труд (*Вараш кутыр*), Кильдисан, Казбей прекратили свое существование. В 80 – 90-е гг. общественные культурно-бытовые и производственные здания стали строить из кирпича и шлакобетона. В эти же годы в некоторых крупных поселениях удмуртов было проведено мощение улиц: они были заасфальтированы.

Своеобразный вид деревням закамских удмуртов придавали полевые изгороди (*бусы кенер*) и полевые ворота (*бусы капка*), призванные защитить посевы от погрома скотом. Подобные же ограждения и ворота существовали и у других народов региона, в частности у восточных марийцев [115, с.117–118]. По сообщениям информаторов, концы каждой улицы огораживались и для въезда–выезда устраивались ворота. Они изготовлялись из жердей (*луд*), которые крепились к двум вертикальным брускам. В свою очередь, эта конструкция крепилась при помощи обручей к столбу. Под вертикальный брус, который прикреплен к столбу, подкладывали дубовую подставку с небольшим углублением, чтобы способствовать легкому

движению ворот. С другого конца также вкапывали столб, к которому крепилось устройство для закрывания ворот. Полевые ворота просуществовали в отдельных деревнях до 1960 – 1970-х годов.

Помимо собственно поселения с различными типами частных и общественных построек, в комплекс поселения входили также различные хозяйственные угодья, места отдыха и развлечений, места отправления культа. В конце XIX – начале XX в. к поселениям закамских удмуртов примыкали угодья, связанные с их основными видами хозяйственной деятельности, земледелием и животноводством: пашни, сенокосы, пастбища. Вся пахотная земля делилась на три части или поля (*бусы*), каждая из которых, в зависимости от севооборота, засеивалась озимыми или яровыми злаками (*зёг бусы, узьым бусы; чабей бусы, валэс бусы*) или оставалась под паром (*такыр бусы*). На полях засеивали рожь (*зёг*), овес (*сезьы*), пшеницу (*чабей*), ячмень (*зъды*), полбу (*вазь*), просо (*тари*), а также коноплю (*кенэм, пыш*) и лен (*етён, гетён*). Каждое поле делилось на наделы отдельных домохозяйств. В некоторых деревнях поля огораживались с целью отделения их от пастбищ и выгонов. Изгороди делились на участки, за состоянием которых следили отдельные семейства. Они помечались семейными тамгами (*пус*). По словам Р.Ш.Насибуллина, в д. Можга до сих пор сохранилось воспоминание о том, что побывавший в ней в 1885 г. венгерский ученый Б.Мункачи по тамгам на изгородях сразу определил воршудно-родовую принадлежность здешних удмуртов [87, с.12].

Сенокосы (*турым турнан инты*) и пастбища (*пудо нулдон инты*) располагались по поймам и болотам, а также в местах не пригодных для распашки. Пастбища-выгоны, как правило, находились в непосредственной близости от селения, рядом с источником воды для водопоя скота. Иногда встречались случаи огораживания выгонов. О существовании «огороженных поскотин» упоминают архивные документы XIX в. [184, д.8, л.70].

В сферу хозяйственной деятельности закамскими удмуртами включались окрестные леса и рощи. Там заготавливали дрова; собирали дикорастущие ягоды и травы, хмель; охотились на зверей и птиц. В записях на припуск постоянно упоминается, что припущенники имеют право «бобров, выдру и всякого зверя ловить», «хмель щипать», «дрова рубить», «лубья снимать», «калину и прочия ягоды брать». В более раннее время в этих лесах закамские удмурты имели бортевые деревья. Н.П.Рычков особо отмечал, что леса по берегам



р.Быстрый Танып, где расселены удмурты, «удобные для жилища пчел: ибо там находится великое множество сосновых, пихтовых и еловых деревьев, о которых пчеляки единогласно утверждают, что бортевые пчелы находят в них наиприятнейшее убежище» [110, с.154].

Реки, озера и родники также включались в хозяйственную жизнь. Они служили для рыбной ловли, водопоями для скота, источниками питьевой воды. В мелких озерах мочили коноплю и лыко. Данная функция нашла отражение в микропонимах. Например, в окрестностях д.Касиярово имеются небольшие озера *Пыш чёлтон ты* (букв.: ‘Конопля мочения озеро’) и *Бун чёлтон ты* (букв.: ‘Лыка мочения озеро’).

С определенными местами вблизи поселений связывалось проведение некоторых общественных праздников и гуляний. Повсеместно были распространены *Вёй гурезь* ‘Масленичная гора’, где проводились обрядовые катания на пряхках во время Вёй ‘Масленицы’. В д.Кизганбашево Балтачевского района имеется *Бьдзынал гурезь* ‘гора *Бьдзынал*’, где жители деревни на праздник *Бьдзынал* устраивали игры с катанием яиц. Вслед за крупными общественными молениями после завершения весенних полевых работ проводили *сабантуй* (от *сабантуй* – ‘свадьба плуга’) – гуляние с различными развлечениями и спортивными состязаниями, в том числе скачками на конях. Они имели специальные места проведения.

В окрестностях деревень закамских удмуртов имелись места, где проводились различные моления и обряды – *вось инты*, *Керемет* (подробнее см. ниже).

## Глава II. ЖИЛЫЕ И ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПОСТРОЙКИ

### 1. Строительные материалы и техника

Для закамских удмуртов основным строительным материалом являлся и является лес, в особенности хвойный. Территория расселения закамских удмуртов входит в зону произрастания широколиственно-темнохвойных лесов. Основными хвойными породами являются ель и пихта, встречается также и сосна. Широколиственные породы деревьев представлены березой, липой, кленом, дубом, осиной. Путешественники XVIII в. описывали данную территорию как «поросшую весьма густым хвойным, а наипаче еловым лесом» местность [96, т.3, ч.2, с.26]. К настоящему времени в результате хозяйственной деятельности площади леса сильно сократились. Крупные массивы леса сохранились в Янаульском и Татышлинском районах. Хвойные породы деревьев использовались при строительстве как жилых, так и хозяйственных построек. Лиственные породы (береза, липа, осина) шли только на строительство последних. В этих случаях также использовали дуб, который шел на нижние венцы. У удмуртов же Еремеевского района (д.Купченеево) лиственные породы деревьев являлись основным строительным материалом [194]. В современной строительной практике закамских удмуртов все шире начинает использоваться кирпич (красный и силикатный белый).

Заготовку строительного материала – бревен (*кор*) производили зимой, т.к. срубленный зимой лес оказывался более прочным и долго не подвергался гниению, чем срубленный летом. Обычно строительный лес заготавливали силами семьи, а также помогали родственники. Сваленный лес свозили на лошадях, для чего использовали сани-дровни (*додьы*). В летних условиях для транспортировки бревен использовали специальные длинные телеги – *кузь уробо*. Для свозки бревен в деревню устраивали помочи (*веме*), т.к. их заготов-

ка производилась обычно на приличном расстоянии от населенного пункта. Помочане (*вемечи*) приходили со своими лошадьми и транспортными средствами.

Основным строительным материалом у закамских удмуртов было дерево и поэтому, естественно, при возведении деревянных построек пользовались деревообрабатывающими инструментами. Главным инструментом, при помощи которого совершались практически все операции по обработке дерева, был топор (*tір*). Для обработки бревен сруба с внутренней стороны использовали топоры с кривым топорщиком – *кырыж tіри* и железные скобели – *вёлон пурт*. Для выдалбливания пазов и гнезд использовали долота (*ожон*). Пила (*быськы*) у закамских удмуртов появилась сравнительно недавно: по данным некоторых источников – только в середине XIX в. [2, с.116].

Весь строительный материал сортировался и обрабатывался в зависимости от того, какая технология возведения стен будет применена: каркасно-столбовая или срубная. Последняя была у закамских удмуртов основным способом возведения стен для всех типов построек. Каркасно-столбовая техника применялась редко и то лишь при сооружении хозяйственных построек. Среди исследователей бытуют гипотезы о финно-угорской или волжско-булгарской основе срубной техники возведения жилища у народов Среднего Поволжья и Южного Урала [66, с.197]. Однако археологические материалы свидетельствуют, что данная техника была известна финно-уграм, в том числе и предкам удмуртов еще с глубокой древности. Так, вскрытые на ананьинских городищах и селищах жилища имели как каркасно-столбовую, так и срубную конструкцию стен [145, с.97]. Срубная техника была характерна и для более отдаленных времен. В частности, исследователи считают, что стены энеолитических жилищ-полуземлянок бассейна Камы и Средней Вятки имели срубную конструкцию [119, с.53]. В послеепаньинское время срубная техника продолжает развиваться: жилища пьяноборской, помолской и чепецкой культур имеют устойчивую срубную конструкцию [145, с.98, 102, 108; 158, с.100–101]. Знакомство удмуртов с срубной техникой с глубокой древности, естественно, не означает того, что не происходило её усовершенствование в результате взаимодействия с соседними народами – русскими и волжскими булгарами.

Для закамских удмуртов была характерна рубка углов сруба «в чашку» или «в бло», когда в бревне на некотором расстоянии от её обоих концов делаются полуцилиндрические выемки, соответству-

ющие диаметру брёвен сруба. Известны два способа рубки «в обло»: первый, наиболее древний, когда выемка делается на бревне нижнего венца и туда вставляется бревно вышележащего венца; второй, более совершенный, когда выемка делается на верхнем бревне, которое устанавливается на нижнее [20, с.68]. Для исследуемой группы удмуртов был характерен первый способ. Рубка «в обло», являясь очень простой в исполнении, вместе с тем представляет наиболее приемлемый в данных климатических условиях способ, т.к. остающиеся выпуски концов бревен (15–20см) предохраняют углы жилища от промерзания.

Другие типы рубки углов встречались крайне редко. Информаторы отмечают бытование рубки «в лапу» и «ласточкин хвост». Рубкой «в лапу», например, связывались углы в маленьких срубах для колодцев.

Для плотной подгонки венцов в бревнах прорубали продольные пазы (*пас*). Закамские удмурты эти пазы прорубали в нижней части бревен, что более целесообразно, т.к. в случае прорубания их в верхней части, в них затекала вода и ускорялось гниение постройки.

Размеры сруба определялись длиной заготовленного леса. В случаях недостатка длинных бревен, более короткие бревна одинакового диаметра сцеплялись соединением «в зуб», когда на торце одного бревна прорубали «зуб», а на другом – гнездо, куда он вставлялся. Для нижних венцов использовали более крупные по диаметру бревна, тогда как более мелкие стремились уложить в верхние венцы. В целях равномерного наращивания сруба чередовали комлевые и верхушечные части бревен. Как отмечают информаторы, количество венцов в срубе зависело от диаметра бревен. Срубы могли рубить как от 12–13, так до 17–18 венцов. В доме из д. Ташкичи Илишевского района, построенном в первой половине XIX в., имеется лишь 8 венцов, но они срублены из очень толстых сосновых бревен диаметром 50 см.

Заготовленный зимой строительный материал весной окоривали (*кырланы, сылданы*), т.е. снимали кору и обрубали сучки. Далее, из обработанных таким образом бревен до их высыхания рубили (*чыпыны*) временные срубы *бугро*. Для этого нанимали 1–2 опытных мастеров, иногда устраивали помочи. При рубке временных срубов, их не возводили до полной высоты: срубив 5–7 венцов, верхний венец снимали, ставили на чурбаки или землю и продолжали укладывать на нем новые венцы (рис. 5). По мере возведения сруба, на некото-

рых венцах на определенной высоте прорубали пазы для переводин и матицы, оставляли отверстия для окон и дверей. По возведении сруба бревна в ней нумеровали: при помощи топора в них делались специальные зарубки, обозначающие порядковый номер бревна в срубe (рис. 6). Подобные же знаки – зарубки для нумерации венцов в срубe были характерны и для других групп удмуртов [29, с.70; 131, с.259]. Собранные таким образом срубы оставляли просыхать, после чего летом или осенью их разбирали и возводили уже постоянный сруб на выбранном для строения месте.

Существовали два способа укладки сруба на землю. В первом случае под углы постройки вкапывали сосновые, еловые или дубовые чурбаки – «стулья» (*пуклѣ*), на которые и ставили сруб. Эти стулья с целью предохранения от гниения предварительно обжигали. Остающееся между первым венцом и землей пространство заполняли обрубками бревен, которые ставили поперек стены. Во втором случае, под углы сруба и в образующееся пространство подкладывали камень-плитняк. Иногда фундамент и нижний венец дома осенью засыпали землей для утепления, весной же ее разгребали. Таким же образом устраивали фундаменты своих жилищ северо-западные башкиры, приуральские татары и восточные марийцы [154, с.84; 67, с.271; 84, с.88; 115, с.143].

Подготовив фундамент, укладывали первый венец, иногда его бревна обжигали с целью предохранения от быстрого загнивания. При сборке постоянного сруба между бревнами подкладывали мох (*жуй*), который предварительно заготавливали на заболоченных местах и засушивали. Для заготовки мха иногда устраивали помочи. Собрав 3–4 венца в специальные заранее прорубленные пазы, устанавливали параллельно входу переводины (*сайгак*) – балки для настилки пола. Их врубали навывпуск, т.е. концы переводин выпускались наружу. В четырехстенном доме устанавливали 3–4 переводины; причем две рядом с входом, где устанавливался опечек. Для предохранения переводин от прогибания под тяжестью пола и особенно печи, под них устанавливали подпорки (*пыкет*). Под печь, обычно, устанавливалось 4 подпорки, т.е. под каждый её угол. Внутри основного сруба, отойдя от нее на 60–80 см, на земле ставили внутренний подпольный сруб из 1–2 венцов. Землю внутри этого сруба выкапывали и засыпали ею пространство между двумя срубами. Получалась внутренняя завалинка (*мудэт*), которая предохраняла подполье от промерзания. Глубина подпольной ямы зависела от уровня

стояния грунтовых вод, достигая в разных случаях от 50 см до 1 метра. Вся высота подполья, включая глубину ямы и высоту подпольных венцов, достигала 1,5 – 2 метров. Вход в подполье первоначально устраивался только изнутри помещения: рядом с печью прорубался люк с отдвижной крышкой (*гулбечпыран*). Позднее начали делать вход и снаружи: для этого прорубали 2–3 венца ниже уровня пола и устанавливали там маленькую дверцу. Наряду с погребями, подполье служило хранилищем овощей и других припасов, а также использовалось в качестве омшаника, т.е. туда зимой складывали улья с пчелами. Подобное устройство и назначение подполья было типично также в жилищах соседних народов [67, с.272; 115, с.141]. Тщательное устройство подполья и наличие в нем наружного входа у северо-западных башкир Р.Г.Кузеев и С.Н.Шитова, объясняют большую роль в их хозяйстве огородничества и пчеловодства [67, с. 272], что можно отнести и к закамским удмуртам.

Пол (*выж*) настился на переводины, поперек них; концы половых досок вставлялись в специальные выемки в стене. Половицы клали «впритык» или же «в закрой». До знакомства с пилой закамские удмурты настилали пол из расколотых тонких бревен [2, с.116]. Здесь следует отметить, что окончательным устройством подполья и укладкой пола занимались уже после возведения стен.

Для поднятия бревен верхних венцов использовали специальное приспособление: от поверхности земли на высоту сруба устанавливали параллельно две длинные балки, по которым и тянули наверх бревна с помощью вожжей или длинных веревок. С помощью этого же приспособления поднимали и матицу (*мумыкор*) – балку для настилки потолка (*вёлдэт*). Матица представляла собой длинное толстое бревно, обтесанное в виде четырехгранника. Она укладывалась параллельно переводинам, но в отличие от них, концы матицы не выпускались, а врубались «вполдерева». Причем бревна, куда врубались концы матицы, были более толстыми, чем предыдущие. Обычно в однокамерном доме была одна матица. На нее укладывались параллельно полу два ряда потолочин: одним концом они врубались в матицу, другим – в бревно венца. Так же, как и половицы, они укладывались «впритык» или «в закрой». В д. Канлы Кушнаренковского района потолочины укладывали на две – три матицы. Первоначально потолок настился из расколотых пополам бревен, позднее, после появления пилы у закамских удмуртов, для этой цели стали использовать доски [2, с.116]. После укладки потолочин, сверху кла-

ли еще один подгнетный венец (*зибытэт*). Для сохранения тепла в доме на потолок сверху засыпали землю.

Как видно, поднятие сруба было очень трудоемким делом, поэтому устраивали помочи (*веме*). Число помочан колебалось от 10–15 до 20–25 человек. Находилась работа и для женщин: они конопатили сруб, т.е. с помощью деревянных лопаточек и молотков забивали мхом щели между бревнами.

В конце XIX – начале XX в. жилища закамских удмуртов имели крыши (*липет*) двускатные на самцах и стропилах, трехскатные и четырехскатные на стропилах. К настоящему времени крыши на самцах в жилищах уже исчезли, но они еще сохраняются в старых постройках клетей и святилиц – *куала*. Основу крыши на самцах составляют фронтоны, образуемые постепенно укорачивающимися кверху, уложенными друг на друга и скрепленными деревянными шипами бревнами-самцами. Передний и задний фронтоны скрепляются слагами (*сюры*), которые идут симметрично друг другу по обеим скатам через один – два самца и врубаются в них своими концами. На самые верхние и короткие самцы врубается одиночная коньковая слега. Концы слег с передней стороны постройки иногда выпускаются и образуют навес.

Стропильные крыши появились к концу XIX в. и постепенно вытеснили крыши на самцах. Широкое распространение получили двускатные и четырехскатные крыши на стропилах. Четырехскатные – были особенно широко распространены у удмуртов Илишевского района. Эту традицию они объясняют тем, что на их сооружение уходит меньше материала, чем на двускатные крыши. У удмуртов д. Канлы были распространены трехскатные стропильные крыши.

Двускатные стропильные крыши были двух типов. Первый, более старый, к настоящему времени сохранился только в конструкции крыш старых жилищ и мелких хозяйственных построек и бань. Стропила (*качы*), которых обычно было 3 – 4 пары, устанавливались в этом случае на верхний венец, уложенный поверх потолочного наката. Обрешетку крыши так же, как и при самцовой конструкции составляли сляги (*сюры*), сверху в стропила врубалась коньковая слега. Второй тип двускатной стропильной крыши отличается от первого тем, что стропила врубаются не на верхний венец сруба, а в специальные подстропильные балки (*пелькор*). Их врубают в бревно верхнего венца параллельно матице и переводинам. Стропила

врубаются на концы этих балок, которые обычно выпускаются за периметр сруба, т.е. крыша получается с выпуском. С этим же типом конструкции связано устройство на крышах карнизов (*гэрнись*) и козырьков (*козырёк*). При устройстве карнизов обшивают досками выпуски подстропильных балок и один – два верхних венца сруба. Карнизы на фронтонах прикрываются небольшим скатом, с чем и связана конструкция козырьков. Сам фронтон зашивается досками. Иногда в нем прорубаются небольшие оконца (рис. 7). Удмурты д. Ташкичи Илишевского района концы подстропильных балок не выпускали наружу, поэтому в их домах отсутствовали карнизы.

В четырехскатной крыше (*шадровой, гондыр липет, гондыр сикан*) коньковая слега на линии передней и задней стен не доходила до стропил и, чтобы их соединить с ней, необходимо было их наклонить к крайним стропилам с боковых стен. Еще две стропилы врубались отступая от углов, и также наклонялись в сторону боковых стропил и соединялись с коньком. За счет этих наклонных стропил получались два новых ската с передней и задней сторон постройки. При возведении трехскатной крыши с фасадной стороны устраивался фронтон, с другой – дополнительный скат, под который обычно подводились сени.

Основным кровельным материалом в старину, почти до середины XIX в., когда у закамских удмуртов появилась продольная пила, был топорный тес – толстые доски, получаемые путем вытесывания топором расколотых наполовину бревен. Затем, по мере распространения продольной пилы, основным кровельным материалом становится пиленый тес. Интересно отметить, что в некоторых деревнях до сегодняшнего дня доски называются не *пул*, как обычно, а *чос*, т.е. тес. Жилища неимущих слоев населения покрывались соломой (*куро*), камышом (*камыш*) и липовой корой (*кыр*).

Техника покрытия кровли тесом, как топорным, так и пиленным, не отличалась от таковой у соседних народов. Тес укладывался на слеги. Снизу они упирались на водосточный желоб (*жолоб*), который, в свою очередь, был установлен на курицах (*конгроко пу*) или, в поздней вариации, на штырях (*шпель*). Сверху тесины придавливались к коньковой слеге охлупнем (*оплок*). С распространением гвоздей (*коргйог, кадак*) такие элементы крыши, как курицы и желоба, стали ненужными и вышли из употребления.

По словам информаторов, в конце XIX – начале XX в. избы с соломенными, камышовыми и корьевыми крышами встречались



очень редко. Жилища крыли соломой лишь тогда, когда не располагали средствами на приобретение или изготовление теса. Зато эти кровельные материалы широко употреблялись для покрытия помещений и загонов для скота. При покрытии крыши соломой (*куро липет*) на стропилах устанавливали большое число слег из тонких жердей; кроме них устанавливали еще и жерди поперек слег. Они привязывались к слегам при помощи лыковых веревок. На эту плотную обрешетку укладывали солому «в натруску» или связанную в снопы. Сверху солому придавливали гнетами – вертикальными или горизонтальными жердями, привязанными к слегам. Подобным же образом крыли и камышовые крыши (*камыш липет*).

При покрытии крыши липовой корой, вначале крыли нижние части обоих скатов, сверху настилали другой слой коры, перегнутой пополам так, что укрывались верхние части обоих скатов. Для удержания коры на кровле ее прижимали горизонтальными гнетами.

С 70-х гг. нашего столетия в качестве кровельного материала начали широко использовать шифер, под который подкладывали еще и рубероид. Другим, часто употребляемым в настоящее время материалом, является листовое железо.

После возведения крыши приступали к внутренней и внешней отделке жилища. В богатых домах бревна с внутренней стороны стесывали, придавая стенам ровный вид. Оставленные для окон и дверей проемы увеличивали до нужных размеров и туда вставляли оконные и дверные косяки (*укно žанак, ѓс žанак*). Внутри устраивали нары и лавки, укладывали печь. Ранее особо не занимались наружной отделкой жилища, но в настоящее время многие обшивают дома досками. Удмурты Еремеевского района свои дома снаружи обмазывают между бревнами глиной и белят [194].

Как уже упоминалось выше, закамские удмурты в своей строительной практике, кроме срубной, использовали также каркасно-столбовую технику. Но она использовалась значительно реже, чем срубная и в основном только при возведении стен хозяйственных построек. Иногда каркасно-столбовую конструкцию имели сени или же пристройки к жилым помещениям. Основой стен при этой технике служили врытые в землю на определенном расстоянии друг от друга столбы или колья. Для заполнения промежутков между столбами или кольями закамские удмурты использовали бревна, прутья ивы (*бадьпу ньӧр*) и черемухи (*льӧмпу ньӧр*).

В первом случае в столбах выдалбливали вертикальные пазы, куда вставлялись своими стесанными концами бревна. Данная техника получила в литературе название рубки «в паз» или пазовая. Она использовалась при возведении длинных, превышавших длину бревен, стен. Для возведения крыши на опорные столбы устанавливали срубную раму из одного-двух венцов, на которую ставили стропила. Во втором случае (плетневая техника), основа стен – колья, оплетались гибкими прутьями ивы или черемухи. Таким образом, стены получались плетневые (*чабу*). Иногда делали два плетня: внутренний и внешний; пространство между ними заполняли сухим навозом или соломой. Для возведения крыши по углам врывали столбы, на которые ставили срубную раму для установки стропил.

Как отмечают информаторы, существовали и другие способы возведения стен, но они встречались крайне редко. Так, например, информаторы из д. Байшады Бураевского района сообщают, что в этой деревне существовали бани-землянки. Стены в них обкладывались тесом, крыша также была тесовая, обложенная дерном. Изредка встречались постройки из самана (*сэмэн*). Например, такой дом имеется в д. Касиярово Бураевского района. Кирпичных или каменных построек у закамских удмуртов не существовало. Более того, в памяти народа сохранились воспоминания о запрете удмуртам (так и другим «кинородцам») строить кирпичные дома [190]. Хотя можно было построить первый этаж из кирпича, все же удмуртские богачи строили свои двухэтажные дома из дерева.

Таким образом, можно отметить, что закамские удмурты – жители зоны широколиственно-темнохвойных лесов – в качестве основного строительного материала использовали древесину хвойных пород, лиственные же – шли в основном на строительство хозяйственных построек. Основной техникой возведения жилища являлась срубная. Крыши до конца XIX в. имели самцовую конструкцию, которая впоследствии заменилась на стропильную. В настоящее время самыми распространенными являются стропильные двускатные крыши. Некоторые отличия в строительной технике отмечаются у удмуртов Илишевского, Кушнаренковского и Еркееевского районов, которые объясняются природно-климатическими и хозяйственными особенностями, влиянием соседних народов.

## 2. Жилые постройки

Ко времени начала переселений за Каму (конец XVI – начало XVII в.) удмурты, несомненно, уже знали срубное жилище типа «изба». Как считают исследователи, переход к этому типу жилища у удмуртов, как и у других поволжских финно-угров, произошел в XIV – XV вв. [158, с.109; 61, с.54]. Первыми жилищами у закамских удмуртов явились курные избы, которые продолжали оставаться основным жилищем до середины XIX в., когда они начали сменяться на белые. Нужно отметить, что до строительства постоянных жилищ удмурты-переселенцы селились в различных типах временных построек. Так жители д.Уразгильды первоначально жили в землянках [193]; жители д.Гожан в шалашах из кожи [191]; первый житель д.Сарсаз поселился в шалаше из коры [190] и т.д. Избы, как черные, так и белые, явились результатом многовекового процесса развития жилища у удмуртов. В литературе существует мнение, что изба у удмуртов (*корка*) является простым заимствованием от восточных славян, точнее русских [61, с.54]. Последние исследования показывают, что «удмурты достигли уровня хозяйственной деятельности, которая требует возведения срубного жилья типа *корка*, значительно раньше того, как они вступили в непосредственные контакты с русским населением» [158, с.111]. Вероятно, можно утверждать, что *корка* с хлебопекарной печью удмурты начали возводить еще до контактов с русскими, но с началом этих контактов, они восприняли от русских некоторые более совершенные приемы и элементы домостроительства.

В этнографической литературе до сегодняшнего дня продолжается давняя дискуссия о происхождении и дальнейшей эволюции жилища финно-угорских народов, в том числе и удмуртов. Впервые в систематической форме вопросы происхождения и развития типов жилища у финно-угорских народов рассматриваются в трудах А.О.Хейкеля, Н.Н.Харузина и У.Т.Сирелиуса [168; 169; 134; 176]. В них уделено определенное внимание и истории удмуртского жилища. И.Н.Смирнов в своем труде «Вотяки» также касается вопросов истории жилища удмуртов [117, с.87–89]. А.О.Хейкель полагал, что древнейшими типами жилища у финно-угров являлись землянка и конический шалаш, появившиеся одновременно [134, № 1, с.43]. Землянку в качестве древнейшего жилища удмуртов рассматривал и И.Н.Смирнов [117, с.87]. По Н.Н.Харузину и У.Т.Сирелиусу, по-

добным типом жилища являлся конический шалаш, эволюционировавший далее в землянку [129, с.307; 134, № 1, с.38]. Вероятно, ближе всего к истине стоит гипотеза А.О. Хейкеля, т.к. на сегодняшний день можно говорить, что «различные формы легких из жердей корьевых наземных построек сосуществовали в глубокой древности с подземными жилищами» [129, с. 336]. Данное предположение подтверждают, в частности, примеры из этнографии; например, у народов Сибири и Дальнего Востока в недалеком прошлом в качестве зимних жилищ служили полуземлянки или землянки, летних – легкие наземные сооружения [142, с.61–62]. Археологи установили, что в Среднем Поволжье полуземляночные жилища прослеживаются еще с эпохи мезолита и неолита [115, с.134]. В ананьинское время полуземлянки сменяются на наземные срубные жилища [145, с.93]. «Учитывая, что основания раннеананьинских жилищ нередко впущены в котлованы полуземлянок предшествующего времени ..., а также преимущество ... в стремлении строителей вывести стены построек на поверхность следует видеть реальное проявление тенденции к «вырастанию» дома из земли» [145, с.93]. Древнейшим типом восточнославянского жилища, как показывают археологические данные, также служила полуземлянка [106, с.113]. Материалы сравнительного изучения лексики финно-угорских языков свидетельствуют, что сохранилось немало слов финно-угорского и даже уральского происхождения, относящихся к сфере домостроительства. Так, например, слова со значением «крыша», «дверь», «навес», «рубить» в некоторых финно-угорских языках лингвисты считают относящимися к лексическому слою финно-угорского происхождения [93, с.418,422]. К этому же слою относятся слова, обозначающие «юрта, хижина, шалаш»: финское – *kota*; эстонское – *koda*; саамское – *goatte*; эрзянское – *кудо*; мокшанское – *куд*; марийское – *куды*, *кудо*; удмуртское – *куа*, *куала*; коми-зырянское – *кола*; хантыйское – *kat*; венгерское – *haz* [93, с.423]. Анализ лексики уральского происхождения позволил лингвистам сделать вывод, что в это время «зимой жили в землянках, летом в палатках» [93, с.410], из лексики финно-угорского происхождения видно, что «финно-угорский пранарод и после уральского периода продолжал жить в примитивных палатках, сделанных из коры березы или шкур зверей, или в землянках» [93, с.425].

Вслед за полуземлянкой и шалашом, основным типом жилища у финно-угорских народов становятся наземные срубные постройки. Этот переход, как уже было показано, начинает осуществляться в раннеананьинское время. В начале нашей эры прапермское жилище предстает уже в виде наземной прямоугольной срубной постройки со слегка углубленным основанием [145, с.109]. Традиции домостроительства, начатые в раннеананьинский период, продолжают предками удмуртов в пьяноборское, помомское и чепецкое время [145, с.98,102,108; 147, с.62]. Реконструкции жилищ этих эпох очень напоминают *куалу* – семейное или родовое святилище, представляющее из себя прямоугольную наземную срубную постройку с двускатной крышей на самцах, без пола, потолка и окон, с открытым каменным очагом посередине [37, с.34]. Исследователи жилища народов Среднего Поволжья Н.И. Воробьев и К.И. Козлова считали, что до освоения жилища типа «изба» удмурты жили в постройках *куала* [38, с.10; 61, с.54]. Некоторые авторы считают, что представлять такие постройки «в качестве постоянного древнего жилища финно-угров весьма трудно. Они не могли защитить человека от суровых зимних морозов, характерных для климата Восточной Европы» [115, с.134; 161, с.248]. Но, как верно отмечает Г.К. Шкляев, это мнение исходит из неверного представления древнего *куа* аналогичной *куа* XIX в. На самом же деле, последний вариант представляет собой результат регресса первого, связанного с переходом функций жилья к *корка*: исчезновение пола, отказ от мшеницы сруба и т.д. [158, с.110]. На то, что *куала* в древности являлась жилищем, указывает и то, что она является местом отправления семейного и родового культа. Как указывал Н.Н.Харузин, «священным характером наделяются обыкновенно те хозяйственные постройки народа, которые некогда служили ему жилищем, так как с последним связан культ домашних духов» [134, № 1, с.60]. Кроме того, в легендах и преданиях удмуртов *куа* или *куала* фигурирует как жилище [117, с.89; 97, эск. 4, с.4]. Иногда даже в современном удмуртском языке слово «*куа*» используется в значении «дом», «семья». Интересно, что в одной из сказок закамских удмуртов *куала* выступает в качестве временного жилища. Для этого в ней прорубили окна [117, с.15].

*Куала* перестала играть роль жилища в XIV – XV вв., когда эти функции перешли к избе – *корка*. Главное отличие *корка* от *куалы* состоит в отсутствии в последней глинобитной печи для выпечки хлеба. Как установлено археологическими исследованиями, глино-

битная печь в Камско-Вятском междуречье появляется именно в XIV – XV вв. [158, с.108]. Как уже было сказано, *корка* не явилась простым заимствованием от русских. К XIV – XV вв. удмурты достигли того уровня хозяйственной деятельности, которая требует возведения жилища типа *корка*. К тому времени в хозяйстве удмуртов основополагающую роль стало играть зерновое земледелие, что, естественно, привело к изменениям в рационе, а именно то, что главнейшим продуктом питания становится хлеб. Необходимость ее выпечки привела к появлению хлебных печей. Первоначально они устанавливались вне помещения, или же в *куала*, где уже был открытый очаг. Но постепенно печь выводится за пределы *куалы* и для нее строится специальное помещение, которое впоследствии становится жилищем [158, с.109]. Как выглядели эти первоначальные *корка* сказать очень трудно. Скорее всего, они принципиально не отличались от *куалы*. Очень интересна в этом плане этимология слова *корка*, которую возводят от *кор* – бревно и *куа*, т.е. бревенчатая *куала*. Но так как сама *куала* является тоже бревенчатой постройкой, то здесь мы имеем дело с переносом названия старого типа постройки, а именно, как считают, шалашевидного, на новый тип – срубную постройку. Подобных примеров много, например, марийцы срубную постройку типа *куала* также называют *кудо*, т.е. по названию более старой постройки; избу эрзя и мокша называют *куд*, *кудо*, т.е. тоже по названию старого типа жилищ [134, № 1, с.57–58]. Свое первоначальное значение слово *куд/кудо/куала* сохранило в эстонском языке, где словом *koda* обозначают легкие конусообразные шалашевидные постройки, служившие летними кухнями [126, с.119]. Подобные постройки – *kota* – бытовали также у финнов и карел [134, № 1, с.40]. У финнов сохранилась даже поговорка, в которой говорится, что «древнейшей ловушкой было брюхо, древнейшей посудой была горсть, древнейшим жилищем – кода» [126, с.122–123].

Как отмечают участники академических экспедиций XVIII в., курные избы удмуртов, также и других народов Поволжья, не отличались от таковых у соседнего русского населения [61, с.51]. Вероятно, это результат заимствований некоторых черт восточнославянского домостроительства, которые привели к нивелировке этнических особенностей в этой сфере. Но эти заимствования невозможно объяснить отсталостью удмуртского домостроительства: удмуртами к этому времени был уже накоплен богатый опыт возведения срубных построек. Некоторые авторы даже еще в XIX в. отмечают неко-

тору ю массивность и основательность удмуртских изб и надворных построек, по сравнению с соседними русскими [94, с.22; 21, с.37]. По мнению Г.К.Шкляева, удмурты заимствовали у русских матицу *му-мыкор* (мать-бревно); окна (*уконо*) и усовершенствованную хлебопечкарную печь [158, с.113]. Под влиянием русской домостроительной техники произошло поднятие пола над уровнем земли и образование подполья – *гулбеч*, как это считает Е.Э. Бломквист [20, с.448]. Хотя сами деревянные полы на переводинах известны уже в жилищах чепецкой культуры [158, с.101]. Под русским влиянием появились также полати.

Указывая на заимствования удмуртами и другими финно-угорскими народами некоторых элементов и приемов из русской домостроительной традиции, нельзя не отметить и то, что она сама формировалась под непосредственным финно-угорским влиянием. Интересно отметить, что мурома и меря, как показывает Е.И.Горюнова, в XI в., т.е. ко времени прихода на их земли славян, уже строили наземные бревенчатые дома, в то время как сами славяне, по традиции, селились в полуземляночных жилищах [43, с.143]. По мнению исследователей, северно-русский тип жилища сложился под влиянием финно-угорской традиции возведения наземных срубных построек [115, с.135; 158, с.103]. Как показывают археологические материалы, наземное срубное жилище – прообраз северно-русского типа жилища – появляется у восточных славян в первой половине X в. в новгородско-псковском районе их обитания [106, с.117]. Именно в этом регионе в то время начинаются контакты восточных славян с финно-уграми, у которых уже существовали наземные срубные жилища. Начиная со второй половины X в., данный тип жилища у восточных славян начинает продвигаться к югу, занимая первоначально всю лесную зону, далее – лесостепь [106, с.123,129]. С XIII в. наземное срубное жилище у русских становится господствующим [105, с.242]. Финно-угорское влияние прослеживается, по мнению исследователей, в расположении печи в русском жилище. Если вплоть до X в. в восточнославянском жилище печь всегда ставилась в заднем от входа углу, устьем в сторону входа, то, начиная с X – XI вв. печь начинают ставить рядом со входом, обращая устье также к входу [106, с.126]. У финно-угорских народов очаг, а в дальнейшем и печь (корме мокши), всегда располагались у входа [98, с.48–49]. Таким образом, можно сказать, что финно-угры оказали непосредственное влияние на становление восточнославянской, точнее русской, избы –

наземного срубного жилища. В дальнейшем изба, в свою очередь, оказывает влияние на финно-угорское жилище.

Восстановить облик первоначальных, не подвергшихся русскому влиянию *корка*, очень трудно, так как нет пока на этот счет ни археологических, ни этнографических материалов. Очень интересными в этом плане представляются данные об особенностях старых курных карельских изб, приводимые В.П. Орфинским, и, которые, как он считает, были ранее характерны также для других финно-угорских народов. В черных избах карел печь располагалась у входа, устьем к боковой стене или к входу; для выхода дыма устраивался потолочный дымоход, в то время как в русских курных избах Карелии печь была ориентирована устьем к фасадной стене и устраивался стенной дымоход. По его мнению, особенности карельских курных изб обусловлены тем, что первоначально срубное жилище карел, также и других финно-угорских народов, не имело окон, и, поэтому, дым мог удаляться только через дверь и отверстие в крыше [92, с.28–29]. У русских же дым из избы удалялся через среднее волоковое окно на фасадной стене, приподнятое несколько выше боковых, поэтому устье печи стали обращать в сторону окон, т.е. к фасадной стене [92, с.30; 105, с.237]. А.О. Хейкель также считал, что у западных финнов, в отличие от восточных, сохранился более древний обычай обращать устье печи к двери [По: 134, № 2, с.81].

К XVIII в., как отмечалось, уже осуществлялась трансформация *корка* под влиянием русской избы и в таком виде она представляла собой основную форму жилища удмуртов до середины XIX в., когда появились белые избы [61, с.51; 100, с.78; 65, с.21]. В начале XIX в. Н.С.Попов об удмуртах Пермской губернии писал, что «избы у них черные, подобные русским, либо черемисским ...» [103, с.47], а в середине того же столетия, касаясь уже удмуртов Оренбургской губернии, В.М.Черемшанский отмечал, что «избы преимущественно черные ...» [143, с.195]. Курные избы окончательно заменяются белыми в конце XIX – начале XX в.

Основными типами жилища у закамских удмуртов в XIX в. являлись двухкамерные (изба-сени) – *ньыль сэрго корка*, и трехкамерные (изба-сени-изба) – *парен корка*, *кык ёзьем корка*, *ваче корка*. Основу двухкамерного дома составляло жилое четырехстенное помещение, к которому пристраивались сени (*корказь*). Считается, что сени появились у удмуртов, также и у других народов Поволжья, относительно недавно, в XVIII в., до этого и даже еще в середине и



конце XVIII в. их жилища представляли собой однокамерные постройки [38, с.7]. Но, с другой стороны, как показывают археологические и этнографические данные, пристройки типа сеней были характерны для удмуртов с глубокой древности [145, с.98; 46, с.59; 114, с.150]. Сени у закамских удмуртов выполнялись из досок или бревен. Иногда нижнюю часть стен сеней (до уровня пола) возводили из сруба, а верхнюю сколачивали из досок. Пространство под полом в сенях (*выжул*) использовалось как хранилище различной утвари и инструментов. Туда вела специальная дверца с наружной стороны. В сенях имелась также огороженная досками кладовка (*чылан*). В четырехстенке сени обычно пристраивались сзади, и подводились под одну крышу с срубом. В большинстве случаев вход в сени оформлялся в виде крытого крыльца с лестницей (*баскич*) (рис. 8). Иногда лестницы оборудовывались внутри сеней. В этом случае пол сеней был ниже пола в жилом помещении. Интересная особенность в устройстве сеней наблюдается у удмуртов д.Канлы Кушнареновского района. Некоторые из их домов имеют глухие бревенчатые сени с одним-двумя маленькими оконцами. Они строятся впереди дома и обращаются к улице.

Трехкамерное жилище состояло из двух жилых помещений, соединенных сенями. Бытование подобных жилищ у народов Поволжья К.И. Козлова связывает с длительным существованием в этом регионе больших патриархальных семей [61, с.59]. Первоначально оба помещения служили жильем, но к концу XIX в. с распадом больших семей, одна из половин получает функцию парадного, чистого жилища, где размещали гостей (*кыно пыртон корка*). В этом помещении могли также устанавливать ткацкий станок. Другая половина служила жилищем семьи. Хотя в обеих половинах продолжали возводить печи, зимой топили только ту половину, где проживала семья. Иногда в парадной половине печь вообще не ставили. По описанию Н.И.Тезякова, «дом вотяка средней зажиточности делится на две половины с сенями посередине. Одна половина чаще светлая, чистая, часто без печи и редко служит жилым помещением, скорее складом» [Цит. по: 140, с.334]. В конце XIX – начале XX в. трехкамерные дома сохранились только у зажиточных удмуртов, основным типом становятся двухкамерные жилища. В это же время закамские удмурты начинают строить дома пятистенки (*куать сэрго корка*), которые со второй половины XX в. становятся основным типом жилища. В пятистенных

домах сени строились сбоку и крылись отдельной односкатной крышей.

Как отмечают информаторы, у богатых удмуртов встречались двухэтажные дома (*улісьо-вылісьо корка*), которые в плане повторяли трехкамерный дом. Иногда нижний этаж отводили под торговое заведение (*лавка*).

По сведениям исследователей XIX в., планировка жилища закамских удмуртов повторяла таковую у башкир и татар. И.Н.Смирнов писал, что «мы проводили ... сравнение в Бирском уезде между башкирскими и вотяцкими избами и не нашли в вотской избе ни одной характерной черты; она точная копия избы башкирской» [117, с.90]. Н.И.Тезяков также отмечал, что «жилище вотяка не отличается от башкирского» [Цит. по: 140, с.333]. Говорить о заимствовании планировочного типа жилища закамских удмуртов у татар и башкир вряд ли можно. Скорее всего, можно говорить, что тип планировки, который в литературе именуется татарским или башкирским, является плодом многовекового взаимовлияния тюркских и финно-угорских народов. Одним из основных элементов этой планировки являются нары, которые были характерны для жилища многих тюркских народов. Считается, что нары в удмуртских домах являются тюркским заимствованием [17, с.133]. Но анализ археологических и этнографических материалов показывает, что нары были характерны для древнеудмуртских жилищ еще до постоянных контактов предков удмуртов с тюрками. Они были непременным атрибутом уже в жилищах поломской культуры [114, с.151; 145, с.102]. На наличие в прошлом архаичных, обшитых деревом земляных нар в удмуртских *куала* указывал Н.И.Воробьев [38, с.14]. Вряд ли нары в *куале* являются заимствованием. Печи с вмазанным котлом, которые также считаются прямым тюркским заимствованием [160, с.226], таковыми по сути дела, скорее всего, и являются. Тут необходимо отметить, что финно-угорские народы сами также оказали значительное влияние на приемы и традиции домостроительства тюркских народов Поволжья и Приуралья.

Рассмотрим процесс развития планировки жилища у закамских удмуртов. В 70-е гг. XVIII в. П.С.Паллас писал, что «внутри их [домов – *Р.С.*] поделаны широкие нары для спанья, и татарские печи» [96, Т.3, ч.2, с.33]. В середине XIX в. В.М.Черемшанский отмечал, что по одну сторону от дверей находится печь, по другую – маленькие нары для спанья, над ними – полати. Вдоль передней стены им тоже

отмечаются нары, но иногда, как он пишет, «вместо их делаются просто лавки». В переднем углу стоял стол [143, с.195–196]. По словам Н.И. Тезякова, в конце XIX в. значительную часть избы занимали нары, которые «делаются во всю длину избы на высоте 10 – 11 вершков от полу и длиною 1,5 – 1 3/4 аршина». «Снаружи печи перед топкою обязательно находится большой котел для приготовления пищи», – отмечает он. [Цит. по: 140, с.333]. Также и И.Н.Смирнов отмечает, что «у стены против входа широкие чистые нары» [117, с.90]. Традиционная обстановка удмуртского дома с «большими» нарами и полатами сохранялась еще в 20-е гг. прошлого столетия [2, с.118]. Эти, а также сведения информаторов позволяют представить традиционную планировку жилища закамских удмуртов. По левую или правую сторону от входа находилась духовая хлебопекарная печь (*гур*), устьем обращенная к передней стене. К этой печи со стороны боковой стены пристраивался очаг с вмазанным котлом (*учог*). По другую сторону от входа находились небольшие нары (*пыранпал зус*) или же лавка. Вдоль всей передней стены были устроены нары (*базын зус*). В поздних вариациях нары сохранились только в переднем углу и женской половине. Вдоль стены между этими нарами шла лавка (*бузус*). Небольшая лавка устанавливалась также около боковой стены печи (*уша*). В углу по диагонали от печи стояли стол (*жӧк*) и стулья (*пукон*). Пространство между печью и боковой стеной выше уровня печи над входом занимали полати (*сэндра*).

Изба визуально делилась на несколько частей. Угол по диагонали от печи – *тӧро шор*, *тӧро сэрег*, считался наиболее почетным местом в избе. Рядом с нарами туда ставили стол. Часть избы, примыкающая к этому углу являлась чистой, «светской» половиной. От нее отделялась занавеской (*катанчи*) женская половина (*кышно пал*) – пространство между печью и передней стеной. Для подвешивания занавески под потолком от печи до передней стены протягивали жердь – *сюры*. Часть избы под полатами называлась *корка пырантӥ/пыран пал* ‘прихожая’. Проход между печью и боковой стеной иногда называли *гулбечпран*, ‘вход в подполье’. Вероятно, там раньше размещали люк в подполье, как это было, например, у коми-пермяков [162, с.69]. В трехкамерных жилищах обе их жилые половины в планировке повторяли друг друга. Как видно из сказанного, у закамских удмуртов был принят среднерусский (по этнографической классификации) тип внутренней планировки жилища, но с некоторыми особенностями, не характерными для него, а именно: широкие

нары вдоль передней стены и наличие сбоку от печи очага с вмазанным котлом. Подобная планировка четырехстенных жилищ в основных своих чертах сохранилась до наших дней. Печь устьем обращается к лицевой стене, стол стоит в переднем углу. Место нар заняли диваны и кровати, место лавок – скамейки (рис. 9, 10).

Иная планировка наблюдалась в пятистенных домах. Закамские удмурты строили пятистенки с совмещенной для обеих половин печью. Устье печи находилось в меньшей половине пятистенка (*покчи лал*), т.е. она стала выполнять функции женской половины. Большая, дальняя от входа часть играла роль чистой половины избы. Сохранялась роль переднего угла, хотя печь была обращена устьем в противоположную сторону. Подобная планировка пятистенков широко распространена среди закамских удмуртов в настоящее время (рис. 11). Она характерна также для северо-западных башкир и приуральских татар – непосредственных соседей закамских удмуртов [58, с.72,82; 154, с.157; 39, с.128].

Как уже указывалось, в первоначальных жилищах типа «изба» у удмуртов, скорее всего, не было окон и, что они появились под русским влиянием. В курных избах закамских удмуртов, по свидетельству В.М. Черемшанского, было по 2 – 3 окна, из которых 1 – 2 были волоковыми [143, с.195]. По словам информаторов, до появления стекла в окна вставляли бычий пузырь или пленку от брюшины (*карнык*), которые при открывании двери трещали. В избах конца XIX – начала XX в. на фасадных стенах прорубалось по два косячатых окна, на боковых – по две-три. В старинной избе из д. Ташкичи окна первоначально были волоковыми и покрытыми пленкой от брюшины. Позднее на ее фасадной стене прорубили два косячатых окна, а на боковой – три. В сенях с бревенчатыми стенами также прорубали по одному-два волоковых окна. Некоторые окна имели специальные названия. Например, окно на фасадной стене, расположенное рядом с передним углом, называлось «*тӧро шор укну*».

Центральное место в планировочной структуре жилища закамских удмуртов занимала духовая печь, к которой сбоку пристраивали еще очаг со вмазанным котлом. Подобное устройство печи было характерно для южных удмуртов, тогда как у северных – налево или направо от устья устраивался очаг с подвешенным котлом [131, с.111; 160, с.226]. Однако, если верить В.М. Черемшанскому, то и у исследуемой группы удмуртов встречались очаги с подвешиваемыми котлами [143, с.195]. У закамских удмуртов печь использовалась только

для выпечки хлеба, остальная пища приготавливалась в котле. Курные печи в их жилищах начали меняться на печи с топкой по белому в середине XIX в. Этот процесс окончательно завершился только к концу XIX – началу XX в. Курные печи сбивались целиком из глины. Первые белые печи, по словам информаторов, также целиком были сбиты из глины. Для возведения такой печи делали опечек (*козоно*) – ящик из толстых досок или расколотых бревен, который заполняли глиной и утрамбовывали. Опечек утверждали на переводах, которые к тому же еще и подпирали по углам печи стойками. На полученное основание устанавливали деревянный каркас для свода печи, который обкладывали глиной. При топке печи этот каркас выгорал. Позднее верхнюю часть печи стали класть из сырцового кирпича. На чердаке выкладывали дымоход из камня (*муръё, мурлё*), т.к. считалось, что дожди могут разесть его, если он сделан из сырцового кирпича или глины. В старину заслонку также устанавливали на чердаке в дымоходе. На шестке печи рядом с устьем с боковой стороны выкладывали из сырцового кирпича или сбивали из глины дополнительный очаг (*учог*), над которым вмазывали котел (*пурты*). В настоящее время закамские удмурты кладут печи из фабричного кирпича. Традиционным остается и *учог* со вмазанным котлом. Кроме него к печи пристраивается еще один дополнительный очаг – *плита*. В эти плиты монтируются котлы водяного отопления. Хотя типологически современные печи у разных групп закамских удмуртов одинаковы, но в их устройстве и форме наблюдаются некоторые локальные особенности. Например, в печах янаульских удмуртов, кроме основного подпечка, устроенного под шестком, имеется еще один дополнительный подпечек под *учог* перед устьем плиты. У других групп закамских удмуртов устье плиты устраивается прямо под *учог*, без подпечка (рис. 12, 13).

Закамские удмурты жилища отапливали преимущественно дровами. В безлесных местах топили также соломой и кизяком (*сэмэнкыед*).

Жилище закамских удмуртов изнутри богато декорировалось текстильными изделиями. Особое место в интерьере занимал занавес (*катанчи*), отделявший пространство перед печью – женскую половину (*кышно пал*) от остальной части избы [59, с.23]. Чисто декоративные функции имели длинные широкие надоконные полотенца (*чалма*) с узорными концами. Такие полотенца могли развешивать по отдельности над каждым окном по передней стене или же –

одно длинное над всеми. Чисто декоративные функции выполняли и ламбрекены (*кашага*) – узкие занавески, подвешиваемые под потолком по стенам и над печью, а также под брусьями полатей [117, с.90]. На стол настилали узорные скатерти (*жökkышет*). Все эти элементы интерьера, выполненные в технике узорного ткачества в ярких цветах, также дополнительно орнаментированные вышивкой, создавали своеобразный колорит закамскоудмуртского дома [60, с.14–20].

Основу меблировки дома до знакомства с фабричной мебелью, составляли нары, лавки, стол и стулья. Нары (*бадзын зүс*) занимали всю переднюю стену избы; позднее их стали делать только в переднем углу и женской половине. Нары покрывали войлоком и цветными узорными покрывалами. На них в углу, напротив переднего, стоял сундук, на который днем сверху складывали подушки и покрывали цветным покрывалом [143, с.195; 117, с.90; 60, с.16]. Как видно, данный элемент интерьера аналогичен башкирскому *урын* (сундук со сложенными на нем постельными принадлежностями) [154, с.166; 167, с.74], и, скорее всего, является заимствованием. Если башкиры на нарах ели, спали, принимали гостей, совершали молитвы, то удмурты на них только спали и иногда использовали их в хозяйственных целях, например, валяли войлок [44, с.137]. Пространство под нарами (*зыжол*) служило для складывания различной домашней утвари. В переднем углу рядом с нарами стояли стол (*жөк*) и стулья (*пукон*). Как указывал В.М.Черемшанский, на столе у оренбургских удмуртов всегда лежал каравай хлеба и деревянный жбан с квасом [143, с.196]. С конца XIX в. в быт закамских удмуртов начала входить кустарная мебель, изготовленная по заводскому образцу – шкафы, кровати. В настоящее время широко используется фабричная мебель. На горизонтальные жерди, установленные под потолком по боковой стене, а также перед печью (*сюры*) вешали одежду, полотенца и т.д. Первоначально окна не занавешивались, позднее начали использовать маленькие занавески для окон (*фэрдэ*). Как отмечает И.Н.Смирнов, окна у удмуртов были заставлены горшками с цветами, а именно бальзаминами и базиликами [117, с.90]. В интерьере жилища крещеных удмуртов региона (деревни Князь-Елга, Вотский Менеуз и Купченеево) особое место занимала божница в переднем углу (*оброс*) [192; 194].

Санитарно-гигиенические условия во многих жилищах были неблагоприятные. По свидетельству В.М.Черемшанского, «жилища вотяков служат зимою приютом и для домашних животных, – ма-

ленькие ягнята, козлята и телята, до известного времени, обыкновенно держатся в жилых избах, где получают свойственный им корм» [143, с.195], что было характерно для всех народов региона.

Украшению жилища с наружной стороны закамские удмурты уделяли мало внимания. Основным элементом внешней отделки дома были наличники (*укно шал*), которые украшались резьбой. Техника и мотивы резьбы были схожими с таковыми у соседних народов. Позднее начали применять также раскраску оконных наличников. В современных домах очень часто применяется фигурная обшивка и раскраска стен дома (рис. 14). В жилищах удмуртов д. Канлы Кушнареновского района на окна навешивают ставни (*укно капкась*). Кроме утилитарных, они выполняют функцию своеобразных украшений жилища канлинцев. Для остальных подгрупп закамских удмуртов ставни не характерны.

Таким образом, жилище закамских удмуртов развивалось в тесном контакте с соседними народами. Определенное влияние оказало тюркское население. Но необходимо отметить, что основные характеристики конструкции и планировки жилища сложились у закамских удмуртов еще до переселения.

### **3. Хозяйственные постройки**

Наряду с жилыми постройками, обязательной составной частью усадеб закамских удмуртов являлись различные клетки и амбары, сараи, помещения для скота, бани. В некоторых случаях в состав усадебного комплекса входила также *куала*. На задворках усадеб за огородами располагались овины и гумна.

В конце XIX – начале XX в. помимо собственно жилых построек – *корка* в качестве жилища в летний период использовались клетки (*кенос*). Как отмечал в середине XIX в. В.М. Черемшанский «зимой вотяки живут в избах, а летом большею частью во дворе – по “анбарушкам” [143, с.195]. В клетях обычно ночевала молодежь или молодые пары [54, с.41–42]. Использование клетей в качестве летнего жилища было вообще характерно для всех групп удмуртов [100, с.83], также для марийцев и чувашей [61, с.54], они использовались также финнами [159, с.347] и эстонцами [126, с.131]. У русских же клеть, раньше, очевидно, выполнявшая также функцию летнего жилища, с XV в. превращается в чисто хозяйственную постройку [20, с.21].

Вместе с тем она служила хранилищем для зерна, муки, одежды и различной утвари. По функциональному назначению различались хозяйственные (*зўкенос, пизькенос*) и жилые (*кёлан кенос, тёдь кенос*) клетки. Подобное же мы наблюдаем у южных удмуртов, у которых были клетки для хранения зерна (*юкенос*) и жилые клетки (*кёлан кенос*) [100, с.83]. В зависимости от зажиточности хозяев в усадьбе могло стоять несколько хозяйственных и жилых клеток или же одна постройка могла выполнять функции, как жилой, так и хозяйственной клетки. В этом случае в одной половине располагалась жилая часть, другая была занята ларями для хранения зерна и муки.

У закамских удмуртов клетки представляли собой одноэтажные срубные сооружения с двускатной, обычно тесовой крышей на самцах. Вход устраивался в одной из широких стен, окон не было. Полы настилались на второй–третий венец, имелся также потолок. Клетки были невысокими, количество венцов в срубе варьировалось от 8–9 до 10–11. В зависимости от некоторых конструктивных особенностей, можно выделить два типа *кеносов*. Постройки первого типа имели с входной стороны навес, который образовывался свесом крыши, и дощатый тамбур перед входом, настилаемый на выступающие вперед на 0,5–1 м концы нижних боковых венцов. Под навесом крыши с входной стороны укрепляли перекладину из жерди (*сюры*). *Кеносы* второго типа таких конструктивных деталей не имели (рис. 15, 16). По словам информаторов, раньше встречались также клетки на небольших сваях по углам. Как отмечает Н.С.Попов, удмурты Пермской губернии измолоченный хлеб «хранят в анбарах, построенных на столбах с навесами, как и черемиса, дабы не могли войти в них мыши» [103, с.47]. К настоящему времени подобные постройки не сохранились. Характерные для удмуртов Удмуртской Республики двухэтажные *кеносы* среди закамских удмуртов также не встречались.

В хозяйственных *кеносах* вдоль боковых стен из досок устраивались сусеки и лари для хранения зерна, там же располагались деревянные кадки (*вышки*), где хранились мука и крупы, а также большие и маленькие лотки (*дуско, сюлыс*). Сверху свисали крюки для подвешивания различных продуктов (рис. 17). В жилых *кеносах* устраивались нары (*зўс*), или же туда ставили деревянную кровать. Иногда для освещения прорубали небольшое оконце. Для подвешивания одежды устанавливали перекладины (*сюры*).



В настоящее время *кеносы* выполняют только хозяйственные функции. Функцию летнего жилища они утратили, и в этом качестве служат веранды – дощатые пристройки к зданиям жилых домов. Как указывала Е.Э.Бломквист, в конструкции клетей и амбаров сохраняются многие архаичные архитектурные элементы и детали [20, с.312]. Так, например, в конструкции *кеносов* сохранилась архаичная техника возведения крыш на самцах. Но тут необходимо отметить, что этот архаизм в конструкции сохраняется теперь только в единичных зданиях старых *кеносов*, построенных в конце XIX – первой половине XX в. В настоящее время *кеносы* возводят со стропильными крышами, без навесов, иногда они объединяются под одной крышей с другими хозяйственными службами.

*Кеносы*, наряду с *куала*, являются одним из древнейших компонентов удмуртской усадьбы: остатки клетей обнаружены на памятниках полемской и чепецкой культур [158, с.104]. Вероятно, уже тогда они использовались и в качестве жилища: в ряде полемских построек – предполагаемых клетей, кроме хозяйственных ям, обнаружены столбовые конструкции, служившие, видимо, опорой для нар [114, с.154]. По мнению Г.К. Шкляева, первоначальной функцией *кеноса*, а также аналогичных построек других финно-угорских народов было хранение пушнины. Он считает, что *кенос* возник значительно раньше, чем появилась необходимость в хранении большого количества продуктов земледелия, кроме того, для их хранения древние удмурты использовали хозяйственные ямы внутри жилищ [158, с.105].

Типологически близкими постройками к клетям – *кеносам* являются амбары (*амбар*, *зёг амбар*). Обычно они имелись только в зажиточных хозяйствах. Амбары имели такую же конструкцию, как и *кеносы* второго типа, без свеса крыши и тамбура перед входом, но, как правило, больших размеров, а также не имели пола и потолка. В отличие от *кеносов*, у которых были одностворчатые двери, у амбаров они были двустворчатыми. Внутри амбаров были поделаны большие лари для хранения зерна.

В усадьбе закамских удмуртов имелись и другие постройки, которые служили в качестве хранилища для продуктов питания и орудий труда. Для хранения орудий земледелия, конской сбруи и упряжи использовались навесы или специальные сараи (*лапас*, *кёс лапас*, *тырйськон лапас*, *урбоамбар*). По словам информаторов, в некоторых зажиточных хозяйствах имелись даже специальные сараи

для хранения парадной конской упряжи и сбруи. Дрова также хранили в специальных сараях – *пулапас*.

Для хранения летом портящихся продуктов устраивали погреб-ба-ледники (*Зьгу*), которые представляли собой ямы с впущенными в них срубамии. Сверху также ставили небольшой сруб с односкатной крышей или делали двускатные или конические шалаши из жердей и досок. Благодаря тому, что стены и дно ледников облицовывали плитами льда и закидывали снег, которые не таяли и летом, там можно было хранить скоропортящиеся продукты. В таких же погребах, но только без снега и льда, хранили и овощи, в частности картофель (*Зьралма/алма гу*).

Другой комплекс построек усадьбы составляли помещения для скота – хлева (*гид*) и конюшни (*валамбар, валгид*), а также загоны (*кыргид*) (рис. 18). Их количество и размеры определялись зажиточностью хозяев усадеб. Животноводческие постройки обычно стремились возводить в задней части двора, за ними располагали загоны. У зажиточных хозяев хлева были разделены на отдельные помещения для каждого вида скота, а также у них имелись массивные конюшни. Они объединялись под одной крышей, соединенные навесами и сараями. В таких хозяйствах имелись также теплые помещения (*коргид*), где зимовали коровы и телята. Овец зимой содержали в холодных хлевах, так как считали, что в тепле у них портится шерсть. Бедняки довольствовались небольшими хлевами, где вместе содержались все виды скота.

Помещения для скота изнутри почти не оборудовались. Корм клали прямо на пол; ясли-кормушки стали появляться только в 20–30-х гг. XX в. [2, с.118]. Для кур устраивались специальные насесты из жердей.

Состоятельные удмурты хлева и конюшни строили из бревен, причем наиболее тщательно, с укладкой мха, поднимали стены теплых помещений. В них также тщательно укладывали потолок на матицу и полы на переводины, врубленные на первый–второй венец или уложенные прямо на землю. При возведении стен могла применяться как срубная, так и пазовая техника. Бедные слои населения строили хлева из двойного ивового или черемухового плетня. Получающийся промежуток забутовывали прогнившей соломой или сухим навозом. Крыли животноводческие помещения в большинстве случаев соломой, изредка использовали камыш и кору липы. Неко-

торые зажиточные удмурты покрывали крышу конюшен и хлевов тесом. Применялась двускатная конструкция крыш.

Загоны использовались для летнего содержания скота. Они представляли собой огороженные участки двора, обычно за хлевами. У некоторых они крылись односкатной соломенной крышей опирающейся на столбы.

Позади усадьбы за огородами или чуть отступив от них, располагались гумна (*итым, иншыр*). В некоторых деревнях гумна имелись в каждом хозяйстве; в других – одним гумном пользовались десяток дворов; в третьих – их имели только зажиточные хозяева. У бедняков гумна представляли собой обыкновенные утрамбованные огороженные площадки, иногда они молотьбу производили прямо во дворе и не пользовались гумном. У состоятельных семей встречались крытые гумна (*обинь лапас*). Двускатную соломенную крышу, которая почти доходила до земли, устанавливали на четырех или более опорных столбах. Вокруг гумен располагались скирды хлеба (*кабан*). Гумно с большим количеством скирд было признаком богатства, поэтому в своих молитвах закамские удмурты просили у Бога, чтобы «гумно было полно хлеба, чтобы вокруг него находилось двенадцать старых, необмолоченных скирд хлеба, верх которых бы уже порос ивой и лебедой» (перевод наш. – *Р.С.*) [177, s.112].

Просушка снопов в овинах для закамских удмуртов не являлась обязательным элементом обработки земледельческой продукции. Они предпочитали молотить снопы в сыром виде и просушивать обмолоченный хлеб на солнце или в бане. Но все же среди закамских удмуртов овины (*обинь*) встречались. Были распространены овины двух типов: срубные и овины-шиши. Последние имели очень древнее происхождение и были широко распространены у народов Поволжья [61, с.31]. Они имели очень примитивную форму: над ямой-топкой ставили обыкновенный конический шалаш из жердей. Срубные овины у закамских удмуртов встречались редко и, скорее всего, были заимствованы от русских.

Еще одной обязательной и традиционной постройкой для закамских удмуртов является баня (*миньчо*) (рис. 19, 20). Баня могла входить в состав усадебного комплекса или же находиться вне ее пределов. Некоторые информаторы отмечают, что раньше бани стояли на берегу речек или других водоемов, так, например, в д.Канлы Кушнареновского района на берегу озера стояли 2–3 ряда бань. Позднее их начали строить в огородах, а затем они уже переместились на тер-

риторию дворов. То, что бани строили первоначально на берегу водоемов, далее в огородах, они объясняют мерами противопожарной безопасности. Другие информаторы отмечают, что у водоемов были расположены только бани, топившиеся летом и которыми пользовались коллективно; частные же бани были расположены во дворах, чуть в отдалении от других надворных построек или же в огородах. Эти бани топили только зимой. Баня имелась не в каждом хозяйстве, обычно одной баней пользовались родственники и соседи.

Баня закамских удмуртов представляла собой небольшую срубную постройку с двускатной или четырехскатной тесовой, корьевой или соломенной крышей. С торца сруба выпускались на определенную длину два верхних и два нижних бревна, которые служили опорой для устройства дощатого, плетневого или корьевого предбанника (*минчоазь, минчазь*). Предбанник и сама баня подводились под одну крышу. Некоторые информаторы отмечают бытование в прошлом в некоторых деревнях бань-землянок. Внутри находилась печь-каменка, на которую насыпалась галька, и ставился котел с водой. Печь-каменка (*миньчо гур*) располагалась обычно у входа и устьем обращалась к боковой стене или же она находилась у дальней стены и была обращена устьем к двери. За печью-каменкой находился полук (*лапча*) – помост для парения. По стенам располагались лавки (*зус*) (рис. 21).

Среди закамских удмуртов в конце XIX – начале XX в. были распространены только черные бани (*сьод миньчо*). Дым выходил через дверь или же в специальную небольшую отдушину (*жопы*), которую при необходимости затыкали тряпкой. На крыше устанавливалась вытяжная труба – дымник, сколоченный из досок. Для освещения бани прорубали небольшое оконце (*миньчо укно*). Черные бани у закамских удмуртов сменяются на белые (*тёдь миньчо*) со второй половины XX в., хотя отдельные черные бани сохраняются и по сей день.

Основное назначение бани – париться веником и мыться. Как писал один из авторов в 20-х гг. XX в., «топят ее в неделю раза два – три. В бане он [ т.е. удмурт – *Р.С.*] больше парится, чем моется» [148, с.63]. Как отметила Е.Э. Бломквист, то обстоятельство, что баня используется не столько для мытья, сколько для того, чтобы париться, является показателем древности «культуры бани» у народа; в то время как у тех народов, которые восприняли ее недавно – баня используется в основном для мытья [20, с.346].

Кроме основной функции, баня выполняла еще ряд других. Например, в ней сушили обмолоченный хлеб, который для этого ссыпали в большие деревянные лотки (*клаша*) и помещали наверх на перекладины (*сюры*). Некоторые процедуры народной медицины также выполнялись в бане. Кроме того, зимой, натопленная баня, после того как хозяева в ней попарились, становилась местом для сбора на посиделки деревенских девушек и парней [148, с.66].

Другой хозяйственно-бытовой постройкой являлся туалет (*педло ветлон инты*), представлявший собой небольшую дощатую постройку, располагавшуюся обычно в задней части двора. Интересно отметить, что у некоторых групп удмуртов туалет устраивался «в виде примыкающего к сеним и выходящего во двор или на улицу отдельного сруба на высоких столбах опорах» [160, с.224].

Для водоснабжения во многих усадьбах рыли колодцы (*гыдзём*). Имелись также коллективные колодцы, расположенные на улице. Для устройства колодца в колодезную яму впускали маленький сруб, рубленный в лапу (*гыдзём бугро*). Такой же сруб устанавливали над ямой на поверхности земли. Для закамских удмуртов были характерны колодцы с журавлем (*сетма гыдзём*). В настоящее время имеют распространение также колодцы с воротом.

В некоторых усадьбах закамских удмуртов в конце XIX – начале XX в. имелись специальные родовые святилища *куала* – бревенчатые сооружения с двускатной самцовой крышей, без пола, потолка и окон. Внутри них в центре или ближе к двери устраивали каменный очаг. У некоторых групп удмуртов такие постройки имелись в каждой усадьбе, но, в отличие от закамских удмуртов, у них они являлись семейными святилищами – *Покчи куала*. В прошлом семейные *куала* существовали и у закамских удмуртов, о чем свидетельствуют данные Н.П.Рычкова [110, с.160]. К настоящему времени у закамских удмуртов сохранились лишь единичные родовые *куала*. Постройки типа *куалы* являются очень архаичными и встречаются у целого ряда финно-угорских и тюркских народов Среднего Поволжья и Южного Урала: *кудо* у марийцев [115, с.129], *лась* у чувашей [52, с.203; 99, с.19], *бурама* у башкир [153, с.66].

На состав хозяйственных построек, их количество и размеры, оказали и оказывают влияние социально-экономические процессы. Сильнейшее воздействие в этом плане оказали процессы коллекти-

визации в конце 30-х гг. XX в. Ряд построек хозяйственного назначения сильно сократились в размерах, другие – совершенно исчезли. Первое касается, например, хлебов, когда отпала необходимость возводить крупные сооружения для скота в связи с передачей частного скота колхозам. Совершенно исчезли конюшни, амбары, овины и гумна. Исчезновение овинов и гумен объясняется, кроме того, началом механизации процессов обработки зерна. Если в 30-е гг. произошло резкое сокращение количества и размеров построек для скота, то в настоящее время наблюдается обратное явление, что, естественно, связано с происходящими экономическими преобразованиями. Новые помещения строятся крупных размеров, нетрадиционных форм, рассчитанные на содержание большого количества скота.

На состав построек повлияли и общие процессы улучшения быта и благосостояния населения. Так, например, исчезновение ледников объясняется появлением холодильников; появление гаражей – приобретением автомобилей и т.д.

#### 4. Планировка усадеб

В конце XIX – начале XX в. усадьбы закамских удмуртов (*Зырт, Зыртгер*) функционально делились на три части: двор (*азбар, гидкуа, гидкуазь котыр, каралты*); огород (*бакча*); гумно (*итым, иншыр*). Двор занимал довольно значительную часть усадьбы. Так, по данным статистики конца XIX в., в Бирском уезде у удмуртов под двором было занято в среднем 51,8 % усадьбы, в то время как у русских этого уезда – лишь 38 %. (Для сравнения: у марийцев – 50,1 %; у татар – 58, 1 %; у башкир – 61,1 %) [По: 115, с.123]. Информаторы также отмечают, что дворы занимали значительную часть усадьбы, в то время как под огородами была занята лишь незначительная ее часть. В них сажали репу (*шартчы*), брюкву (*калига*), капусту (*кубыста*), морковь (*кешыр*) и картофель (*зыралма, алма, булгы, гыльба*). Огороды обносились изгородью из жердей. За ними располагались гумна. Они представляли собой огороженные изгородью участки земли. Если планировочная структура поселения не позволяла размещать гумна за огородами, то их ставили в каком-нибудь свободном участке за деревней.

У удмуртов, ныне проживающих в Удмуртской Республике, преобладал вятский подтип среднерусской планировки усадьбы: поко-

еобразная связь с выступающими к улице избой, с одной стороны, и клетью – с другой. Полностью замкнутые дворы имели только зажиточные крестьяне, у менее обеспеченных – строения располагались в один или два ряда или имели Г-образную связь. Сохранялась также рассеянная планировка усадеб [131, с.114–116; 138, с.141].

У закамских удмуртов преобладала рассеянная планировка усадьбы, которая явилась отголоском бесплановой, беспорядочной застройки поселений в прошлом. В конце XVIII в. П.С.Паллас писал, что «дома их разсеяны, без дворов» [96, с.33]. В середине XIX в. В.М.Черемшанский отмечал, что «надворные строения у вотяков состоят из анбарушек, в которых хранится хлеб и другие домашние пожитки, холодных для скота хлевов и т.п. – все это, впрочем, разбросано на дворе без всякой симметрии, у многих же нет и загороженных дворов» [143, с.195]. Несмотря на перепланировку деревень, к концу XIX в. у закамских удмуртов все же сохранилась рассеянная застройка усадьбы, хотя она сама приняла правильные геометрические очертания (четырёхугольник). Жилая изба располагалась в одном из примыкающих к улице углов двора. Обычно торцовой стороной ее обращали к улице, хотя было распространено и обращение домов к улице боковой стеной. В случае, если жилище было трехкамерным, то жилую ее половину обращали торцом к улице, парадную – во двор [88, с.90]. В д. Канлы встречались избы, обращенные к улице глухой стеной бревенчатых сеней, с 1–2 волоковыми оконцами (рис. 22). Хозяйственные постройки отделялись от улицы, иногда же клетки могли ставить по другую сторону от избы, обращая торцом к улице. Поближе к избе устраивали погреб. В некоторых деревнях Татышлинского района погреба для хранения овощей сооружали в отдалении от построек усадьбы – в конце огорода. Хлева и конюшни были отдалены от избы и стояли в задней части двора. Перед скотными помещениями или же за ними устраивали загоны. В глубине двора помещался также колодец. Как отмечают все информаторы, бани были отделены от других надворных построек, они могли стоять также в огородах. Объясняют они это противопожарными мерами.

Беспорядочная или рассеянная планировка усадеб была характерна раньше и для других народов региона, в частности для северо-западных башкир [154, с.204]; восточных марийцев [115, с.123]; приуральских чувашей [99, с.19], заволжской мордвы [168, с.50–51], а

также русских [24, с.225; 25, с.114]. Как отмечает Г.А.Сепеев, несмотря на разбросанность и беспорядочность расположения хозяйственных и бытовых построек, в планировке двора восточных марийцев можно увидеть, что помещения для скота традиционно находятся в глубине двора подалее от жилища, клетки и *кудо* – ближе к жилищу. Это обусловлено тем, что последние постройки помимо хозяйственных функций выполняли еще семейно-обрядовые и использовались в качестве летнего жилища [115, с.123]. Подобное же можно наблюдать и у закамских удмуртов. Данная традиция приводила к тому, что двор визуально или же действительно изгородями делился на две части: передний и задний. На переднем дворе располагались клетки, амбары, погреб, в одном из углов – баня; на заднем – помещения для скота и загоны. Передний двор содержался в чистоте, сюда не пускали скот. Подобное деление двора на две части – передний чистый и задний скотный – было характерно также для башкир [58, с.28].

Под русским влиянием в усадьбах закамских удмуртов появляются элементы связи надворных построек (рис. 23). Особенно они были характерны для усадеб зажиточных крестьян. Строения переднего двора связывались редко. Если же на усадьбе стояло несколько клеток и амбаров, то они подводились под общую крышу. Более связанными были постройки заднего двора. Хлева и конюшни соединялись при помощи сараев и навесов. Клетки и амбары иногда связывались с помещениями для скота: получалась Г-образная связь.

Въезд во двор со стороны улицы осуществлялся через ворота (*бадзын капка*). В конце XIX – начале XX в. были распространены два типа ворот: одностворчатые, сбитые из редких горизонтально уложенных жердей (*шер капка*) и «русские» с крышей (*кар капка*), которые могли быть как одностворчатыми, так и двустворчатыми (рис. 24). Последний тип ворот появился под русским влиянием. Они были широко распространены у русского и марийского населения северо-западных районов Башкортостана, в то время как, например, у татар их почти не было [39, с.129]. Рядом с воротами сколачивали также калитку (*покчи капка*).

Для усадеб закамских удмуртов было характерно наличие зеленых насаждений; особенно много было ивы (*уйпу*). Также на усадьбах росли дикие плодоносящие кустарники: калина, черемуха, рябина, смородина. Садоводство было распространено слабо, но все же



у некоторых встречались садовые участки (*пу бакча, покчи бакча*). В усадьбах пчеловодов выделялись специальные участки в передней части двора под пасеки (*муш бакча*).

В настоящее время планировка усадеб закамских удмуртов также характеризуется рассеянностью построек по периметру двора (рис. 25, 26, 27). Хозяйственные постройки группируются обычно на противоположной дому стороне двора, иногда выходя торцовой стороной к улице; теперь подобной постройкой, вместо клетки, часто выступает гараж. Во многих усадьбах к улице выходит только дом: по другую сторону двора разбивают сад или пасеку. Помещения для скота находятся в задней части двора. В некоторых случаях в эту часть двора ведут отдельные ворота; в чистый же двор, где обычно разбиваются цветочные клумбы, входят через калитку. Появились палисадники – огражденные участки перед домом, которые используются как цветники.

### **Глава III. СТРОИТЕЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ЖИЛИЩЕМ**

#### **1. Представления, связанные с жилищем**

В этнографической литературе жилище рассматривается как один из основных компонентов материальной культуры и, в связи с этим, разрабатываются проблемы конструктивной типологии жилища и его утилитарных функций. Но жилище в традиционной культуре, как уже указывалось, является не только «вещью», но и «знаком», т.е. несет в себе определенную символическую нагрузку. Например, в любой традиции жилище осмысливается как «космос», т.е. очеловеченное, одомашненное, освоенное, «культурное» пространство, противостоящий начинающемуся за порогом жилища «хаосу» – дикому, неосвоенному, «природному» пространству. Более того, по замечанию французского этнолога и археолога А.Леруа-Гурана, мы можем говорить об очеловеченном пространстве, в том числе и жилище, лишь в том случае, если оно «ассимилировано с символическим устройством», иными словами, если ему придается символическое значение [По: 14, с.17]. Поэтому лишь то отличает человеческое, социальное освоение пространства от биологического, экологического, что человек наделяет его символами, а животные (которые тоже строят гнезда, роют норы и т.д.) – нет [14, с.17]. По мнению А.К.Байбурина, семиотический статус жилища не является константой: в традиционном обществе он выше, чем в индустриальном, т.е. в последнем случае утилитарные функции жилища преобладают над символическими [14, с.10]. Поэтому задача исследователя, занимающегося традиционным обществом, состоит в реконструкции символизма «вещей», который проявляется в обрядах, обычаях, фольклоре народа.

Проблемы символизма жилища на удмуртском материале разрабатываются в работах Г.К.Шкляева [157] и П.А.Орлова [91]. По замечанию Г.К.Шкляева, в удмуртской традиции наблюдается своеобразная конкуренция в этой сфере между двумя типами построек, а именно *куала* и *корка* [157, с.40]. Как уже отмечалось, по мнению исследователей, *куала* первоначально выполняла функцию жилища и лишь затем эта функция перешла к *корка*. Этим и объясняется то, что обряды и поверья удмуртов, связанные с жилищем, оказались разделенными между *куала* и *корка*. Причем в случае с *куала* наблюдается их относительная древность по сравнению с *корка*. К тому же, в связи с относительной хронологической «молодостью» *корка* и падением ее семиотического статуса к настоящему времени, они не успели оформиться в полной мере [157, с.40]. В определенной степени это относится и к закамским удмуртам.

В традиционном обществе жилище, кроме утилитарной выполняло и функцию религиозного святилища. Например, в жилище народов Сибири особое место в интерьере занимала полка в переднем углу, где хранились изображения духов и другие религиозные святыни [129, с.332; 118, с.179]. Подобное же мы встречаем и в *куала*. В *корка* же, передний угол не вполне оформился в этом качестве. По мнению Г.К.Шкляева, даже у крещеных удмуртов он выполнял по большей части функцию светскую, являясь наиболее почетным местом, хотя там и хранились иконы [157, с.35]. Функцию же религиозную сохранила за собой полка с семейными святынями в *куала*. Иное мы наблюдаем у восточных славян, у которых *красный угол* наделялся особенной святостью [157, с.35]. Но все же, у закамских удмуртов передний угол был соотнесен с некоторыми религиозными обрядами. Например, при семейных молениях в доме обращались в его сторону. При постройке дома стремились, по возможности, расположить передний угол в южном или юго-восточном направлении, т.е. в ту сторону, куда удмурты обращались к богам с молитвами. Можно предположить, что религиозная значимость переднего угла у закамских удмуртов возросла с исчезновением у них семейных *куала*. У крещеных удмуртов деревень Вотский Менеуз, Князь-Елга, Купченеево в переднем углу находились иконы.

Особой семантической наполненностью в жилище закамских удмуртов обладают передний угол (*тöро шор*, *тöро сзрег*), печь (*гур*), матица (*мумыкор*), двери (*öс*), порог (*öс выжы*), окна (*укно*). Данные

элементы жилища, по определению А.К.Байбурина, являются значимыми, т.е. такими, которые обеспечивают статус дома, «делают жилище жилищем», и которые «наряду со специальными конструктивными и инструментальными функциями всегда обладают и функцией границы», с чем и связывается приписываемое им экстраконструктивное содержание [14, с.133].

*Тõро шор* у закамских удмуртов – это наиболее почетное место в доме, где сидит домохозяин, куда рассаживают наиболее почетных гостей. Данная функция переднего угла отразилась и в его названии: *тõро* – вождь, старейшина; *шор* – середина или *сзрег* – угол – буквально угол или место старейшины. В понятие *тõро шор* вписывался и стол (*жõк*), где он стоял, хотя и был отодвинут от фактического угла жилища нарами. Даже можно сказать, что без стола передний угол терял свое значение, так как именно в месте за краем стола, стоящего в переднем углу, *тõро шор* и находился. Человек, сидящий там, должен быть уважаемым, почтенным, т.е. иметь высокий социальный статус:

*Кияд понэм узвесь зундэс*  
*Азвесь-а? – шуса учки;*  
*Тõро шоры пуксем воргоронэз*  
*Афисер-а? – шуса учки* [175, с.265].

‘Надетый на твой палец свинцовый перстень (кольцо),  
Может быть, серебряный? – подумав, я посмотрел;  
На передний угол севшего мужчину,  
Может быть, офицер? – подумав, я взглянул ‘ [перевод наш – Р.С].

Из гостей туда стремились рассадить наиболее почетных и приезжих издалека:

*Вылын но чирдись чурагайлэн*  
*Бусы шорын луоз куараез;*  
*Кыдекись лыктэм туганъёслэн*  
*Тõро шорын луоз куараез* [177, с.486].

‘У поющего в выси жаворонка  
В середине поля голос будет;  
У приехавших издалека родственников  
На *тõр шоре* голос будет ‘ [перевод наш – Р.С].

На *төрө шор* обычно садятся старики, молодежь туда не усаживают. Считается неприличным, если молодой человек в присутствии пожилых людей сидит в переднем углу. Данное почетное место накладывается на сидящего там и определенные обязанности. Например, сидящий за столом на *төрө шор* человек, является распорядителем застолья.

*Төрө шор* – место хозяина дома. Домохозяин, сидящий на *төрө шор*, вокруг которого расположились его дети – является показателем идеальности положения дел в семье:

*Зеч атыкайлэн нылпиосыз котырак,  
Төрө шорын солэн но куараез.*

‘У доброго отца дети вокруг стола,  
В красном углу он сам ‘ [137, с.113].

Место в переднем углу могут занимать только мужчины; женщина сидит на *төрө шор* только один раз в жизни – на своей свадьбе. Во время обрядов гостевания *шыд сиён* (*жук сиён, силь сиён*), которые проводятся осенью после забоя скота, гости-мужчины садятся за ту часть стола, которая ближе к переднему углу, женщины – по другую. Подобный обычай рассаживания за столом соблюдается также и на поминках (*кисьтон/чёлтиськон*).

Велика роль *төрө шор* на свадьбе. В этом случае туда садились *төрө* (тысяцкий со своей женой), родители жениха или невесты, сами жених и невеста [137, с.92]. Таким образом, во время свадьбы *төрө шор* становился местом для молодых – жениха и невесты:

*Тодьы но коркалэн йыр йылаз  
Лыз дыдыклэн пиез гурлалоз.  
Тодьы но коркалэн төрө шораз  
Зеч аткайлэн нылпиез гурлалоз.*

‘На крыше светлого дома  
Птенец голубого голубя будет ворковать.  
В красном углу светлого дома  
Доброго отца дитя будет торжествовать ‘ [137, с.110].

Передний угол связывался с определенным благополучием в хозяйстве, например, в д. Канлы первого ребенка, который зашел в дом во время обряда собирания крашенных яиц на *Быдзынал* (Великий день), усаживали на подушку на *тõро шор*. Считалось, что это будет способствовать хорошей яйценоскости гусей.

Связь переднего угла с некоторыми строительными обрядами, а точнее, что они были приурочены к переднему углу, показывает, что он воспринимался как один из столпов, оснований дома. Например, при обряде *гулбеч така вõсян* (букв.: жертвование подпольного барана), который совершался по переходе в новый дом, жертвенные дары закапывали в подполье в землю под передним углом.

На столе в переднем углу всегда должен находиться каравай хлеба. То, что удмурты на столе всегда держат хлеб, отмечал еще в середине XIX в. В.М.Черемшанский [143, с.196]. Даже если хозяйка покидала свой дом, то также на столе оставляли каравай хлеба. Если шли на свадьбу, или же, куда-нибудь уезжали, то присаживались по очереди на *тõро шор* и прикасались к караваю хлеба со словами: «*Остэ козма! Зёч сэгэтьёс шоры мед учыраломы. Бэлэказаослэсь мед саклалоз*» («Господи благослови! С добрым часом чтоб совпало. Береги нас от неприятностей») [137, с.91]. Таким образом, переднему углу со стоящим под ним столом с караваем хлеба приписывались охранительные функции.

Передний угол со столом осмысливался как один из центров жизнедеятельности дома, семьи, поэтому, например, когда невеста переходила жить в дом жениха, то ее трижды обводили вокруг стола, символизируя этим прощание с домом [137, с.99]. Богато накрытый на праздник стол являлся показателем зажиточности семьи:

*Жõк вылад валем жõккышетэд  
Возь выльёсы потэм сяська кадь;  
Жõк вылад пуктэм шыдэд-нянед  
Макарзайсь лыктэм зёмыш кадь [177, s.479].*

‘Постеленная на стол скатерть  
Словно цветы луговые;  
Поставленные на стол яства  
Словно фрукты с Макарьевского рынка ‘ [перевод наш – P.C].

Таким образом, передний угол в представлениях закамских удмуртов это наиболее почетное место в доме, куда могли садиться

только уважаемые люди, это также место домохозяина. Передний угол мыслился как место, объединяющее всех членов семьи. Он – олицетворение центра, основания дома.

Другим, наиболее значительным, элементом в жилище наряду с передним углом, являлась печь (*гур*). Более того, дом считался достроенным только после укладки печи. Функции печи, а именно – обогрев дома и приготовление пищи, связаны с огнем, т.е. печь – это очаг. Как известно, очаг в жилище в традиционной культуре наделяется особыми сакральными свойствами, что связано с культом огня. Огонь (*тыл*) в представлениях удмуртов – посредник между людьми и богами: в огонь кидают кусочки жертвы; кроме того, он обладает охранительной и очистительной силой. Последнее свойство присуще также производным огня – дыму, саже, золе, углю, а также камням очага [135, с.176]. Но не всякий огонь и его производные обладают вышеперечисленными свойствами. Так, например, считалось, что остатки сгоревшего во время пожара жилища или другой постройки необходимо вывести за пределы деревни, так как они ничего хорошего не сулили. Чтобы уберечься от пожара, на чердаке, около печной трубы складывали насиженные гусиные яйца без зародыша (*тöлуз*). Все же, если пожар случился, для его затухания необходимо было обойти горящий дом или другое строение с неплодотворенным голубиным яйцом (д. Байшады Бураевского района).

С представлением о печи как жертвеннике связан у закамских удмуртов обряд сжигания в ней костей черного барана, приносимого в жертву в подполье во время жертвоприношения *гулбеч така* (подробнее см. ниже). Но данные представления не вполне оформились, т.к. жертвенником выступал очаг в *куале*.

С очистительными и охранительными функциями печи и ее производных связаны многие обряды. Например, после выноса покойника, кроме того, что мыли всю избу, с целью очищения, также затопляли и печку. Зайдя в дом, первым делом касались руками печи, так как это отгонит злые силы. При возвращении участников похорон с кладбища их встречала у ворот старушка и обсыпала каждого золой из печи. Чтобы предохранить новорожденного от сглаза, его темечко помечали сажей из печи. С охранительными свойствами печи связан также распространенный у некоторых групп удмуртов обряд поднесения новорожденных детей к ее устью [41, с.52]. Печь охраняла также и домашних животных: новорожденных ягнят и телят также подносили к печке. На печку же кидали отрезанные кусочки их ушей, когда им делали пометки.

Печь, особенно устье печи, тесно связана с поминальными обрядами *кисьтон/чёлтиськон*: она выступала в качестве символического «канала связи» с миром умерших [91, с.18]. Перед ее устьем, или на лавке *уша* устанавливали сосуд, куда кидали кусочки пищи с поминального стола. В некоторых деревнях во время поминок там зажигали самодельные восковые свечи *сюсьтыл*, обычно три: в честь своих умерших родственников; для умерших вдали от родных мест и для сирот, которых некому помянуть [77, с.54]. Связанность печи с умершими родственниками, предками проявляется также в обряде перемены имени ребенка. В случае если ребенок был плаксивым, считали, что необходимо изменить его имя. С этой целью у устья печи три раза кричали, что ребенку данное имя не нравится, даем новое. Сверху через дымоход кидали монетку или ложку. Затем эту монетку, проделав в ней отверстие, привязывали к руке, а в случае с ложкой – кормили с нее. В другом варианте обряда сверху через дымоход спрашивали: «Что делаете?», а снизу отвечали: «Имя меняем». Также повторяли это три раза и кидали сверху монетку или ложку. В обряде явственно чувствуется обращение к предкам с целью выпросить у них новое «подходящее» для ребенка имя.

Печь в традиционном жилище имела в определенной степени «женскую» сущность [91, с.18; 112, с.29–30]. Пространство перед печью считалось женской частью избы – *кышно пал*. За приготовлением пищи перед печью женщина проводила большую часть своего времени. Удмурты Бугульминского и Белебеевского кантонов невесту в доме жениха усаживали на подушку на нарах против печи, т.е. в женской половине – ее месте в доме жениха [54, с.43].

Печь нельзя было оставлять пустой, поэтому в ней постоянно держали три полена. По выносу покойника из дома также заносили три полена и ставили их в печку.

Таким образом, семантическая сущность печи выражалась в ее связи с культом огня и культом предков. Печь наделялась охранительными и очистительными функциями, являлась связующим звеном между миром живых и миром мертвых.

Третьим, наиболее значительным, элементом в жилище являлась матица (*мумыкор*), с которой связано множество строительных обрядов, призванных обеспечить благополучие, достаток, тепло в доме.

Матица рассматривалась как своеобразная граница, делящая жилище на две части: внутреннюю и внешнюю. Считалось неприличным заходить за матицу незнакомому человеку без приглаше-



ния хозяев. Интересное представление, связанное с матицей, существует у удмуртов д. Канлы. Они считали, что за матицу не имеют права переходить даже зятья.

Матица мыслилась и как граница между мирами предков и богов. В дальней части дома за матицей, ближе к переднему углу совершались обряды посвященные богам, в передней же части – до матицы около печи поминали умерших предков [32, с.23]. С функцией матицы как границы связано и представление, что нельзя стоять под ней во время грозы, иначе поразит молния. Таким образом, являясь границей, она более подвержена влиянию иных сил.

Матице приписывались охранительные функции. Например, рекруты вбивали в нее серебряные монеты, которые находились там до их возвращения. Вернувшись, они сами снимали их. Если же рекрут не возвращался, то монета так и оставалась в матице. В новоселье в нее также вбивали серебряные монеты, что должно было способствовать материальному благосостоянию семьи. Матица у закамских удмуртов была связана также с определенными обрядами похоронно-поминального цикла [47, с.19–20] и приемами народной медицины [193].

Другим, осмысливаемым в качестве границы, объектом в жилище закамских удмуртов являлся порог – *öc выжы*. За порогом начиналось чужое, неосвоенное пространство, для связи с которым служила дверь (*öc*), – элемент жилища обеспечивающий проницаемость границы – порога [14, с.135]. Связь с внешним миром через дверь сопровождалась специальными обрядами и запретами, которые должны были уберечь от негативного воздействия неосвоенного пространства. Например, старались перешагивать порог правой ногой, запрещалось здороваться и передавать какие-либо предметы через него. Представления о двери, как объекте, обеспечивающем связь с чужим миром, проявляются в приемах народной медицины. Так, например, при сглазе ребенка обмывают водой, которой споласкивали дверную ручку (*öc кутон*) [193]. Вероятно, в данном случае осуществляется попытка смыть болезнь, вошедшую через дверь, открыв ее, как и все, при помощи дверной ручки. Таким образом, через дверь в жилище могли проникнуть болезни, а также колдуны и злые духи и чтобы этого не произошло, посредством определенных обрядовых действий, дверь делали неотворимой для них. Например, во время особенной активности злых духов и колдунов – на *Кулэм потон уй* (Ночь выхода мертвых) – над дверями втыкали отпугивающие их

ветки рябины. Интересным представляется обряд снятия двери с петель при выносе покойника. Совершая данное действие, надеялись, что покойник больше не сможет проникнуть в дом через дверь.

У многих народов порог представлялся границей не только между освоенным и неосвоенным пространством, но и между миром живых и миром мертвых [14, с.138; 91, с.19]. С этими представлениями связывается, например, обряд захоронения мертворожденных и некрещеных детей под порогом у украинцев [14, с.138; 12, с.236]. Некоторые группы удмуртов своим умершим под порог крошили хлеб и поливали *кумышку* – домашний алкогольный напиток [157, с.36]. У закамских удмуртов подобные обряды не бытовали, но они бросали под порог состриженные ногти, что скорее всего, можно связать с представлениями об их надобности после смерти для прохождения трудного пути в загробной жизни. Подобный обычай существовал также у чувашей [112, с.24].

По свидетельству И.Н.Смирнова, удмурты Бирского уезда при некоторых молениях в доме лицом обращались в сторону двери [117, с.165]. Возможно, это отголосок архаичных представлений, что дверной проем является также входом в мир богов. Подобное наблюдается и у чувашей: при домашних молениях они лицом обращались к приоткрытой двери [112, с.18].

Интересное поверье, связанное с порогом, зафиксировано у удмуртов деревень Нижнебалтачево, Байшады, Сарсаз. Они считали, что на пороге нельзя стоять, иначе улетят пчелы.

В ценностном же отношении, в жилище пространство перед порогом воспринималось как самое непочетное и недостойное. Поэтому, человеку, вошедшему в дом, говорили «*Малы ѓс выжыын кыллыськод, тапала ортчы*» («Почему стоишь у порога, проходи сюда»).

Границей с неосвоенным миром служили также стены (*борддор*), которые также становились проницаемыми, если в них прорубить окна (*укно*). Основные функции окна – освещение жилища и осуществление визуальной связи с внешним миром, поэтому, вполне понятно, почему окно уподобляется «глазу» дома [91, с.19]. В этой связи, интересным представляется название закамскими удмуртами верхней части оконных наличников *укно каш*, оконные брови. Окно является средством нерегламентированной связи с внешним миром, т.е. оно хотя и не служит входом/выходом, все же через него можно войти и выйти из дома. Обычно через окно проникают в дом злые духи, поэтому на *Кулэм потон уй* над окнами, как и над дверями,

втыкали рябиновые ветви. Средством отпугивания их от окна являются и резные оконные наличники. Через окно осуществляется связь с предками. Как упоминает А.Ф.Комов, удмурты Бирского уезда на поминках «еще недавно, подавая кушанья к обеду, часть их бросали за окно для усопших» [62, №50]. При умирающем человеке на подоконник ставили чашку с водой. Вероятно, считали, что душа покойника уйдет через окно, омывшись в воде. Подобные действия и представления встречаются у многих народов [33, с.157; 112, с.46]. В настоящее время закамские удмурты под мусульманским влиянием считают, что через окно приходит ангел смерти *Азрали* (Азраил) и омывает в чашке с водой свой меч [189]. На *Кулэм потон уй* с наступлением сумерек смотрели через сито в окно в сторону кладбища, чтобы увидеть возвращающихся умерших [76, с.113]. Окна служили и для контактов с божественным миром. На *Быдзынал* вечером на подоконник клали яйца. Утром, проснувшись детям объясняли, что их оставил в подарок прискакавший на белом коне белобородый старик *Кылчин* [76, с.114; 190].

Порог, двери, стены и окна у закамских удмуртов, выступая в качестве граничных с потусторонним миром объектов, требовали, таким образом, постоянной защиты. Эти элементы жилища по семантической сущности наиболее близки к усадебным и полевым изгородям и воротам, которые являются маркерами границ, следующих за жилищем, менее обжитых кругов пространства – двора и поселения. С усадебными и полевыми воротами (*капка*) и изгородями (*кенер*) было связано множество представлений и обрядов, выражающих их пограничную сущность. В лечебных заговорах закамских удмуртов встречается мотив отправления болезни по линии изгороди: «*Кенер кузя мед кошкоз*» (Пусть уйдет по изгороди) [193]. Как отмечает Е.Э.Бломквист, у закамских удмуртов на изгородях в качестве оберегов были развешаны конские черепа [20, с.354]. Чтобы оградить усадьбу от злых духов, ее обходили с железным прутом или старой косой в руках и затем закапывали их под воротами. По выносу покойника со двора, ворота очерчивали железной лопатой или топором; у ворот же участников похорон обсыпали золой при их возвращении с кладбища. На поминках пищу умершим оставляли за воротами и также очерчивали топором [186]. По словам А.Ф.Комова, удмурты Бирского уезда сани-дровни, на которых везли покойника на кладбище, по приезде домой «выпрягают на улице и заводят в ограду только после, в другую запряжку» [62, №50]. Таким обра-

зом, данные обряды представляют усадебные ворота в качестве входа в потусторонний мир.

Полевые ворота (*бусы капка*) в представлениях закамских удмуртов также являлись границей своего и чужого миров, поэтому около них проводили множество обрядов [3, с.17-18; 4, с.119-120; 135, с.56]. Так, например, на *Быдзынал* совершали обряд добывания нового огня посредством трения ворот об дубовую подставку [3, с.17-18; 47, с.133; 76, с.113]. Затем разводили костер и прогоняли по нему скот с целью очищения [3, с.17-18; 47, с.133]. По представлениям закамских удмуртов, около ворот обитают злые духи, поэтому, например, когда выезжали в путь, ударяли кнутом по столбам полевых ворот, чтобы их отпугнуть [4, с.119-120]. По словам А.И.Емельянова, женщины покойника провожали только до полевых ворот, далее шли одни мужчины [47, с.9].

Полевые ворота открывали путь в мир, где кончалось деревенское пространство, где переставали действовать законы общины, поэтому человек за ними оставался один на один с силами внешнего мира:

*Бусы капкалэсь потыса,  
Чагыр сяська усъгйськем.  
Эн кисьгйськы, чагыр сяська,  
Мон но тон кадь ик зэтим*

‘За полевыми воротами  
Василек распустился.  
Ты не опадай, голубой цветок,  
Я тоже, как и ты, одинока (сирота) ‘ [137, с.106].

Таким образом, в представлениях закамских удмуртов, жилище, центром которого выступают то передний угол, то печь, является всего лишь одним из локусов освоенного пространства. Следующий локус, уже менее освоенный – двор, усадьба, который в свою очередь разворачивается в новый более обширный, но еще менее обжитый круг – поселение. За полевыми изгородями и воротами уже начинается чужой, необжитый мир.

Символическую нагрузку имеет и вертикальная плоскость жилища. Как и у других народов лесной полосы, жилище у закамских удмуртов в вертикальной плоскости трехмерно. Пол и потолок де-

лят ее на три части: подполье, жилое пространство и чердак. Представления, связанные с жилой частью, уже были рассмотрены. Несколько представлений и обрядов связаны с подпольем (*гулбеч*), которое у закамских удмуртов представляется местом обитания духа типа домового *гулбеч така*. Этот дух в виде черного барана иногда бодает стены и пол жилища, издавая грохот. Чтобы его умиловать, приносили прямо в подполье в жертву черного барана. Иногда, как указывают информаторы, в подполье зарывали в старом лапте пуповину новорожденного. С чердаком и крышей у закамских удмуртов почти не связаны никакие представления и обряды. Можно лишь отметить, что, по их поверьям, если на крышу дома взлетит и сядет курица или же кукушка, то это не к добру, вероятно даже смерть одного из членов семьи.

С определенным символизмом, а также рядом обрядов и поверий были связаны у закамских удмуртов клеть и баня. Жилая клеть (*тöдь кенос*), как уже указывалось, выступала в качестве жилища неженатой молодежи, особенно девушек, и молодоженов. У удмуртов Белебеевского и Бугульминского кантонов с ней было связано множество свадебных обрядов. Первые брачные ночи молодых также проходили в них [54, с.38,47]. Баня (*миньчо*) мыслилась как опасное место, где обитает дух *Миньчомурт* или *Миньчопери*. Не советовали ходить в баню в *акшан*, т.е. в сумерки, а также поздно вечером. Также не рекомендовалось находиться там очень долго, иначе банный дух мог напугать или искалечить; нельзя было оставлять там без присмотра младенцев, т.к. он мог обменять их на своих детей. Без надобности в баню вообще не разрешалось заходить. С баней связан ряд похоронно-поминальных обрядов. Так, участники похорон, вернувшись с кладбища, обязательно парились в бане. Причем в этом случае поддавать пар могли только неродственники умершего, считалось, что в противном случае у умершего обожгутся лицо и руки. Было принято париться также перед поминками, при этом проносили: «*Азяд мед усёз*» (букв.: Перед тобой пусть упадет). Это заклинание с перечислением имен умерших родственников повторяли каждый раз, когда парились в бане, особенно в четверг. Считалось, что на поминках, а также на *Кулэм потон уй* в баню приходят мыться умершие родственники. Тогда им оставляли даже веник и ковш воды. Мыться и париться в бане было обязательно накануне религиозных праздников и молений [62, №51]. Топка бани являлась непременным условием гостеприимства. По рождении ребенка его

три дня подряд парили в бане (*куинь миньчо*). Таким образом, баня, с одной стороны, считалась опасным местом, где возможен контакт с нечистой силой, с другой – это место, где происходит очищение водой тела и души. Кроме того, баня связана с культом предков. У закамских, как и у всех удмуртов, не наблюдается такого явно отрицательного отношения к бане, как у некоторых групп русских. Например, они хотя и мылись в бане перед посещением церкви, но все же считали необходимым ополоснуться еще водой вне бани, так как баня «поганая» и вода в ней «поганая» [125, с.125]. Не было у удмуртов и того почтительного отношения к ней как, например, у карел, отчасти мордвы и марийцев. По представлениям этих народов, в бане обитают духи-покровители семьи [151, с.58]. То, что у западнофинских народов (карел, финнов) баня была средоточием культа семейных покровителей, позволило Н.Н.Харузину предположить, что первоначально она служила им жилищем [134, №1, с.60]. Также, по мнению В.Н.Белицер, «общий тип постройки, терминология и функциональная значимость бани в семейных и религиозных обрядах мордвы» позволяют предположить, что она являлась прототипом избы [19, с.181]. У удмуртов подобной постройкой, являлась *куала*. Но, так как *куала* у закамских удмуртов перестала играть роль усадебной постройки и которую можно охарактеризовать как общественную культовую постройку, хотя их продолжали возводить во дворах своих хранителей, то представления и обряды, связанные с ней, будут рассмотрены отдельно.

## **2. Представления о духах-покровителях жилища**

Жилище и различные надворные постройки, по представлениям закамских удмуртов, населены своими духами-покровителями. О них существует большое количество быличек, в которых описываются случаи контактов людей с этими существами. В них отразились представления об этих духах, характерные как для всего удмуртского этноса, так и только для данной локальной группы. В быличках о духах жилища и надворных построек у закамских удмуртов фигурируют следующие персонажи: *Коркамурт* или *Коркакузё*, *Гулбеч така*, *Гидкузё*, *Миньчокузё*, *Кузьйырси*, *Зырткузё*. Как видно, имена этих духов, кроме *Гулбеч така* и *Кузьйырси*, образованы путем прибавления к названию того или иного надворного строения (*корка*

‘изба’; *гид* ‘хлев’; *миньчо* ‘баня’; *Зырт* ‘дом’, усадьба в целом) слов *мурт* ‘человек’ или *кузё* ‘хозяин’. Рассмотрим по отдельности каждый из этих персонажей.

Духом-покровителем жилища/избы у закамских удмуртов является *Коркамурт* или *Коркакүзё*. Последний термин при наименовании данного духа употребляется чаще, чем первый. По мнению В.Е.Владыкина, первоначальные удмуртские теонимы на *-мурт* (человек) уступили место теонимам на *-кузё* (хозяин), что связывается с процессами социальной дифференциации в удмуртском обществе [33, с.97]. Интересно отметить, что при наименовании духов природных объектов такое редко наблюдается: например, лешего почти всегда называют *Нюлэсмурт* и очень редко – *Нюлэскузё*, водяного также называют *Вумурт* и лишь изредка *Вукузё*. В мифологических представлениях различных народов домовой чаще всего выступал в образе человека, что характерно и для удмуртов. По Н. Первухину, удмуртам домовой представлялся в образе мужика пожилых лет, в тулупе с вывернутой наружу шерстью [97, эск. 1, с.90]. Также он представлялся в образе домохозяина, так что его невозможно было отличить от хозяина дома [22, № 4, с.67]. В представлениях закамских удмуртов домовой – *Коркакүзё* – также мог принимать образ человека: он мог предстать в облике старика в белой одежде. Причем *Коркакүзё* различались по полу, т.е. могли быть домовые-мужчины и домовые-женщины. Если *Коркакүзё* мужского пола, то дома иногда слышны звуки топора; если же домовой женского пола, то слышны звуки веретена при прядении. Считалось, что в первом случае домохозяевам повезло, т.к. при этом им всегда сопутствовал успех в труде, они жили счастливо и в ладу друг с другом. Иметь же *Коркакүзё* женщину, значило меньшую удачу.

*Коркакүзё*, кроме человеческого, мог принимать также звериный или змеиный облики. Часты былички, в которых он описывается как маленький зверек. Иногда в доме находят клочки шерсти такого домового-зверька. Отметим, что представления о домовом в облике маленького зверька встречаются также у коми-зырян [49, с.80]. Очень часто закамские удмурты обрисовывают домового в образе змеи (ужа) – *чуж зыро кый*, что, кажется, является локальной особенностью, не характерной для других групп удмуртов, по крайней мере, упоминание о домовых в образе змеи у удмуртов в литературе не встречается. Интересно отметить, что у белорусов домовой также выступает в облике змеи [14, с.109]. По мнению Г.К.Шкляева, подобные пред-

ставления были раньше характерны и для русских; переосмысление же этого образа в их фольклоре (где домовый выступает не в облике змеи, а человека), скорее всего, является результатом широких контактов русских с финно-угорскими народами [157, с.38]. Представления о змеях, живущих в доме характерны также для чувашей [112, с.8–9] и марийцев [57, с.114–118].

По мнению удмуртов, *Коркакүзё* «заботится о благополучии дома, караулит остающихся без призора детей от шайтана, который ... любит уносить детей, а вместо них приносить своих, производящих в доме и в семье всевозможные несчастья» [166, с.260]. Как видно, он выступает в качестве доброго духа-охранителя. Но с другой стороны, этот же *Коркакүзё* мог выступать и как злое существо. Считалось, что если он показывается домочадцам, то это не к добру. Иногда он пугает детей. Чаще всего он показывается, если недолюбливает своего домохозяина. *Коркакүзё* мог в этом случае покинуть дом, а это насылало на живущих в доме всевозможные болезни. Такая двойственная природа домового породила почтительное отношение к нему у закамских удмуртов. Например, в доме нельзя было сильно шуметь или свистеть, чтобы он не испугался и не покинул дом. В д. Вотская Урада Янаульского района делали ему даже специальные приношения, которым выражалось его почитание: каждый год весной на стол в переднем углу ставили хлеб с маслом со словами: «*Коркакүзёе, монэ эн кышкаты*» («Мой *Коркакүзе*, не пугай меня»). Почтительное отношение к нему наблюдается и в обрядах «переманивания» домового в новый дом. При переходе в новый дом звали с собой домового, говоря: «*Ойдо, эн кылы, мын ми сёрры*» («Айда, не оставайся, иди за нами»). При этом брали со старого места землю и переносили на новое место. Эту процедуру никто из сторонних не должен был видеть. В некоторых деревнях, например, в д. Большой Качак Калтасинского района, домового «переманивали» еще до строительства нового дома, при этом говорили: «*Коркакүзё, тани, сёррысь эн кылы. Тани, корка инты басьтйськом*» («*Коркакүзё*, вот, не оставайся здесь. Вот, новое место для дома берем»). В этом случае также брали со старого места землю и переносили на новое. Все эти обряды должны были способствовать переселению домового из старого дома в новый, чтобы обеспечить в нем благополучие. Причем подобные обряды переманивания домового на новое место жительства существовали у многих народов [20, с.134; 12, с.138; 81, с.52]. В д. Кургак Калтасинского района зафиксировано интерес-



ное представление, что в каждом нововыстроенном доме поселяется свой новый домовый и, поэтому нет необходимости звать с собой старого. При сломе старого дома, стремились оставить неразобанным нижний венец, чтобы он служил жилищем для *Коркакузё* этого дома.

Наряду с *Коркакузё*, у закамских удмуртов существовал другой тип домового – *Гулбеч така*, буквально «подпольный баран». Уже само наименование этого мифологического существа подсказывает, что выглядел он в облике барана и обитал в подполье. Тут интересно отметить, что у северных удмуртов существовал аналогичный тип существа, который также обитал в подполье – *Гондыр* (Медведь) [97, эск.1, с.91]. *Гулбеч така* иногда бодал стены в подполье, издавая грохот и пугая обитателей дома. Он был более злым и опасным существом, чем *Коркакузё*. Считалось, что *Гулбеч така* может насылать на домочадцев различные болезни. В таких случаях в подполье ему приносили в жертву черного барана. Но в основном такую жертву, которая так и называлась *гулбеч така*, приносили по переходу в новый дом. Жертвенное животное закалывали прямо в подполье, кровь выливали в специально выкопанную лунку. Затем, сварив мясо, молились там же. Кости, внутренности, а иногда и несваренную голову и ноги барана закапывали под передним углом. Зафиксирована также бескровная жертва для *Гулбеч така*. В д. Кургак каждый год в одном из углов подполья оставляли ему крупу и муку, завернутые в белую холстину. Происхождение этого мифологического образа неясно. Скорее всего, мы имеем тут дело с персонификацией жертвы. Есть основания считать, что данная жертва предназначалась не для *Гулбеч така*, а для *Му-Кылчина* – бога земли (черная масть жертвы, зарывание жертвенных даров в землю), с целью выкупа у него участка земли под дом. В дальнейшем, сама жертва – черный баран, закалываемый в подполье, был переосмыслен и получил черты реального существа – духа, обитающего в подполье.

Таким образом, изба закамского удмурта населена двумя типами домовых: *Коркакузё* и *Гулбеч така*. Первый из них представляется более добрым существом, не требующим кровавых жертв. Второму же необходимо было принести жертву, иначе он мог насылать болезни. Иногда эти образы сливались и в этом случае, считалось, что жертва *гулбеч така* необходима для *Коркакузё*.

Другим обитателем домашней околотки закамских удмуртов является *Гидкузё*, живущий в хлеву, в конюшне, который может пока-

зываются людям то в виде зверька, то змеи, «но он этого не любит: если кто увидит его, то у этого человека скотина начинает хиреть» [166, с.260]. Его часто видят при неожиданном входе в хлев или конюшню, поэтому с целью избежания подобной встречи надо обязательно подавать голос. *Гидкузё* «следит за скотиной, заплетает у любимых лошадей гриву, таскает корм для них от чужих лошадей» [166, с.260]. Из всего этого видно, что от *Гидкузё* зависело благополучие скотины. Если животные начинали подыхать, то считали, что *Гидкузё* перестал за ними ухаживать и с целью умилостивления его следует принести ему в дар каравай хлеба с маслом, который ставили на столб в конюшне [144, с.41]. Как отмечает А.И.Емельянов, «в случае заболевания коровы в Бирском уезде гидмурту приносят в жертву в хлеве глухаря, а в случае заболевания лошади – пару щук» [47, с.119]. Иногда, если *Гидкузё* недолюбливал скотину, то он мучил ее. Считалось, что если животные утром выходили из хлева потные и уставшие, то это он их бил всю ночь, утаскивал корм к другим животным. В этом случае в хлеву также оставляли ему приношение: сверток с мукой, крупой и солью, говоря при этом: «*Лудоме эн сивы, тае сивы*» («Скотину не ешь, это ешь»). Образ *Гидкузё*, как видим, также как и образ *Коркакузё*, двойственен: с одной стороны, он заботится о домашних животных, с другой – мучает, убивает, таскает от них корм. Надо отметить, что аналогичные представления о домашних духах, «ведающих» скотиной, характерны для многих народов [108, с.319; 18, с.321; 80, с.69].

Следующим духом закамско-удмуртской усадьбы является *Миньчокузё*, обитающий в бане. Баня в представлениях многих народов наделялась отрицательными качествами; она воспринималась как опасное место, где обитает нечистая сила [151, с.51; 80, с.71]. У закамских удмуртов также было особое отношение к бане [78; 173]. В отличие от других надворных построек туда, например, не советовали заходить без особой надобности. Как и сама баня, так и банный дух – *Миньчокузё*, наделялся отрицательными чертами. Это, например, видно из того, что его иногда называли *Миньчопери* (*пери* – злой дух). Для избежания встречи с ним, которая сулила беду, надо было при входе в баню подавать голос, чтобы он успел скрыться. Также не советовали ходить в баню ночью. По одним представлениям в бане обитал только один дух; по другим же – там жило множество злых духов, которые иногда веселились с песнями и плясками и заманивали к себе случайных прохожих. Подобные же представления были характерны и для других групп удмуртов [151, с.56–57].

По свидетельству К.Яковлева, закамские удмурты считали, что в бане, кроме собственно банного, живет еще и *Кузьйырси* 'Долго-волосый' (Длинноволосый – *Р.С.*), который любит подшучивать над моющимися [166, с.260]. Других сведений об этом существе не имеется. Необходимо отметить, что, по свидетельству Г. Верещагина, у удмуртов Сарапульского уезда Вятской губернии банный дух также имел длинные волосы [29, с.85]. Скорее всего, длинные волосы у *Кузьйырси* (и у других типов банных духов) являются показателем их связи с водяными духами – *Вумуртами*, у которых также были длинные волосы: их часто видели в полдень на берегу реки, расчесывающими свои волосы. Причиной определенной связи банных духов с водяными, скорее всего, является соотнесенность бани с водной стихией: в ней человек очищался водой телесно и духовно. В некоторых случаях бани стояли рядом с водоемами: озерами и реками, что, естественно, также повлияло на связь духов бани с духами воды. Более того, баня иногда может служить убежищем для настоящих водяных. Так, например, в одной из сказок закамских удмуртов, записанных Г.А.Аптиевым, *Ву пэри* 'водяной' просит человека в качестве откупа отправить его сына в баню, где он схватит его и утащит с собой («*Ву пэри, пе, вера: Тон сое лезьы алдаса миньчое. Мон сое отісен басьто но кошка, – пе, шуэм*») [117, с.3]. Коми-пермяки верили, что «в бане живут *кульпияннэз* (дети водяного черта), которые, правда, основное время проводят в водоемах, а в бани приходят только греться» [151, с.56]. Также, по представлениям коми-пермяков, *баня чуди кульпияннэз* после полуночи уходят из бани и прячутся в воду [151, с.56; 18, с.321].

В бане нельзя было оставлять без присмотра младенцев, которым еще не исполнилось сорока дней, т.к. *Шайтан* мог их там обменять на своих детей. В этом случае младенец без видимых причин становился безобразным на вид и нервным. Если считали, что *Шайтан* подменил ребенка, то проводили такой обряд. В *акшан* (сумерки) заносили младенца в баню, ставили его на полок под деревянное корыто. Три раза «рубили» корыто топором, приговаривая: «Моего сына дайте, этот не мой, своего сами заберите». Затем на некоторое время оставляли ребенка в бане под корытом, для обмена его *Шайтаном*, который, якобы, испугается, что его дитя изрубят и вернет настоящего ребенка [193]. Вероятно, под *Шайтаном* тут имеется в виду дух бани, т.к. по представлениям других групп удмуртов детей подменял именно он [151, с.57].

Чрезвычайно интересным мифологическим существом, связанным с жилищем у закамских удмуртов, является *Э́ырткузё*. *Э́ырт* (лит. *юрт*) является в удмуртском языке заимствованием, обозначающим жилище, а также жилище со всеми хозяйственными постройками, т.е. усадьбу. *Э́ырткузё*, по представлениям закамских удмуртов, «ведет» всем хозяйством. При анализе характеристик этого образа является очень много общего с *Коркакүзё* и *Гидкүзё*. Он мог появляться перед людьми то в облике человека, то животного, то змеи (ужа). Встреча с ним также не сулила ничего хорошего. Считали, что, если умирали домашние животные, то их невзлюбил *Э́ырткузё*. Или же, если заболели члены семьи, считали, что он вообще ушел. По У.Хольмбергу данный образ был известен наряду с закамскими, также удмуртам Казанской губернии [170, s.146]. Образы, аналогичные *Э́ырткузё*, имеют место и в тюркской мифологии. Так, например, по свидетельству С. И. Руденко, северо-западные башкиры, т.е. непосредственные соседи закамских удмуртов, верили в существование духа *Йорт эйэһе*, который выполнял функции то домового, то конюшенного, то банного [108, с.319]. Подобные же мифологические образы существовали и у татар [15, с.130–132].

Из всего вышеизложенного можно отметить, что в представлениях закамских удмуртов о духах-покровителях жилища и надворных построек фигурируют такие образы как *Коркакүзё* ‘домовой’; *Гулбеч така* домовой в облике барана, живущий в подполье; *Гидкүзё* ‘хлевный или конюшенный’; *Минчокузё* ‘банный’; *Кузьйырси* ‘баный с длинными волосами’. Тогда как *Коркакүзё* и *Гидкүзё* обладают характеристиками как добрых, так и злых существ, то *Гулбеч така*, *Минчокузё*, *Кузьйырси* выступают абсолютно злыми духами. Кроме духов-покровителей отдельных построек, у закамских удмуртов существовала вера в духа-покровителя всего хозяйства – *Э́ырткузё*, в образе которого, однако, проглядываются черты, характерные для домового и конюшенного. Его природа также двойственна: он одновременно и добрый и злой дух.

### **3. Строительная обрядность**

В традиционном обществе жилище могло быть включено в структуру ритуала тремя разными способами: во-первых, как часть пространства, в котором разворачиваются обрядовые действия; во-вто-

рых, как ритуальный символ, в-третьих, как основной объект ритуала. Ритуалы последнего типа, где основным объектом является жилище, ориентированы на образ дома, который «должен соответствовать тому эталону, который был создан «в начале», в мифологическое время первотворений. Только в таком случае новый дом имеет право на существование» [14, с.15]. Иными словами, строительные обряды делали жилище «жилищем», т.е. наполняли его определенным семантическим значением. Кроме того, строительные обряды – это обряды домостроения пространства, т.е. его «одомашнивания», «очеловечивания» или же обряды превращения «хаоса» в «космос». Семантически строительные обряды и само строительство можно воспринимать как частное воспроизведение процесса миротворения, как строительство мира [14, с.60].

Успех строительства жилища и дальнейшее благополучие в доме определялись во многом правильным выбором строительного материала, места и времени начала строительства. Причем речь не идет о чисто утилитарном аспекте этой проблемы (хотя, естественно, они играли основополагающую роль), а именно о магическом, сакральном ее аспекте. Например, необходимо было выбрать такое место для строительства, которое бы не просто было практически удобным, но и было сакрально «чистым». Иначе нет никакой цены практическому удобству. Также обстоит дело и с выбором строительного материала и времени начала строительства.

Удмурты на территории своего основного расселения, так и на территории рассматриваемой группы, в качестве основного строительного материала используют хвойные породы деревьев: ель, пихту, сосну. Но, как известно, эти же деревья являются у удмуртов священными. Однако их священность не предполагала наложения на них табу. Табуированными выступали лишь отдельные деревья, которые, по мнению удмуртов, были особо священными. Еще Н.П.Рычков писал: «Как ни почитают вотяки пихтовые ветви, однакож дресва их не изъяты от употребления на домовые строения» и «Они хранят только одно дерево, стоящее в дремучем лесу, которое, избрав их прародители, назвали Модором, и потомки их довольствуются ветвями на них вырастаемыми» [110, с.161]. Именно деревья-мудор были табуированными, их порубка была немислима. По мнению В.Е.Владыкина, такие деревья выступали своего рода символами «мирового древа» [33, с.69]. Нельзя было рубить деревья, растущие в священной роще *луд*. Более того, даже за поломку ветвей этих

деревьев виновные строго карались небесными силами. Среди удмуртов широко распространены рассказы, повествующие о злоключениях людей, срубивших или хотя бы поломавших ветви священных деревьев. Их обычно настигают мучительные болезни или даже смерть. Также не годились на строительство деревья, растущие на кладбище, одиноко растущие и посаженные человеком. Причем на последние не налагался запрет на порубку; этого не мог сделать только сам человек, посадивший эти деревья. К этому же кругу относились и деревья, пораженные молнией или поваленные ветром – *тёлпери*, причем в этом случае даже не в силу их физической непригодности для строительства, а оттого, что они приобретали дурные качества. В качестве строительного материала нельзя было использовать бревна *куалы*, а также бревна постигнутого пожар здания. В первом случае они просто хранились до полного истлевания, во втором – вывозились за пределы деревни.

При выборе места строительства также руководствовались рядом запретов. Непригодным для строительства дома считалось место, где раньше проходила дорога или находился перекресток. Считалось, что по этим местам бродят злые духи. Показателен в этом плане обряд избавления от *зэхмэт*, т.е. болезни, причиной которой считалось столкновение со злым духом. Чтобы избавиться от *зэхмэт*, приглашали знахарку, которая, совершив различные магические действия, отнесла на перекресток в качестве откупа немного крупы и соли, завернутые в холстину. На перекрестках же колдуны оставляли различные заклятые предметы, как-то: кусочки цветных тканей, разноцветные бусины и пуговицы. То, что дорога – средоточие нечистой силы, говорят и обряды, проводившиеся перед отправлением в путь. Прежде чем выйти из избы, касались хлеба на столе и печки, затем, выехав на дорогу, бросали в обе стороны кусочки хлеба со словами: «*Сиелэ, сиелэ эрышисьёс, мон съорам эрышыса ен ветлеле, валэлы но аслым но капчилык карелэ*» (букв.: «Ешьте, ешьте духи эрышись, за мною не ходите, мне и моей лошади дайте удачу») [4, с.119]. По другим поверьям, если загородить дорогу, то рассердится сам верховный бог *Инмар*. Существовал также запрет на строительство на месте дороги, по которой несли умерших на кладбище. Здесь налицо ассоциация дороги как пути в иной мир. Нельзя было строить на меже, т.к. в мифологии удмуртов межа традиционно выступает как место, по которому ходит бог *Кылчин*. Нельзя было строить также на месте ворот, так как считалось, что в этом случае в

дом через эти ворота могла войти нечистая сила. Табуированными для строительства являлись и места религиозных святилищ. По рассказам информаторов, место *куалы* необходимо оградить или хотя бы посадить дерево, но ни в коем случае туда нельзя ставить другую постройку, иначе настигнут болезни и смерть. Такие же запреты налагались и на священные рощи.

При выборе места строительства у закамских удмуртов особых ритуалов не зафиксировано, хотя это не отрицает факт их бытования в прошлом. Но, по мнению этнографов, ритуалы подобного рода у удмуртов не имели широкого распространения и отличались значительной простотой [157, с.29].

Благоприятным временем для начала строительства, как и любого другого крупного дела, считалось время «нарастания луны». Строительство стремились начать утром с восходом солнца и ни в коем случае – к закату, а с наступлением сумерек *акшан* вообще запрещалось что-либо делать.

Множеством ритуальных действий сопровождалось и само строительство дома. Перед началом строительства устраивали моление, прося у Бога удачного завершения начатого дела. Место, на которое ставили сруб, подвергалось ритуальному очищению. Для этого обычно жгли солому по углам будущей постройки или по всему периметру, разнося горящую солому вилами. Очень интересным представляется обряд опахивания земли по периметру будущего сооружения плугом с железным наконечником. При этом говорили: «*Кортэн алама сюрессэ вандйсько*» (букв.: Железом плохие пути/дороги разрезаю). В этих обрядах используют огонь и железо, которые, как считалось, отгоняют злых духов. Очистив место от нечистых сил, начинали закладку дома. Центральным моментом этого действия во многих традициях являлось жертвоприношение, которое можно рассматривать как воспроизведение «первого жертвоприношения», совершенного в начале миротворения, когда тело жертвы явилось сакральным материалом строительства мира [14, с.60]. Восточные славяне при закладке дома жертвовали коня или петуха [13, с.160]. У удмуртов подобное жертвоприношение не зафиксировано, хотя есть упоминания о принесении в жертву быка [157, с.30]. Отголоском жертвоприношений можно считать и сообщения информаторов типа: «Если при переходе в новый дом умрет какая-нибудь скотина, то говорят, взял дом». Вероятно, жертвоприношение сопровождало закладку *куалы*. Археологические материалы подтверждают это пред-

положение: в основаниях жилищ ананьинской культуры обнаружены лосиные головы [10, с.18]. Учитывая хронологическую «молодость» *корка*, можно утверждать, что подобные жертвоприношения не успели переместиться в сферу обрядности, связанную с ней; к тому же наметилась тенденция замены кровавой жертвы на бескровную [13, с.161]. Все же в удмуртской строительной обрядности до сих пор имел широкое бытование обряд жертвоприношения черного барана, который совершался по переходу в новый дом. Но этот обряд, как увидим ниже, является, скорее всего, не строительной жертвой, а выкупом за участок земли, на котором построен дом у бога *Му-Кылчина*.

Рубку первого венца начинал человек, у которого считались «руки легки» *кыыз капчи*. Это должно было способствовать благополучному, «легкому» завершению строительства. На первый венец под передний угол клали клочок шерсти и серебряную монету, завернутые в кусок белого холста, иногда кусочек хлеба. При этом просили бога, чтобы в доме жилось счастливо и богато. Все это представляет собой яркий пример замены кровавой жертвы на бескровную. Причем шерсть и серебряные монеты в этом качестве используются у большого числа народов [14, с.66; 112, с.8].

Следующим, особо ритуализированным этапом строительства являлся подъем матицы *муыкор* (буквально: мать-бревно). Матица имела очень высокой семиотический статус, и естественно, ее подъем и укладка у многих народов сопровождалась множеством обрядов [91, с.15; 20, с.132; 71, с.194]. Ее поднимали, привязав к ней бутылку вина и каравай хлеба, покрыв тулупом. Это должно было способствовать благополучию и теплу в доме. Этим же объясняется и то, что по ее укладке хозяин дома всех участников строительства угощал, одевшись в тулуп. Под матицу также клали шерсть и серебряную монету, завернутые в кусок белого холста, которые также должны были обеспечить тепло и достаток в доме. Крещеные удмурты д.Вотский Менеуз Илишевского района под обе стороны матицы клали шерсть, а монету – под верхний венец на переднем углу. После укладки матицы хозяин угощал участников строительства алкогольными напитками. Это является подтверждением того, что с укладкой матицы считалась завершенной основная часть строительства. В некоторых деревнях после этого ничего в этот день больше не делали. Возведение крыши и отделка дома не сопровождалась специальными обрядами. Дом считался достроенным только тогда,



когда была сложена печь (иногда в ее основание клали серебряную монету). После укладки печи дом нельзя было оставлять без присмотра, там кто-нибудь должен был ночевать (обычно это были старики) иначе готовый дом могли заселить злые духи.

Переход в новый дом также сопровождался различными обрядами. Старались переходить рано утром, когда никто не мог увидеть. Первым заходил в дом мужчина, т.к. женщины считались «тяжелы на ноги» *кукзы секыт*, или же пускали кошку. В д.Байшады при переходе в новый дом мужчина в руках держал нож, а женщина – квашню с замешанным в старом доме тестом. Использование квашни с тестом зафиксировано и у некоторых других групп удмуртов [157, с.33; 22, № 2, с.105]. Хозяин стелил на стол белую скатерть, ставил каравай хлеба. Затем устраивалось во дворе или же в доме моление с хлебом и кашей или же испеченными в новой печи блинами (*табань*). Если дом построен на новом месте, то звали с собой и домового: «*Ойдо, эн кыльы, мын ми сьёры*» («Айда, не оставайся, иди за нами»). При этом брали со старого места землю и переносили на новое, причем никто из посторонних этого не должен был видеть.

Через определенное время после вселения в новый дом устраивали новоселье *корка сюан* или *корка туй* ‘свадьба дома’, куда приглашали родственников и соседей. Приглашенные при этом вбивали в оконные косяки или матицу серебряные монеты, желая хозяевам счастливой и богатой жизни в новом доме, дарили полотенца и платки. За угощение оставляли на столе деньги. Своеобразие имело новоселье у удмуртов д.Купченеево Еремеевского района. В первый день молодежь устраивала обряд *табань пыжон* ‘выпекание блинов’. Для этого собирали муку, масло и другие продукты и, замесив тесто, веселились до поздней ночи. Утром пекли блины, причем парни лазили на крышу и закрывали дымоходную трубу. Вечером устраивался *корка сюан*, куда приглашали родственников и соседей [194].

В строительной обрядности удмуртов особое место занимает обряд *гулбеч така вёсян* ‘жертвование подпольного барана’. В этнографической литературе данный обряд трактуется как отложенная строительная жертва [157, с.34]. Но судя по всему, семантическое значение обряда иное, чем строительной жертвы в традиционной ее трактовке. Рассмотрим формы бытования обряда среди закамских удмуртов. По вселении в новый дом хозяин один или с женой, зайдя в подполье, устраивал обряд *сйзиськон* ‘посвящение; обещание’. В

подполье разжигали небольшой огонь, в который после молитвы бросали кусочки ритуальной каши. При этом говорили: «*Жукен сйзисько гулбечам съд така, возьма вал сюрытозъяз*» («Кашей обещаю в подполье черного барана, подождет бы до нахождения/появления [подходящей жертвы]») [178, s.40]. В д.Большой Качак Калтасинского района после *сйзиськон* под передний угол в подполье оставляли, завернув в маленький узелок муку, соль и крупу. В более модернизированных вариантах обряд *сйзиськон* проводили во дворе с караваем хлеба или с кашей. По словам информаторов, суть *сйзиськона* состоит в том, что обещали жертву домовому и просили его подождать до той поры, как будет в своем хозяйстве черный баран, так как следует жертвовать только своего барана. Как только рождался черный баран, его откармливали и осенью приносили в жертву, причем его не метили и не кастрировали. Процедура жертвоприношения имела локальные вариации: 1) жертвенного барана закалывали в подполье, кровь его выливали в специально вырытую ямку под передним углом. Сварив кашу с мясом жертвы, молились дома. Кости, несваренную голову и ноги, внутренности закапывали в ямку под передним углом (д. Касиярово, Бураевский район; д.Кизганбашево Балтачевский район); 2) закалывали в подполье, молились в доме, кости относили в место *лы келян* (букв.: ‘костей провожания [место’]) (деревни Байшады, Сарсаз, Бураевский район); 3) закалывали в месте, где забивают скот (*сугым вандон инты*), немного жертвенной крови выливали на огонь в *учог* (пристрой к печи с котлом), молились в доме, кости и несваренную голову закапывали в подполье (д.Большой Качак, Калтасинский район); 4) закалывали на месте забоя скота, молились в подполье, кости сжигали в *учоге* (д.Вязовка, Татышлинский район); 5) то же, но кости зарывали под передним углом в подполье (д.Верхнебалтачево, Татышлинский район); 6) закалывали в подполье, молились там же, кости сжигали в *учоге* (д.Новые Татышлы, Татышлинский район). В некоторых местах не устраивая жертвоприношения, проводили моление с кашей в подполье или в доме, обращаясь к *гулбеч така*. Зафиксирована даже бескровная жертва *гулбеч така*: в д.Кургак ежегодно в подполье оставляли маленький сверток с крупой и мукой. В обряде *гулбеч така вёсян* должны были участвовать только члены данной семьи, даже вышедшие замуж девушки не допускались к участию в нем. Но в некоторых местах туда приглашались родственники по мужской линии.

Обряд характеризуется такими неизменными элементами как: черная масть жертвы; зарывание жертвенных даров в землю; участие в обряде членов только данной семьи. Все это соотносится с характеристиками жертвоприношений, связанных с культом *Му-Кылчина*, божества земли. Ему приносили в жертву животных черной масти; жертвенные дары зарывали в землю [33, с.111]. Соотнесенность места жертвоприношения с подпольем также указывает на связь с землей. Культу *Му-Кылчина* также характерны обряды, в которых участвуют члены одной семьи или родственники по мужской линии [4, с.120]. К тому же есть упоминания некоторых информаторов, что по постройке дома *Му-Кылчину* приносили жертву. Но интересующий нас обряд, по словам информаторов, был посвящен домовому: *Зырткузёлы зан сётиськом, шуо вал* 'Домовому душу отдаем, – говорили'. Причем сам домовый выступал в образе *гулбеч така*, который если не принести ему жертву, бодал в подполье стены, издавая грохот и пугая домочадцев.

По мнению исследователей, посвящение жертвы домовому является лишь поздней трансформацией [157, с.34]. Действительно, удмурты в основном никогда не приносили домовому кровавых жертв. Некоторые авторы прямо связывают это жертвоприношение с обрядом выкупа участка земли под дом у *Му-Кылчина*. Так, например, автор большого исследования по религии удмуртов начала прошлого века И.Васильев считал, что это жертвоприношение «приносилось собственно за землю, занятую домом». По его сообщению, существовал еще обряд выкупа земли, занятой двором, когда жертвовался черный бык [27, вып. 4, с.266]. В пользу такого предположения говорит и то, что обряд был обязателен лишь в том случае, если дом построен на новом месте, и не обязателен, если он был построен на месте старого дома, где данный обряд был уже проведен, то есть участок земли был уже «выкуплен». Обряд выкупа земли устраивался и при похоронах. На земле, предназначенной для могилы, перед ее рытьем разрубали кусок холста, прося дать место для могилы. Здесь налицо бескровная жертва за участок земли. В могилу кидали серебряные монеты, считалось, что ими умерший выкупает себе землю под могилу. Интересно отметить, что гроб, могила и надмогильные сооружения воспринимались в качестве жилища умершего: в гробу пробурывали отверстия – окна; над могилой ставили срубную ограду и иногда над ней устанавливали жердь, имитируя матицу. Все приведен-

ные выше факты свидетельствуют, что *гулбеч така вöсян* является обрядом выкупа земли у *Му-Кылчина*.

Современное удмуртское жилище к настоящему времени, как уже указывалось, имеет низкий семиотический статус. Этим объясняется то, что отмеченные выше обряды ныне почти не практикуются или же – в сильно модернизированных вариантах, но иногда, рядом традиционных обрядов сопровождается и строительство современных сельских кирпичных домов.

Обзор строительной обрядности закамских удмуртов показывает, что в целом она не отличается от таковой у удмуртов традиционных мест расселения, хотя, естественно, наблюдаются и небольшие отличия. Более того, мы можем говорить о локальных вариациях даже среди самой рассматриваемой группы удмуртов.

## Глава IV. КУЛЬТОВЫЕ ПОСТРОЙКИ И СООРУЖЕНИЯ

### 1. Куала

В комплексе традиционных построек удмуртов особое место занимает *куала* – постройка культового назначения. *Куала* является местом почитания родового божества – *воршуда*. Как уже указывалось, вероятно, *куала* первоначально служила удмуртам жилищем, но с освоением нового типа жилища, а именно *корка*, она сохранила за собой только функции религиозного святилища. У некоторых групп удмуртов она продолжает выполнять роль надворной постройки, сохраняя за собой религиозные и хозяйственные (летняя кухня) функции, например, у удмуртов южных районов Удмуртии [33, с.151]. У закамских же удмуртов *куала* не является составной частью усадебного комплекса, скорее всего, она выполняет роль общественной культовой постройки, хотя и находится в усадьбах своих хранителей (*куала утись*). Необходимо отметить, что у удмуртов встречаются два типа *куалы*: *Покчи* (Малая) и *Бадзым/Быдзым* (Большая/Великая) *куала*, соответственно семейное и родовое святилища. *Быдзым куала* строили во дворе главного жреца или хранителя *куалы* или же за околицей. *Покчи куала* строились во дворах домохозяев [34, с.18]. Скорее всего, именно *Покчи куала* представляет собой тип постройки, первоначально служившей жилищем. Прототипом же *Бадзым куала* являются, по мнению археологов, постройки с очагом и следами жертвоприношений, обычно располагавшиеся в центре поселений, остатки которых обнаружены на памятниках ананьинской и полемской культур [146, с.93; 158, с.110; 114, с.154]. У закамских удмуртов существуют только родовые *куала*, причем нами не зафиксировано у них понятие *Бадзым куала* в качестве обозначения родового святилища, оно обозначается лишь термином *куала* или с добавлением имени родового божества, например, *Дарга куала*. Соот-

ветственно нет и понятия *Покчи куала*, так как семейные куала на сегодняшний день у закамских удмуртов не фиксируются. В прошлом *Покчи куала* у них все же существовали. Так, Н.П.Рычков, описывая почитание удмуртами д.Кичяк (совр. д.Большекачаково Калта-синского района) пихтовых ветвей, пишет, что они необходимы были в каждом «вотском доме» и, что хранились они на полках в специальных постройках («храмах Модору посвященных») [110, с.159–160]. Очень интересными в этом плане представляются упоминания Н.С.Попова о «вежах» [103, с.47] и В.М.Черемшанского об «анбарушках» [143, с.195], в которых закамские удмурты летом готовили пищу. Как уже указывалось, у некоторых групп удмуртов семейная *куала*, помимо религиозной функции, выполняла и хозяйственную, точнее являлась летней кухней. Вероятно, подобную функцию *куалы* и подметили исследователи. Со второй половины XIX в. культ семейной *куалы* у закамских удмуртов начинает угасать и к концу XIX – началу XX в. уже изживает себя. Как пишет А.И.Емельянов, основываясь на материалах У.Хольмберга, относящихся к началу XX столетия, «малые куалы здесь почти совсем вышли из употребления» и, что «семейные куалы здесь стали уже редкостью» [47, с.57,69]. Другие источники конца XIX – начала XX в. упоминают у закамских удмуртов только родовую *куалу* [124, с.5–6; 166, с.260]. Информаторы также не отмечают наличия семейных святилищ. Обряды, ранее проводившиеся в семейных *куала*, начали совершаться во дворе. Так, А.Ф.Комов пишет, что удмурты Бирского уезда «молятся каждый в своем дворе» [62, №51], также и И.В.Яковлев отмечает, что перед каждым общедеревенским молением пермские удмурты совершали семейные моления в своих дворах [165, с.184]. По замечанию А.И.Емельянова, молитвенное место во дворе «обыкновенно или огорожено или отведено где-нибудь около изгороди, чтобы никто из проходящих не мог его осквернить» [47, с.70]. Далее он пишет, что там молились в праздничные дни главы семей «держа в руках на белом полотенце чашку с блинами, обратившись лицом к югу» [47, с.70]. Информаторы также отмечают, что, например, на *Быдзынал* вся семья сначала молилась во дворе (*азбар*), затем шла молиться в *куалу*, куда приходили также и другие семьи, входившие в один *воршуд*. Все эти примеры ярко свидетельствуют, что с исчезновением малых *куала*, закамские удмурты семейные моления стали проводить в специальных, особо отведенных местах во дворах. Эта традиция сохраняется до настоящего времени. Огороженных участков во дворах на сегод-

няшний день почти не сохранилось. Нами встречены только две такие *куалы* в деревнях Верхнебалтачево и Уразгильды Татышлинского района. Первая из них представляет собой прямоугольный участок на месте развалившейся *куалы*, вторая, скорее всего, также находится на месте бывшего святилища. По словам ее владельца, там проводятся моления на *Быдзынал* и оградили ее совсем недавно. Но, все же, эти *куала* являются не семейными, а родовыми святилищами.

*Куала*, как было уже указано, тесно связана с культом *воршуда*, т.е. родового божества-покровителя, и является местом его почитания. Здесь необходимо отметить, что у рассматриваемой группы удмуртов понятие *воршуд* в качестве обозначения божества рода, а также самого рода на сегодняшний день не встречается. Оно заменено терминами *зын*, *выжы* и *куа*, причем первые два из них обозначают только родовую общность, а третий, кроме того, является также обозначением божества рода. В прошлом термин *воршуд* закамским удмуртам все же был знаком. Н.И.Тезяков и И.Яковлев отмечают, что пермские удмурты поклонялись божествам рода – *воршудам* [124, с.5; 165, с.183]. По К.Яковлеву удмуртам Бирского и Осинского уездов данный термин был известен в форме *вожшуд* [166, с.260].

Обычно у закамских удмуртов в деревнях было от 1 до 5–6 родовых святилищ, в зависимости от числа родов, представители которых жили в данной деревне, например, в д.Шудек было 6, в д.Можга – 5, в деревнях Верхняя Барабановка и Байшады – 4 родовых святилища. Каждая *куала* получала название от имени почитаемого здесь *воршуда*. Так, например, в д.Каймашабаш проживали представители родов *Уча*, *Чучча* (*Чудья*), *Кион*, соответственно их именам назывались и их святилища: *Уча куала*, *Чучча куала*, *Кион куала*; в д.Качкинтурай святилища назывались *Уддэс куала*, *Уча дин куала*, *Зэччэ дин куала*; в д.Малый Качак – *Кыж пог зин куала*, *Пислег зин куала* и т.д. Очень интересны названия святилищ в д.Верхнебалтачево: *Зумня сяська*, *Тукля сяська*, *Дарга куала*, *Кисся Миння*. Это святилища, где поклонялись *воршудам* *Зумня* (*Зумья*), *Тукля*, *Дарга* (*Дурга*) и *Кисся* (*Кисса*). Первые два названия образованы путем прибавления к именам *воршудов* слова *сяська* – цветок, семантика чего пока не ясна. Не известна и семантика последнего названия.

*Куала* представляли собой срубные постройки с двускатной крышей без пола (земляной пол), потолка и окон. Вот как описывает *куалу* конца XIX в. у удмуртов Больше-Гондырской волости Пермской губернии Н.И.Тезяков: «моления воршудам совершаются в куа-

лах, т.е. деревянных амбарах всегда с дырявою крышей; куала имеет одну небольшую входную дверь; окон нет, пола тоже; посредине куалы висит котел на деревянном крюке; в котле этом варятся жертвенные приготовления (мясо, крупа и пр.). Против входной двери у стены (обращенной к востоку), имеется полка, на которой хранятся воршуды» [124, с.5]. На плане родовой *куалы* из д.Каймашабаш, составленной У.Хольмбергом в начале XX в., видно, что напротив входной двери располагалась жертвенная полка; в центре находился очаг; вдоль одной из длинных стен и торцевой стены под священной полкой тянулись лавки. В *куале* имелись также два жертвенных стола [170, с. 64] (рис. 28).

До сегодняшнего дня построек куала у закамских удмуртов практически не сохранилось. Типичная *куала*, построенная в конце XIX в. обнаружена нами в деревне Верхняя Барабановка Янаульского района (рис. 29). Она представляет собой четырехугольную срубную постройку с двускатной крышей на самцах, без пола, потолка и окон. С входной стороны выступ крыши образует навес. По всей длине *куалы* тянутся два бруса, врубленные на верхние венцы, концы которых, как и крыша с входной стороны, выступают наружу. Ориентация сруба З – В. Дверь расположена на западной стороне. К сожалению, внутреннее убранство *куалы* нарушено. По воспоминаниям хозяйки *куалы*, вдоль стен были расположены лавки (*зус*), в стороне у двери – шкаф для хранения ритуальной посуды и стол, который находился в восточной части здания. Очаг не сохранился. В *куале* из деревни Наняды Янаульского района, которая также была сооружена в конце XIX в. (но была перестроена), в центре находится очаг, выложенный из камней (рис. 30). В обоих святилищах на стене с восточной стороны была устроена полка (*кана*), но что в ней находилось, информаторы уже не помнят. Очевидно, она служила местом для хранения воршудной святыни. Авторы XVIII и XIX вв. отмечают, что именно на этой полке они и хранились. Так, например, Н.И.Тезяков пишет, что на полке в одной из родовых святилищ «под именем воршуда» лежали «два деревянных кругляшка, длиною в 1/2 аршина, шириною в 2 – 3 вершка, на коих небольшая доска, а на ней 2 – 3 пучка соломы, прикрытые сверху опять доскою». Он же отмечает, что «таких воршудов на полке бывает обыкновенно по два: перед одним молятся мужчины, перед другим – женщины» [124, с.5]. Также и Н.П.Рычков в *куале* деревни Кичяк увидел «на стеной полке некую на небольших брусках стоящую дощечку», окладенную



травой [110, с.159]. По замечанию Н.И.Тезякова, на этой же полке рядом с «*воршудами*» «всегда находится бурак, в нем вещи, необходимые при жертвоприношениях» [124, с.5]. Перед нами явно воршудный короб – неперменный атрибут культа *воршуда*. По сведениям Н.Г.Первухина, касающихся правда, удмуртов Глазовского уезда, воршудный короб представляет из себя лубяной ящик четырехугольной или круглой формы, в котором хранились различные ритуальные предметы (беличья шкурка, крылышко или хвост рябчика, перья тетерева), посуда, употреблявшаяся при жертвоприношениях, а также остатки прежних жертвоприношений [97, эск. 1, с.24–31]. На этой же полке хранились летом – березовые, зимой – еловые ветви, а также, по сведениям Н.И.Тезякова, пучок осоки [124, с.6]. По У.Хольмбергу и А.И.Емельянову, в начале XX столетия у закамских удмуртов на полках в родовых *куала* имелись только маленькие коробочки с маслом, медом или солью, а также древесные ветки [170, s. 68; 47, с.46]. Имеется рисунок У.Хольмберга, изображающий подобную священную полку в *куале* д.Каймашабаш Бирского уезда [170, s.68].

Таким образом, на этой полке хранили воршудные святыни, в сторону которых обращались с молитвой верующие, иными словами, она служила алтарем, и представляла как наиболее табуированная часть *куалы*, где хранились особо священные предметы культа *воршуда*. Н.П.Рычковым описан любопытный случай, произошедший с ним, когда он хотел дотронуться до алтарной полки: «Лишь только хотел я взять её руками, как вдруг хозяин и хозяйка того дому вскочив с мест своих, закричали мне, чтоб я любопытство свое удовольствовал только глазами, а руками бы отнюдь не прикасался. Удивился, слыша столь странное повеление: однакожь, чтоб удобнее узнать сему притчину, немедленно склонился я исполнить желание беснующего старика и в ужас приведенную старуху; а потом спросил его, для чего не должен я касаться сей траве? Он ответствовал мне: «сие есть одно из первенствующих вещей нами обожаемых, и то самое, которое мы Модором или богом хранителем домов наших называем: и если коснется им рука не только инозаконных, но и тех самых, которые их обожают; то непременно покой семейства моего и самое благополучие наше разрушится каким ни будь несчастливым случаем» [110, с.159]. Из этого описания видно какой огромной сакральностью наделялись алтарная/воршудная полка и хранившиеся на ней предметы. Прикасаться к ним могли только жрецы [110, с.160; 33, с.285].

Другим особым сакральным объектом в *куале* являлся очаг, над которым подвешивали котел и варили ритуальную пищу. Зола и камни этого очага также обладали огромной святостью. В д. Вотская Урада Янаульского района сохранился очаг от *куалы*, сгоревшей во время пожара в 1931 г. *Куала* не была отстроена вновь, но все обряды, которые проводились в ней раньше, до сих пор проводятся около этого очага, который считается священным. У татышлинских удмуртов сохранились предания, что, переселяясь на башкирские земли, они взяли с собой и камни *куалы* с прежней родины. В одном случае при переправе через р. Каму они упали в воду, но все же их достали со дна и привезли на новое место [196]. При постройке новой *куалы*, например, в случае переселения части жителей деревни на другое место, зола из очага старой *куалы* переносилась на новое место. Только после этого новая *куала* приобретала сакральный характер, т.е. там поселялся *воршуд*. Эти обряды совершались в праздничной обстановке с исполнением песен и звоном колокольчиков [23, с.187; 22, № 2, с.79]. В случае же если переселение части жителей деревни на новое место происходило в результате разногласий между однодеревенцами, то остающиеся на старом месте жители не давали переселяющимся золу из родовой *куалы*, тогда последние прибегали к краже [22, № 2, с.80]. Так, информаторы из д. Ташкичи Илишевского района отмечают, что её жители ночью украли золу (буквально *куалу*) из *куалы* д. Байшады. По преданиям об основании д. Ташкичи известно, что её жители, представители *воршуда Ташкичу*, переселились из д. Байшады, ныне Бураевского района [192]. Вероятно, это переселение было вызвано разногласиями среди жителей д. Байшады.

Сакральностью обладал и стол из *куалы*. В деревне Верхнебалтачево обряды совершались на месте старой *куалы Кисся Миння*, где специально устанавливали стол, который раньше хранился в *куале*. Накануне обряда этот стол девушки мыли родниковой водой. Остальные предметы, которые хранились в *куале*, также сакрализировались. По словам информаторов, из *куалы* нельзя было выносить даже щепку.

Само помещение *куалы* также носило священный характер. При чем эта священность сохранялась и в тех случаях, когда уже обряды в ней не совершались. Его можно было использовать в хозяйственных целях, например, в качестве склада, но никогда нельзя было хранить ритуально нечистые вещи. Кроме того, оно могло служить загоном для гусей, которые считались чистыми птицами и часто при-

носились в жертву, но ни в коем случае для других птиц и животных. Бревна от старой развалившейся *куалы* также запрещалось использовать в хозяйственных целях, т.к. они тоже наделялись определенной сакральностью. Их просто хранили до полного истлевания. А место самой *куалы* становилось объектом почитания. Иногда его огораживали или садили деревья. В д. Кизганбашево Балтачевского района имеются три таких огороженных места, где ранее стояли святилища, причем их также называют *куала* (рис. 31). Все они находятся за пределами усадеб, но в черте поселения. На месте *куалы* нельзя было возводить другие постройки, т.к. это могло повлечь за собой болезни или даже смерть хозяина. Его необходимо было содержать в чистоте и не осквернять.

Почитанием пользовалась не только родовая *куала* в данной деревне, но и родовая *куала* того поселения, откуда первопоселенцы были родом. Например, У. Хольмберг писал, что удмурты рода *Можга* из д. Можга Бирского уезда поминают в своих молитвах родовую *куалу* в д. Можга Елабужского уезда, откуда они некогда переселились. А удмурты, выделившиеся из д. Можга Бирского уезда, поминают родовую *куалу* из этой деревни [По: 64, с.21].

*Куала*, таким образом, в представлениях закамских удмуртов выступала как сакральная, табуированная часть пространства, освященная божеством-покровителем рода. Целостность самой *куалы* и целостность и своевременность проводимых в ней обрядов обеспечивали роду процветание. С целью предохранения от осквернения в родовую *куалу* не допускались представители других родов. Даже рассказывать о своей *куале* кому-либо воспрещалось.

В представлениях закамских удмуртов *куала* была наделена охранительной силой для представителей рода. Так, например, информаторы из д. Большой Качак сообщают, что в случае внезапной болезни человек из того или иного *воршуда* идет в свою *куалу* и завязывает на специальные жерди узелок с крупой с обещанием жертвы после выздоровления.

В год в родовой *куале* проводили до трех наиболее значительных молений – *Куалае пырон* (букв. вхождение в *куалу*): в первый день *Быдзынал*; летом перед *Бадзым вöсь* (Великое моление), когда меняли еловые ветви на березовые; осенью по первому снегу, когда меняли березовые ветви на еловые. Кроме того, в родовой *куале* могли проводить моления по случаю семейных торжеств или несчастий, относящихся к данному роду семьи [124, с.6]. Летом 1997 г. в

д. Вотская Урада автором зафиксировано моление *куалае пырон*. Моление было проведено накануне *Гужем вёсь* (Летнее моление) у очага сгоревшей *куалы*. Накануне обряда хозяйка *куалы* из леса принесла три березовые ветки. К намеченному времени подошли *вёсьсь* (жрец) и еще одна женщина, которые принесли с собой по караваю хлеба и немного масла. Все трое принадлежат одному роду. На месте моления у очага была поставлена табуретка, на которую положили березовые ветки. Было совершено троекратное обращение к богу *Инмару* с тремя поклонами (*зыбырттон*) в каждом. В первый раз *вёсьсь* молился с караваем хлеба с маслом; во-второй – с *вълэ мычон* (букв. вверх возносимое), который представлял собой горбушку хлеба; в-третий раз – с *сюкась* (квас), который, по их словам, был употреблен вместо *сур-а* (пива). *Вёсьсь* произносил такую молитву: «*Осто Бадзым Инмаре-Кылчинэ! Гужем куала куриськонэз тодэ-буре вайыса тыр нянен вёен куриськиськом, тани. Тол лысэз гужем куарен воштгйськом, тани*». (букв.: «Осто Великий Инмар-Кылчин! Летнее в куале моление поминая с караваем хлеба с маслом молимся, вот. Зимнюю хвою на летнюю листву меняем, вот»). Далее он просит у *Инмара* здоровья, хорошей погоды, хорошего урожая и т.д. Во-второй раз жрец вместо слов «с караваем хлеба с маслом молимся» произнес «с *вълэ мычон* молимся»; в-третий раз, при молении с *сюкась* – с «*суром* (пивом) молимся». После моления все участники зашли в дом и, по очереди, причастившись моленным хлебом и квасом, совершили молитву. *Вълэ мычон* разрешалось вкушать только мужчинам. Естественно, что обряд дошел в сильно модернизированном виде. Но он сохранил основные моменты обряда *куалае пырон*: 1) наличие березовых веток; 2) моление с хлебом с маслом, *вълэ мычон*, пивом; 3) специальная молитва; 4) жрец и участники. В д. Верхнебалтачево *куалае пырон* совершали подобным же образом, но там еще и зажигали огонь в очаге. Во время *гужем куалае пырон* и *сизьыл куалае пырон* (летнее и осеннее *куалае пырон*) приносили в жертву хлеб, масло, пиво и производили замену веток: летом еловые на березовые, осенью – наоборот. Старые ветки сжигались на очаге. Ветки эти для обряда брались только с одного и того же дерева каждый год. Еще Н.П. Рычков писал: «Они хранят только одно дерево, стоящее в дремучем лесу, которое, избрав их прародители, назвали Модором, и потомки их довольствуются ветвями на них вырастаемыми» [110, с.161]. В обряде употребляли по три или пять ветвей березы или ели. В д. Наняды вместо березовых веток использовали

липовые. В *куале* кроме, бескровных, совершали и кровавые жертвоприношения – *ви́ро сётон*. Так, например, в первый день *Быдзънал-а* в некоторых деревнях Татышлинского, Янаульского и Бураевского районов в родовых *куала* совершали жертвоприношение гуся [76, с.115]. О жертвоприношении в родовых *куала* гусей, уток и крупных животных упоминает Н.И.Тезяков [124, с.6]. Также и Н.П.Рычков отмечает, что в *куале* ежегодно жертвовали молодого теленка, уши которого клали на алтарную полку [110, с.160].

Совершая различные обряды в родовой *куале*, удмурты стремились добиться благорасположения божества-покровителя рода. В настоящее время в молитвах-*куриськонах*, произносимых на *куалае пырон* обращаются к *Инмару*. Но некоторые информаторы отмечают, что в этом случае раньше обращались не к *Инмару*, а к *воршуду*. Так, информатор из д.Верхнебалтачево утверждает, что ее отец молился, обращаясь к *воршуду Кисся*.

Анализ культа семейно-родовых святынь у удмуртов показывает на его связь с материнской родовой организацией [33, с.145]. Информаторы отмечают, что если в настоящее время главную роль в культе *куалы* играют мужчины, то первоначально, по их словам, «во времена зарождения *куалы*» (*куала потыку*) молились женщины, поэтому все *куалы*, т.е. *воршуды* носят женские имена. Причем если мужчины молятся с завязанным поясом, то женщины при молитве накидывали кусок холста на шею. В противном случае они могли ослепнуть. По сообщению Н.И.Тезякова, весной проводились даже отдельные женские моления в *куале*, но распорядителем обряда все же был жрец-мужчина [124, с.6]. Жреческие обязанности в *куале* исполнял *куала утись* – хранитель *куалы* [171, с.150].

Как видим, культ *куалы* у закамских удмуртов к настоящему времени почти изжил себя. Лишь в некоторых деревнях еще сохранились *куала* (по две в деревнях Верхняя Барабановка и Наняды Янаульского района) и проводятся обряды *куалае пырон* (д.Вотская Урада и Вотская Ошъя Янаульского района). Подобное наблюдается и среди других групп удмуртов. Так, по данным В.Е.Владыкина, сохранились лишь единичные *Быдзъм куала* с эпизодическими обрядами, например, в д.Кузебаево Алнашского района Удмуртской Республики и д.Варклет-Бодья Агрызского района Татарстана. *Покчи куала* же, утратившие культовые функции, стали использоваться в качестве летних кухонь (Малопургинский, Можгинский районы Удмуртии) [33, с.289]. По полевым материалам видно, что культ *куалы*

у закамских удмуртов начал изживать себя еще в конце XIX – начале XX в. Так, в новых деревнях, основанных в это время, родовых святилищ уже не строили.

Помимо родовых *куала* у закамских удмуртов существовали и другие типы культовых построек. Но, к сожалению, сведения о них очень фрагментарны. На одной из фотографий Ю.Вихманна, сделанной у удмуртов Бирского уезда запечатлена, *луд-куала* – срубная постройка с самцовой двускатной крышей [По: 170, s.116]. Скорее всего, судя по названию, эта постройка стояла в *луде* – священной роще и там хранились ритуальные принадлежности. По сообщениям информаторов, в д.Верхнебалтачево существовала *Чуж чуньы вёсян куала* (букв.: куала, где жертвовали жеребенка рыжей масти), которая стояла на месте моления *Чуж чуньы вёсян*. По сообщениям Г.Е.Верещагина [30, с.48–49; 31, с.27], П.М.Богаевского [22, № 1, с.132], А.И.Емельянова [47, с.76] и А.Пинт [100, с.93], подобные постройки были известны и другим группам удмуртов, но, как отмечают сами авторы, они встречались редко.

## 2. Пространственная организация священных рощ

В состав поселенческого комплекса закамских удмуртов органично вписывались священные рощи и другие места отправления культа традиционной удмуртской религии. Обычно в каждом поселении закамских удмуртов имелось от одного до нескольких священных рощ и других культовых мест. Наличие подобных мест было характерно также для других народов, сохранивших традиционные верования или же придерживавшихся языческо-христианского двоеверия, в частности для народов Поволжья – марийцев, мордвы, чувашей. В некоторой степени культ священных рощ был характерен также коми-пермякам [16, с.9–10]. Если для принявших христианство, но сохранивших свои традиционные верования удмуртов священные рощи делили функции религиозных святилищ с христианскими церквями, то у закамских некрещеных удмуртов они были основными местами отправления культа.

Среди священных рощ закамских удмуртов своей особой сакральностью выделялись *кереметы* или *луды* – места поклонения злему божеству *Луд*. Там проводили моления *лудэ пырон* – «вхождение в луд». Сами эти моления имели ряд черт, которые отличали их от

других молений: в них принимали участие только мужчины, в жертву приносились животные-самцы, а также пресные лепешки – *куарнянь*. Моления в *кереметах* проводились один раз в год, обычно около Ильина дня (*Иллин*). В д.Вотская Ошья Янаульского района молились два раза в год: летом и осенью. Кроме того, в *кереметах* могли проводиться частные жертвоприношения больными, если, как считали, болезнь наслал *Луд*. По мнению исследователей, в культуре *керемета* у удмуртов прослеживаются как древние финно-угорские, так и заимствованные черты. «По-видимому, начиная с болгарской эпохи, в Поволжье стал проникать среднеазиатский культ Керемета (Керемет – из арабского «чудеса, деяния святых», был известен почти всем этносам Средней Азии). У удмуртов он наложился на местный культ священной рощи Луд» [34, с.19].

В рощах *керемет* росли дубы, березы, липы, ели. В качестве отличительной особенности этих культовых мест информаторы отмечают, что они обязательно огораживались. Эту особенность отмечают также исследователи XVIII, XIX вв. Так, П.С.Паллас писал, что «Керемети, или жертвенные места, имеют они в еловых лесах, а особливо на хорошо расположенном, прекрасными высокими елями (кюсь) окруженном месте, которое они огораживают» [96, с.35–36]. На фотографии Ю.Вихманна, опубликованной У.Хольмбергом, также запечатлен огороженный *луд* [170, s.110]. На сегодняшний день огороженных *кереметов* практически не сохранилось. В ходе экспедиционных выездов автору удалось обнаружить огороженный *керемет* только в д.Вотская Ошья Янаульского района (рис. 32). Он представляет собой огороженный штакетниковым забором участок небольшого елового лесочка, расположенного на легком возвышении недалеко от деревни с южной стороны. Вход в *керемет* осуществляется через небольшие ворота (*капка*). Внутри ограждения находятся священный очаг и стол. Вне ограждения недалеко от ворот устроена скамейка, рядом с ним очаг для приготовления жертвенной пищи. За ограду имели право входить только жрец *керемета* – *Керемет кузё* и его помощник. Пришедшие на моление мужчины располагались вне ограждения у очага. Жертвенных животных закалывали также вне ограды. Там же готовилась и ритуальная пища. Аналогичный план устройства имели *кереметы* в деревнях Старая Кирга и Каймашабаш, что видно по схемам У.Хольмберга [170, s.119] (рис. 33). Внутри ограждения находились очаг и стол. Кроме того, на этих схемах указаны также деревья, на которые вешали кости жертвенных жи-

вотных. В Старой Кирге это дерево находилось внутри ограды, в Каймашабаше – вне. Иногда внутри *керемета* находились специальные постройки *луд-куала*. Несколько иная пространственная организация наблюдалась в *кереметах* деревень Касиярово, Мамады Бураевского и Кизганбашево Балтачевского районов. Они имели веревочные ограждения на кольях, устанавливавшиеся только на время молений.

Священные рощи *керемет* представляли собой сакрализованные, табуированные участки пространства – место обитания божества *Луд*. Как пишет А.И.Емельянов, «восточные вотяки (закамские удмурты – *Р.С.*), по-прежнему питающие большое уважение к луду, верят, что во время моления ему, он бывает около жертвенного алтаря» [47, с.81]. Внутрь *керемета* могли заходить только служители *Луда* – *Керемет* или *Луд кузё*. Остальным людям вход в них строго воспрещался. Даже в случае частных жертвоприношений туда заходил только *Луд кузё* [178, s.41]. Наибольшей сакральностью в *керемете* обладал очаг. Он зажигался во время молений, но пищу на нем не готовили. *Луд кузё* в огонь этого очага бросал кусочки жертвенной пищи [178, s.41]. По словам информаторов, в случае переноса *керемета* на другое место брали немного золы из очага и клали его на место очага нового *керемета*. Для приготовления жертвенной пищи существовали другие очаги, которые располагались вне ограждения. Другой сакральный элемент *керемета* – жертвенный стол (*жбк*). На него *Луд кузё* ставил жертвенную пищу в специальных деревянных сосудах – *сюмык*. В конце XIX – начале XX в. жертвенные столы делали из березовых ветвей, сверху они при летних молениях покрывались березовыми листьями, при осенних – хвоей. Поверх листьев и хвои расстилали белый холст. Иногда жертвенные подношения ставили прямо на разостланный по земле холст. [47, с.87].

Священным характером наделялись и растущие в *луде* деревья. Их не рубили, не ломали ветки. Даже упавшие ветки и сучки можно было использовать только в культовых целях: они сжигались на священном очаге. В *керемете* выбиралось одно или несколько деревьев, которые служили своеобразными жертвенниками: на их ветвях развешивали кости принесенных в жертву животных [150, с.40]. Еще П.С.Паллас писал, что «голова вола и овцы со всем лошадиным скелетом развешивают на одной ели в Керемете растущей» [96, с.37]. Также и А.И.Емельянов отмечал, что «в некоторых местностях Осинского и Бирского уездов можно видеть привязанными к дереву на



липовых веревках целые лошадиные остовы» [47, с.92]. В *керемете* д.Касиярово росло несколько старых берез; на одну из них в качестве жертвенных даров развешивали платки и полотенца, в дупло другой – клали серебряные монеты. Под самими деревьями стелили белую скатерть и расставляли там принесенные молящимися хлеб и посуду для жертвенной пищи. Подобное было характерно также для *кереметов* деревень Мамады и Кизганбашево. Случалось и так, что в *керемете* не оставалось деревьев. В этом случае, при молениях в землю втыкали срубленное деревце, которое также выполняло функции жертвенника. В одном из *лудов*, например, на такое деревце в качестве жертвенных даров, привязывали чашку с блинами [47, с.87].

В некоторых деревнях имелось несколько *кереметов*. Так, в д.Малый Качак Калтасинского района было два *керемета*: *Киссапал керемет* и *Уллапал керемет*. На первом молились жители конца *Киссапал*, на втором – жители низовины. В д. Касиярово жители низовины и верховины составляли две отдельные общины в *керемете*. Они имели своих *Керемет кузё*, отдельные места в *керемете*, пресные лепешки для моления пекли также по отдельности. А.И.Емельянов отмечает, что в д.Старая Кирга Осинского уезда было четыре *луда*, по числу проживающих здесь родов и назывались они по именам воршудов, например, *Можга луд*, *Зятся луд* и т.д. [47, с.77]. Информаторы говорят о существовании в этой деревне только трех *кереметов*, но также отмечают их родовой характер. В д.Каймашабаш Бирского уезда проживали три рода, они проводили свои моления в одном *керемете*, но отдельно и с соблюдением своих особых обрядов [47, с.78]. Интересно отметить, что у восточных марийцев *кереметы* также носили семейно-родовой характер [115, с.118]. В некоторых случаях был только один *керемет* на несколько деревень. Так, например, в *керемете*, расположенном около д.Наняды Янаульского района, молились еще жители окрестных деревень Старый Варяш, Новый Варяш, Будья Варяш.

Почитанием пользовался не только свой деревенский *керемет* или *луд*, но также и священная роща той деревни или той местности, откуда жители некогда переселились. Так, жители д.Малый Качак в молитвах обращались к своим *Зужыт* (Высокий) и *Бадзём* (Большой) *луд*, а также к *Тупал луд*, т.е. к «*Луду* по ту сторону [реки]», имеется в виду *луд* за р.Кама, откуда они переселились сюда. В д.Кургак Калтасинского района в молитвах также упоминали *Тупал луд*, а также *Пельга луд*, т.е. *луд* д. *Пельга* (д.Бикзян Бураевского района), отку-

да они переселились. У закамских удмуртов существовали предания, что их предки при переселении на новые земли брали с собой пепел очага *луда* с прежнего места жительства за р.Камой [47, с.79].

Кроме *кереметов* существовал целый ряд священных рощ и мест, в которых совершались жертвоприношения различным божествам. Назывались они *восьяскон инты* или *куриськон инты* – ‘место жертвоприношения’ или ‘место моления’. Закамские удмурты проводили в год несколько молений и каждое имело свое определенное место проведения. В зависимости от местных традиций, они имели различные названия, как-то: *Бадъым вёсь* (Великое моление), *Покчи вёсь* (Малое моление), *Бусы вёсь* (Полевое моление), *Гуртэн вёсь* (деревней моление), *Ыж вёсь* (жертвоприношение овцы), *Зазег вёсь* (жертвоприношение гуся), *Чуж чуньы вёсян* (жертвоприношение рыжего жеребенка) и т.д. Существовали также моления *Урам вёсь*, которые проводились прямо на улице в одном определенном месте.

Помимо общедеревенских, закамские удмурты проводили крупные моления, в которых участвовали жители нескольких деревень – *Мёр вёсь* (Моление миром). Они также имели определенные места проведения. Так, семь деревень Татышлинского района (Арибаш, Юда, Вязовка, Уразгильды, Майский, Новые Татышлы, Бальзуга) проводят моление *Мёр вёсь* в священном месте у д.Новые Татышлы. Другие восемь деревень этого же района (Бигинево, Таныповка, Кызыльяр, Калмияр, Верхне- и Нижнебалтачево, Альга, Дубовка) проводят *Мёр вёсь* у д.Альга, но раньше он проводился у д. Калмиарово. Деревни Касиярово, Мамады и Кизганбашево также проводили совместный *Мер вёсь*. В один год он проводился в одной деревне, на другой – в следующей. Существовали и более крупные жертвоприношения-моления – *Элен вёсь* (Моление страной), на которые собирались жители десятков деревень и проводились они в священных местах у трех деревень: Старый Варяш, Алтаево, Сухая Кирга [117 с.226; 166, с.263]. Такие же крупные моления проводились у д.Можга – *Еменлык*, и у д.Каймашабаш – *Ыштияк*.

Пространственно места всех перечисленных молений и жертвоприношений были организованы сходным образом. Как правило, эти священные места не огораживались. Но, по свидетельству А.Ф.Комова, жердевые ограждения существовали и на этих молениях [62, №51]. В настоящее время начинает утверждаться традиция огораживать места подобных молений, особенно это относится к татыш-

линским удмуртам. В местах проведения молений обычно росли деревья, но их могло и не быть, тогда в землю втыкали срубленную березку или елку. Опишем пространственную организацию культового места *Еменлык* у д.Можга Янаульского района, зафиксированного нами во время проведения там моления в июле 1997 г. Жертвенное место *Еменлык* расположено в небольшой березовой роще у трассы Янаул – Нефтекамск, между деревнями Можга и Конигово. Раньше в этой роще рос дуб, вероятно, и название местности происходит от тат. *имэн* – дуб – *Еменлык* – дубрава. В молении приняли участие удмурты из четырех деревень: Можга, Конигово, Шудек, Нократ. По сообщению А.И.Емельянова, в начале XX в. в дубовой роще *Именлек* проводили моления, в котором принимали участие жители 15 деревень [47, с.104]. В жертву было принесено по четыре овцы и гуся. В центре жертвенного места было заложено шесть костров, где в котлах варилась жертвенная пища (мясо и каша). По одну сторону от костров были расположены жертвенники – место зарывания в землю голов, ног, внутренностей и шкуры жертвенных животных; место сжигания гусиного пуха; место закалывания животных, а также *вылэ мычон* ‘вверх возносимое’ – сплетенная из свежих березовых веток подставка для жертвенных даров (хлеб, мясо) наподобие птичьего гнезда. Также и костры служили жертвенниками – туда выливали немного крови и бросали кусочки жертвенной каши и мяса, там сжигали кости. По другую сторону от костров находились жрецы; за ними был расположен стол, на котором были сложены ритуальные предметы; позади стола – место обычных участников моления. Жрецы при молении обращались лицом к югу, костры и жертвенники были расположены впереди них. По словам информаторов, раньше недалеко от жертвенного места стоял дом (*тарлау корка*), где ночевали прибывшие издалека на моление люди.

Сходным образом было организовано и священное место у д.Вотская Урада Янаульского района во время проведения общедеревенского моления *Гужем вӧсь* (Летнее моление) в июле 1997г. В центре находились два костра, по одну сторону от них место закалывания жертвенных животных и место зарывания жертвенных даров. По другую сторону находились жрец и другие молящиеся, причем мужчины – по правую сторону, женщины – по левую. Жрец также обращался на юг, но, в этом случае костры и жертвенники оставались позади него. Как видно, в центре священных мест находились наи-

более сакральные объекты: костры и жертвенники. Количество жертвенных костров зависело от числа приносимых разным божествам жертв. Как правило, на одном костре варилось мясо жертвы, предназначенное какому-нибудь одному богу [124, с.8; 166, с.264]. В некоторых случаях количество костров зависело от числа деревень, жители которых участвуют на молении. Количество жертвенников зависело от типа поднесения жертв разным богам. Жертвенные дары, предназначенные верховному богу *Инмару* и другим небесным божествам, сжигались на костре, клались на *вълэ мычон*, и вешались на деревья [124, с.9; 166, с.262–263]. Кровь, голову, ноги и внутренности животного предназначенного в жертву *Му-Кылчину*, богу земли, зарывали в землю [166, с.263]. Как правило, все жертвенники устраивались под деревьями. Если там не росли деревья, то из леса приносили небольшое срубленное деревце (береза, ель) и втыкали в землю перед кострами. Под деревьями же, недалеко от костров, складывались приношения отдельных семей (хлеб) в деревянных чашках, завернутых в полотенца, а также находился жертвенный стол с ритуальными принадлежностями.

Еще одним из сакральных объектов жертвенных мест являлась перекладина из ствола молодой ели или березы, установленная на опоры из таких же стволов. Эта перекладина устанавливалась перед жрецами так, что при молитве они обращались в её сторону, или же сбоку от них. На неё вешали полотенца. Большую роль подобное сооружение играло и в *луде*. А.И.Емельянов отмечает, что над кострами устанавливались перекладины из березок или елок, которые, по его мнению, ранее служили для поддержания котлов [47, с.88]. По его же сообщению, к подобной перекладине прислонялся еще и прутик, называвшийся *вълэ мычон нёр* [47, с.88]. Судя по названию (прут для вознесения вверх), можно предположить, что с его помощью поднимали жертвенные дары на *вълэ мычон*, расположенный на дереве. В д.Вотская Ошья Янаульского района в качестве священной перекладины служит тонкий ствол березы, установленный на две елки (рис. 34). На нее также вешают полотенца. При молении она находится перед костром, сбоку от молящихся. Подобную же перекладину устанавливали в этой деревне и в *луде*. Она стояла у ворот *керемета*. По окончании молений перекладины и их опоры сжигались на костре. К настоящему времени этот объект на молениях встречается редко. Скорее всего, данная перекладина выступала

символом «небесных врат». В пользу этого говорит и то, что проходить под этой перекладной или же находиться за ней при молитве строго воспрещалось. По наблюдению П.М.Богаевского, под этой перекладной возжигали священный костер, который служил только жертвенником и на нем не готовилась пища [22, № 1. С.132].

Рассмотренная форма организации пространства священных рощ была характерна и для других народов, в частности для марийцев [132, с.12–15; 141, с.82–85] и является одним из древнейших форм сакрализации пространства [33, с.109]. В центре молитвенной рощи стоит священное дерево – связующий элемент с миром богов; под корни этого дерева зарывали жертвенные дары, предназначенные богам нижнего мира; дары среднему миру развешивали на ветвях; на макушку ставили *ВЫЛЭ МЫЧОН* – жертвенные дары верхнему миру. Около этого дерева разводили священный огонь [33, с.69]. Тут налицо ассоциация этого дерева с Мировым древом, Мировой осью, именно «здесь проходит кратчайшая связующая нить между небом, землей и человеком» [33, с.68; 128, с.341; 104, с.428]. Показательно в этом отношении и то, что у закамских удмуртов были специальные жертвенные деревья, чаще ели – *лы келян* (букв.: ‘костей провожания [место]’); *лы келян кыз* (‘костей провожания ель’). Такие деревья имелись почти в каждой деревне. На их ветвях развешивали черепа и кости ног животных, принесенных в жертву при частных жертвоприношениях. Иногда туда же свозились и жертвенные кости от общественных молитв. В д.Малый Качак на это дерево развешивали кости пары гусей, принесенных в жертву перед их осенним забоем. Символом Мирового древа выступал у закамских удмуртов и *Мудор* – священная ель, растущая в лесу, с которой брали ветви для молитв в *куала* [110, с.161]. На сегодняшний день представления о *Мудоре* уже исчезли, хотя и сейчас ветви для *куалы* берутся с одних и тех же деревьев.

К сожалению, среди закамских удмуртов не сохранились воспоминания об обрядах выбора места священных рощ. По другим группам удмуртов известно, что они выбирались ворожцами-*туно*, которые специально для этого объезжали окрестности деревни на необъезженной лошади или жеребенке. Там где они останавливались, и устраивали священные рощи [22, № 1, с.160; 125, с.94]. Как правило, эти рощи размещались недалеко от поселений в живописных местах, рядом с родниками или рекой.

### 3. Кладбища, надмогильные сооружения

Существование поселения неизбежно предполагает наличие кладбища, где осуществляется погребение умерших жителей. В зависимости от конфессиональной и национальной принадлежности жителей, в поселении могут существовать несколько кладбищ. Деревни закамских удмуртов, как правило, были моноконфессиональными и моноэтничными. В таком случае в поселении было только одно удмуртское кладбище – *удморт шай*. Если в деревне проживали также татары, башкиры или марийцы, то у каждого из них были свои кладбища. Так, в д.Шудек Янаульского района существовали удмуртское (*удморт шай*) и башкирское (*башкырт шай*) кладбища; в д.Касиярово Бураевского района – удмуртское и татарское (*бигер шай*); в д.Тынбахтино Калтасинского района – удмуртское, татарское и марийское (*пор шай*) и т.д. Как правило, в изучаемых поселениях, где татары, башкиры и марийцы составляли лишь незначительную часть населения, их кладбища были незначительных размеров, чем удмуртские. Если же иноэтничное население увеличивалось и удмурты ассимилировались, то старые удмуртские кладбища прекращали свое функционирование. Такое произошло, например, с удмуртским кладбищем в д.Гаребашево Татышлинского района. В центре деревни сохранился небольшой участок старого удмуртского кладбища, которое местное население называет *ар зираты* – тат. ‘арское’ (удмуртское) ‘кладбище’. Другое удмуртское кладбище находится в конце деревни, рядом с татарским. Туда хоронили уже удмуртов, когда татарское население деревни стало преобладающим и старое кладбище оказалось в черте поселения. Удмуртские кладбища обычно располагались на возвышенных местах в некотором удалении от поселения. Этим они отличались от кладбищ соседних татарских деревень, где они устраивались прямо у поселения, за огородами. Кладбища огораживались, хотя встречались и неогороженные. Вход на территорию осуществлялся через единственные ворота. Если даже кладбище не имело ограды, старались входить туда по одному и тому же месту. Традиция сажать на могилах деревья приводила к тому, что кладбища превращались в рощи, где росли береза, дуб, липа, сосна, ель, тополь и различные кустарники (акация, сирень). Иногда кладбища устраивались в небольшом лесу. На сегодняшний день кладбища старых удмуртских поселений занимают значительную площадь. Новые могилы располагаются по окраинам,

т.к. срединные участки уже заняты старыми захоронениями, которых выдают лишь небольшие провалы земли на их месте. Захоронения на кладбищах располагаются по группам. Каждая патронимия имеет свой участок, где хоронят ее умерших членов. В некоторых кладбищах имелись участки для отдельных воршудно-родовых групп. Так, кладбище д.Конигово Янаульского района было разделено на три больших участка, где хоронили умерших из родов *Чучча*, *Можга* и *Коньга*; кладбище д.Гожан Куединского района делилось на участки родов *Чолга* и *Поска*. В свою очередь они делились ещё на участки патронимий.

Ориентация могил в основном меридиональная, головой на север, в редких случаях на юг. В некоторых кладбищах встречается широтная ориентация головой на запад или восток. В деревнях Вотский Менеуз и Князь-Елга Илишевского района захоронения осуществлялись по православному обряду. Ориентация могил широтная, головой на восток. Как показывают археологические материалы, меридиональная ориентировка погребений была характерна для удмуртов с глубокой древности: на древнеудмуртских могильниках конца I – начала II тыс. н.э. именно такая ориентировка могил; эта же традиция наблюдается и на удмуртских кладбищах XVI – XVIII вв. [33, с.160]. Широтная ориентировка возникла, скорее всего, под влиянием ислама и христианства.

Могильные ямы имеют подпрямоугольную форму. В некоторых случаях на дне могилы выкапывается ещё небольшое углубление для гроба. Глубина могил – в рост человека. Раньше, по словам информаторов, они были неглубокими, примерно по пояс. В настоящее время захоронения осуществляются в деревянных гробах (*гроб*, *зэшник*), сколоченных из толстых досок. Ранее вместо железных гвоздей для скрепления досок гроба использовали деревянные шипы, или же их сшивали лыковыми веревками. Существовали и более архаичные по конструкции гробы. Например, удмурты д.Купченеево Белебеевского уезда в начале XX в. хоронили своих умерших в гробах с лубовым днищем, которое закреплялось двумя или тремя поперечными шпунтами [53, с.322]. Гроб воспринимался как своего рода жилище умершего. На одной из его сторон делали небольшое отверстие, которое считалось окном. По замечанию А.И.Емельянова, оно называлось «*урт ветлон пась*», т.е. «отверстие для хождения *урта* (души умершего)» [47, с.9]. В д.Нижнебалтачево Татышлинского района таких «окон» делали три: одно – по одну сторону, два других – по

другую. В некоторых деревнях подобных отверстий не делают, а лишь ставят топором зарубки, приговаривая при этом: «*Тани ёс, укно*» – «Вот дверь, окно».

Более архаичным можно считать захоронение без гроба на лубе (*кыр*). О повсеместном бытовании ранее подобного способа захоронения сообщают все информаторы, а также письменные источники [62, №50]. При захоронении на лубе в могильных ямах сооружали специальные погребальные сооружения не допускавшие соприкосновения покойника с землей. Существовали три типа подобных сооружений. Первый – характеризуется тем, что могильная яма обкладывалась по бокам и с торцов досками, поверх которых настилался накат из плах или досок [62, №50; 189]. При устройстве сооружений второго типа, накат настилался на поставленные вертикально по углам могилы стойки (*луклёк*) [6, с.135]. В д.Канлы Кушнаренковского района, например, пространство образованное дубовыми стойками и накатом, было таких размеров, что там мог бы уместиться человек в сидячем положении [193]. Третий тип – сруб-склеп из распиленных пополам бревен или толстых досок. Встречались они у удмуртов деревень Гожан, Удмуртский Шагирт и Малый Гондырь Куединского района [6, с.135]. При устройстве могильной ямы со специальным углублением на дне для гроба, на земляные заплечики ставили поперек гроба несколько дубовых балок, на которые настилали доски (д.Касиярово Бураевского района) [189].

На кладбищах закамских удмуртов встречались пустые могилы-кенотафы. Раньше обычно такие могилы устраивали для погибших на войне, в настоящее время – для захороненных вдалеке родственников. Для устройства могилы-кенотафа снимали слой дерна и погребали под ним липовую палку (*пуппу*) в рост человека, обернутую в белую холстину или просто полотенце, приговаривая при этом: «*Тани инты басьтйськом, берты татчы*» – «Вот берем место, приходи сюда».

Могилы оформлялись своеобразными надмогильными сооружениями. В изголовьях умерших ставили столбы (*шай зубо*), на многих кладбищах верхушки таких столбов оформлены в виде крыши с двумя прибитыми к ней дощечками (рис. 35). Столбики с крышей имитировали жилище умершего. В д.Верхняя Барабановка Янаульского района при установке крыши на столб говорили: «*Тани коркадэ липетаськом*» – «Вот возводим крышу на твой дом». На кладбище д.Старокалмярово Татышлинского района на верхушку столбов приби-



вали дощечки, имитируя стол. На этом «столе» оставляли поминальные подношения. В большинстве случаев верхушки столбов просто заострялись, чуть ниже они слегка вытесывались и туда выбивали *лусы*, т.е. воршудно-родовые знаки, а в настоящее время инициалы погребенных. Иногда к столбу прибавляют дощечку с надписью, над которой устанавливают другую – в виде навеса, что, скорее всего, является поздним вариантом оформления надмогильных столбов. По сообщениям информаторов, ранее на могилы ставили два столба, один, побольше, – в изголовье, другой поменьше, – в ногах. Подобная традиция еще сохранилась в деревнях Алтаево и Асавтамак Бураевского района.

Установка надмогильных столбов – явление традиционное для многих народов. Они характерны для кладбищ соседних северо-западных башкир, восточных марийцев [164, с.53; 11, с.37]. Массивные столбы с небольшой двускатной кровлей наверху и иконкой – *гольцы* – встречаются на севернорусских (часто старообрядческих) кладбищах [109, с.389].

На некоторых кладбищах в изголовье иногда наряду со столбом, устанавливают небольшую каменную плиту, что, по-видимому, является влиянием соседних татар и башкир. На кладбищах деревень Вотский Менеуз и Князь-Елга в изголовьях могил ставили булыжники, в ногах умерших – православные кресты (рис. 36). В настоящее время наряду со столбами ставят металлические памятники.

Могилы имели ограждения *шайкeнер*, *шайтэчан*, но, по замечанию некоторых информаторов, ограживались только могилы богатых людей. Наиболее архаичными можно считать срубные ограды. Надмогильные срубы в 5 – 6 венцов в размер могилы с вертикальными стенками бытовали в прошлом среди удмуртов куединского куста, а также у удмуртов деревень Вотская Урада, Вотская Ошья, Верхняя Барабановка. В настоящее время такие ограды сохранились только на старых могилах на кладбищах деревень Вотская Ошья и Вотская Урада (рис. 37). Несколько иными были надмогильные срубы у удмуртов некоторых деревень Татышлинского района, а также у крещеных удмуртов Илишевского района. Здесь срубы кверху сужались, так как верхние венцы были короче предшествующих. Наверху устанавливалась балка, имитировавшая коньковую часть крыши (рис. 38). Необходимо отметить, что срубные надмогильные сооружения имели широкий ареал распространения: они встречались у народов Сибири [118, с.184; 95, с.346, 355, 371], поволжских финс-

ких и тюркских народов [33, с.163; 164, с.62]. У карел, саамов, некоторых групп русских были распространены домовины – близкие по конструкции к срубным, дощатые сооружения [164, с.62; 109, с.91,109]. Срубные конструкции и домовины имелись также у северных и северо-западных башкир [164, с.54,59], причем они однотипны с закамско-удмуртскими. По мнению Р.М.Юсупова, надмогильные конструкции у этих групп башкир являются заимствованием от местного дотюркского населения [164, с.55]. В случае с закамскими удмуртами, они также, скорее всего, являются заимствованием, или же мы наблюдаем пример сохранения архаичных черт, изжитых у основной группы этноса.

Другой тип надмогильных ограждений закамских удмуртов представляют собой ограды из штакетника, установленные на срубные основания из 2 – 3 венцов, встречавшиеся на кладбищах куединских удмуртов, а также у удмуртов деревень Можга, Верхняя Барабановка Янаульского района. Информаторы отмечают, что ограды этого типа пришли на смену срубным, т.е. являются их дальнейшей модификацией. Куединские удмурты поперек таких оград устанавливали перекладину из жерди, на которую развешивали полотенца (мужчинам) и платки (женщинам) (рис. 39). Установка такой перекладки производилась на сороковой день или годовщину. Происходило это в праздничной обстановке. Считалось, что построили дом для умершего, а теперь справляют «новоселье». Поперечная перекладина, куда развешивали «подарки» – полотенца и платки, явно символизирует матицу [6, с.142].

Следующим типом надмогильных сооружений являются ограды на столбах или кольях, которые вкапывались по углам могилы. Пространство между ними заполнялось вертикально или горизонтально скрепленными жердями или штакетниками. Подобные ограды также представляются весьма архаичными, по крайней мере, остатки столбов от могильных оград найдены при раскопках могильников помолской культуры [33, с.163]. В настоящее время на могилы обычно ставят металлические ограды. Информаторы отмечают, что надмогильные сооружения после их установки не было принято подновлять и подправлять. Они постепенно истлевали и разрушались. В целях долговечности их стремились изготовить из твердых пород дерева, обычно из дуба.

В целом, можно отметить, что у закамских удмуртов наблюдается большое разнообразие надмогильных сооружений. Но, скорее всего, полный их комплекс устанавливался только над могилами зажи-

точных людей, что подчеркивают и информаторы. У других групп удмуртов, судя по раскопкам поздних могильников (XVI – XIX вв.), надмогильные сооружения в виде оград не имели массового распространения [163, с.7].

Одним из интересных объектов кладбищ закамских удмуртов являются жертвенные деревья. У удмуртов существовал обряд *йырпыд сётон* (букв.: ‘жертвование головы и ног’), когда дети своему умершему отцу жертвовали лошадь или его эквивалент – пару гусей, матери – корову. Череп и кости ног жертвенных животных при этом приносили на кладбище и развешивали на ветвях специального жертвенного дерева или же дерева, растущего на могиле. Данный обряд в названии *уллань вандон* ‘жертвование вниз’ сохранился только среди удмуртов деревень Вотская Ошья, Вотская Урада, Верхняя Барабановка Янаульского и Кирга, Позрес, Кипчак, Большой и Верхний Гондырь Куединского районов. Скорее всего он был известен и удмуртам деревень Большой Качак Калтасинского и Касиярово Бураевского районов, но в названии *кырвонэз быдтон* ‘завершение/окончание жертвы’ [174, s.218; 193]. В Вотской Ошье кости развешивали на растущих на кладбище елях, в Верхней Барабановке – на отдельно стоявшей липе (рис. 40). В остальных случаях кости развешивали на деревьях, растущих в *лы келян* или же закапывали в засыпку могил.

В представлениях удмуртов кладбище выступало таинственным и опасным местом. Считалось, что около них происходят всякие видения, поэтому ходить на кладбище разрешалось только в дни поминок. Также не разрешалось посещать кладбища в первой половине дня, чтобы не нарушать покой умерших. Даже похороны проводили после двух часов дня. Существовали определенные правила посещения кладбищ. При входе и выходе около ворот, обратившись на север, бросали кусочки хлеба, как считалось, духам-охранителям кладбища и недавно умершим. Необходимо было заходить и выходить с территории кладбища *шайвыл* непременно в одном и том же месте. При входе говорили: «*Пересьёс, эн кышкалэ, ми лыктйськом*» («Старики, не пугайтесь, это мы приходим»); при выходе – «*Зёч улэ. Милемлы но татчы зёчкын лыктыны мед луоз*» («Живите хорошо. Пусть мы тоже хорошо придем сюда») или же «*Азяды мед усёз. Ог интыын сиеле-юэлэ. Милемыз таза-исэн карелэ*» («Пусть до вас дойдет. Вместе ешьте-пейте. Сделайте нас здоровыми, целыми»). Из этих заклинаний видно, что кладбище воспринималось как место обитания умерших.

Кроме обычных кладбищ, где хоронили умерших естественной смертью односельчан, у закамских удмуртов существовали и такие, в которых хоронили умерших неестественной смертью (утопших, самоубийц, в некоторых случаях – убитых и убийц) или же умерших бродяг. Иногда на таких же кладбищах погребали жителей других населенных пунктов, умерших в данной деревне, так как считалось, что провозить умерших через деревню нельзя, иначе нагрянут несчастья, не уродится хлеб. Кладбища для подобных категорий умерших располагались отдельно от общих (д.Касиярово Бураевского района) или же рядом с ними, но отделялись какими-нибудь естественными объектами (ложбины, овраги) (дд.Тынбахтино Калтасинского и Гожан Куединского районов). Как правило, специальных названий они не имели, но, например, в д.Касиярово оно называлось *Катканшай*.

В отдельных кладбищах захоранивали также младенцев, умерших не получив имени, выкидыши. Назывались они *нимтэмшай* ‘безымянное кладбище’. К настоящему времени у закамских удмуртов сохранились только воспоминания о подобных отдельных захоронениях, в то время как, например, в д.Старокалмиярово Татышлинского района *нимтэмшай* существует и поныне. В некоторых деревнях специальных кладбищ не существовало, в этом случае, безымянных младенцев и выкидышей тайно хоронили в каких-нибудь укромных местах. Интересно отметить, что «по сведениям археологов, известные до сих пор прикамские могильники не содержат захоронений детей в возрасте до 4 – 5 лет» [33, с.164]. Такие кладбища и отдельные могилы воспринимались как очень опасные места. Например, если человек резко, без каких-либо видимых причин начинал болеть, то говорили: «*Нимтэм шае лёгемед дыр*», т.е. «Наверное наступил на безымянную могилу». Обряды и представления, связанные с подобными захоронениями у закамских удмуртов находят очень близкие параллели у обских угров. Например, ханты считали, что души выкидышей и младенцев, умерших в возрасте нескольких дней превращаются в злых духов, поэтому их хоронили в дуплах деревьев, под корнями, на специальных кладбищах. Манси также не хоронили «беззубых» детей на общем кладбище [51, с.34].

Рассмотренные типы кладбищ или отдельные могилы включались в обряды вызывания дождя *саптаськон/вуэ куяськон*. Туда шли участники обряда и поливали могилы водой, прося, чтобы захороненные там дали дождя. В д.Верхний Тыхтем во время этого обряда

шли к могилам мариЙцев Атнаша и Натальи, которые жили на месте деревни до прихода туда удмуртов.

Помимо кладбищ у закамских удмуртов существовали и другие места, связанные с похоронно-поминальными обрядами. Это *кыр куян* (букв.: луба выбрасывания [место]) – особые места, куда выбрасывали одежду покойника в которой он умер; посуду, использованную при обмывании; щепки и стружки от гроба. Судя по названию, можно предположить, что раньше туда выкидывали еще и луб, на котором обмывали покойника. Удмурты д.Купченеево одежду покойника, посуду, использованную при его обмывании и мусор, образовавшийся от приготовлений к похоронам, складывали в лукошко и выкидывали по пути на кладбище в небольшой сухой овраг [53, с.322]. В д.Касиярово *кыр куян* располагался в овраге недалеко от реки. Там сжигали одежду умершего. Куединские и татышлинские удмурты не имели таких мест. Одежду умершего и стружки от его гроба они сжигали рядом с могилой [6, с.150; 190].

Таким образом, у закамских удмуртов наблюдается большое разнообразие объектов, связанных с похоронно-поминальными обрядами. Помимо обычных, у них существовали кладбища для умерших «неестественной» смертью, места для выбрасывания вещей покойного. Над могилами устанавливались различные типы сооружений, которые, в большинстве своем, не были типичны для основной части удмуртского этноса. В народном сознании кладбища и надмогильные сооружения представлялись своего рода поселениями и жилищами умерших. Представления и обряды, связанные с ними сохраняют очень древние пласты духовной культуры удмуртов.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данном монографическом исследовании представлен опыт изучения традиционной организации жизненного пространства (поселений и жилища) закамских удмуртов, в ее материальном и духовном аспектах, а также ее состояния в современных условиях.

Первые достоверные сведения о появлении поселений удмуртов в Закамье, относятся к первой половине XVII в., хотя, видимо, этот процесс начался уже с конца XVI в., когда отмечаются первые группы удмуртов-переселенцев. В дальнейшем процесс основания поселений новыми группами мигрантов продолжается. Особенно интенсивно он протекает в конце XVII – начале XVIII в., когда было основано подавляющее число деревень закамских удмуртов. В последующее время также наблюдается появление небольшого количества поселений удмуртов, но многие из них были уже основаны выходцами из более ранее основанных закамско-удмуртских поселений. Самые молодые поселения удмуртов в регионе основаны в 20-е гг. XX в., в последующие годы этот процесс прекращается, что связано с началом урбанизации закамских удмуртов.

Изучение опубликованных и полевых материалов позволило автору выявить традиционные черты поселений, жилых и хозяйственных построек; реконструировать состав комплекса традиционных построек; показать историческую динамику их развития. Термином «традиционный» в данном исследовании обозначаются те черты и свойства явлений и элементов культуры, которые сложились к концу XIX – началу XX в., хотя те особенности изучаемого предмета, характерные для более ранних времен, например, концу XVIII – первой половине XIX в., также были традиционны, но под влиянием различных факторов подверглись изменению. Сравнительный анализ исторических свидетельств, характеризующих данную сферу культуры в конце XVIII – первой половине XIX в. и в конце XIX – начале XX в., выявляет процесс постепенной ее трансформации в результате вовлечения различных инноваций.

В конце XVIII – первой половине XIX в. поселения закамских удмуртов – деревни – характеризовались в основном беспорядочным типом планировки и приречным расположением. Как правило, они были малолюдными и малодворными. Поселения образовывали кусты или группы родственных по происхождению деревень, жители которых составляли своеобразные языческие религиозные общины. Усадебная застройка также характеризовалась беспорядочностью. Надворные строения располагались без всякого плана, иногда отсутствовали даже огороженные дворы. Жилищем служила курная изба с небольшими окнами, затянутыми бычьим пузырем или брюшиной. Основными типами жилища являлись двухкамерные и трехкамерные избы. Основу их планировки составляли нары и печь с вмазанным сбоку котлом. В состав надворных построек входили клетки, помещения для скота, различные сараи и навесы. Бани располагались в некотором отдалении от остальных построек, или же вне усадеб. Непременной составной частью усадеб являлись семейные святилища – *куала*, которые наряду с религиозной, выполняли и функцию летней кухни. Основной техникой возведения стен являлась срубная. Крыши имели самцовую конструкцию. Для их покрытия использовались топорный тес, солома, кора. Полы и потолок настилались из расколотых надвое бревен – плах.

К концу XIX – началу XX в. складывается совершенно иная картина. В результате правительственных административных мер деревни перестраиваются по уличному плану. К этому времени основная их часть представляла собой одноуличные поселения. Сохраняются приречное заселение и кустовое расселение, хотя отмечаются и случаи основания дочерних поселений на значительном расстоянии от материнских. Увеличиваются показатели людности и дворности. Поселения относились в разряд деревень, лишь незначительная их часть являлись селами и выселками. Несмотря на перепланировку деревень в усадьбах все же сохранилась рассеянная застройка, но сами они приняли правильные четырехугольные очертания. Хотя отмечается несимметричное расположение построек по периметру двора, все же можно отметить некоторые устойчивые приемы их застройки. Жилище, а также такие хозяйственные постройки как клетки, амбары и погреба, располагались в передней части двора, в то время как помещения для скота строились в ее задней части. Гумна и овины располагались на задворках усадеб, за огородами, или же в специально отведенных для них местах. Бани строились на террито-

рии усадеб в отдалении от других строений, или же за их пределами. По некоторым сведениям, бани, расположенные во дворах, топились только зимой, летом же парились в специальных банях около речек. Прекратили свое существование семейные *куала*. Жилищем служила изба с топкой по белому. Основным типом жилища являлись двухкамерные избы, трехкамерные же продолжали бытовать в основном только у зажиточных слоев населения. Как правило, одна из их половин прекращает выполнять функции жилища семьи, становясь только помещением для размещения гостей. Появились пятистенки. Планировочную основу продолжали составлять нары и печь с вмазанным котлом. Летом функции жилища наряду с избой, как и в более раннее время, выполняли также клетки-*кенос*. Самцовая конструкция крыш сменилась на стропильную. Первоначально стропила врубали на верхние венцы сруба, позднее – на специальные подстропильные балки. С появлением продольной пилы основным кровельным материалом становится пиленый тес.

Следующая волна изменений коснулась поселений, жилищ и хозяйственных построек закамских удмуртов в 30-е гг. XX столетия, что связано с процессами коллективизации. В поселениях оформляются производственные и общественно-культурные центры, застроенные новыми типами общественных построек. Изменяются состав и размеры надворных строений. Исчезают крупные помещения для скота, амбары, гумна и овины. Сохранившиеся к тому времени трехкамерные жилища переделываются в двухкамерные. Постепенно основным типом жилища становятся пятистенки. В планировочной структуре жилищ начинают исчезать нары, которые заменяются фабричными или кустарными кроватями и скамейками.

В настоящее время данная сфера характеризуется сохранением как традиционных особенностей, сложившихся в конце XIX – начале XX в., а также проявившихся в 30-е гг. XX в., так и появлением ряда новаций, связанных с улучшением культурно-бытового состояния жизни закамских удмуртов. Привнесены новые строительные материалы, которые зачастую меняют традиционные технологические приемы. Особенно это касается строительства кирпичных домов. Основным типом жилища продолжают оставаться пятистенки, их планировочная структура воспроизводится и в кирпичных домах. Новые конструктивные особенности наблюдаются и в других постройках, в частности в помещениях для скота. Появился совершенно новый тип построек – гараж. Зачастую жилые постройки отделяют-



ся от других строений двора, к ним ведут отдельные ворота. Поселения благоустраиваются, что особенно касается центров сельсоветов и колхозов.

Рассмотрев историческую динамику развития поселений, жилых, хозяйственных и культовых построек у закамских удмуртов за период с конца XVIII – по конец XX вв., т.е. за период обеспеченный источниками, можно выделить четыре этапа в их развитии:

- 1) конец XVIII – первая половина XIX в.;
- 2) вторая половина XIX – первая четверть XX в.;
- 3) 30-е гг. – 70-80-е гг. XX в.;
- 4) 70 – 80-е гг. XX в. – по настоящее время.

Каждый период, как видно, характеризуется относительной стабильностью характеристик данной сферы культуры. На рубеже этих периодов наблюдаются определенные изменения, вызванные различными новациями.

Черты, характеризующие поселения и жилища закамских удмуртов относительно однородны у всех их локальных подгрупп. Некоторые отличия в конструктивных особенностях и составе строительных материалов отмечаются у удмуртов Илишевского и Кушнаренковского районов. У первых значительно широкое распространение получили четырехскатные крыши; в прошлом в качестве кровельного материала значительно шире, чем у других закамских удмуртов, применялась солома; в настоящее время у них значительно высок удельный вес кирпичных домов. У вторых – широко распространены трехскатные крыши, не свойственные для других подгрупп закамских удмуртов. Для них характерны такие особенности, как наличие ставен на окнах, использование в конструкции потолка 2 – 3 матиц, в отличие от одной у других подгрупп, обращение домов к улице глухой стеной бревенчатых сеней. Такие же особенности характерны для жилых построек башкир и татар, проживающих в этих районах. Скорее всего, они и явились результатом влияния с их стороны, но необходимо учитывать и то, что некоторые из них сформировались под влиянием хозяйственных и экологических факторов, которые в одинаковой степени воздействовали на все народы этого региона, например, особенности жилищ илишевских удмуртов объясняются недостатком леса.

Особенности поселений и жилищ, свойственные основным подгруппам закамских удмуртов в равной степени характерны и для других народов, расселенных в регионе севера и северо-запада

Башкортостана и юга Пермской области – северо-западным башкирам, приуральским татарам, восточным марийцам. Они сформировались у них в результате многовекового совместного проживания в природно-климатических условиях данной экологической ниши. Таким образом, можно сказать, что эти особенности являются общерегиональными, характерными для всех народов региона. Более того, в значительной степени они характерны и для других групп этих народов, расселенных в Среднем Поволжье. Так, поселения и жилища закамских удмуртов в основных своих чертах сходны с таковыми у южных удмуртов. Но, несмотря на это, можно выделить ряд характеристик, которые явились прямым заимствованием от других народов. Например, у закамских удмуртов особое место в интерьере занимал сундук, хранившийся в углу на нарах, на который сверху клали подушки и покрывали цветным покрывалом. Данный элемент интерьера аналогичен башкирскому *урын*, и является заимствованием. Исследователи также отмечают большую схожесть в драпировке закамско-удмуртского и северо-западно-башкирского дома. Особенно это касается некоторых орнаментальных мотивов и колорита, которые были заимствованы удмуртами от башкир.

Ряд особенностей можно охарактеризовать как этнически специфические. В конце XVIII – первой половине XIX в. в усадьбах закамских удмуртов строились семейные *куала*, выполнявшие функции религиозного святилища и летней кухни. К концу XIX – началу XX в. они уже перестали бытовать или, видимо, встречались крайне редко. Подобные постройки существовали в конце XVIII – первой половине XIX в. также у северных башкир (*аласык*) и прибельских марийцев (*кудо*), но которые так же, как и семейные *куала*, к концу XIX века перестали у них бытовать. *Куала*, как и марийское *кудо*, служила местом отправления семейно-родового культа. В отличие от других народов региона у удмуртов до сегодняшних дней сохранились родовые *куала*, являющиеся местом почитания родового божества – *воршуда*. Отличительной особенностью удмуртских поселений являлось также наличие священных рощ, которые пространственно организовывались по требованиям традиционной удмуртской религии. В этом отношении закамские удмурты были близки к восточным марийцам, у которых к поселениям также примыкали священные рощи. Свою специфику имели и удмуртские кладбища. Таким образом, можно сказать, что большее этническое своеобразие наблюдалось там, где данная сфера культуры тесно соприкасалась с наиболее консервативной областью духовной культуры, а

именно с религиозными представлениями. И поэтому неудивительно и то, что другая ипостась исследуемого предмета – ее духовное осмысление, имела более этнически специфичный характер. В своих основных проявлениях представления и обряды, связанные с поселениями и жилищем у закамских удмуртов типично южноудмуртские. Но существовали и свои особенности. Например, в связи с исчезновением семейных *куала*, перестали бытовать представления и обряды, связанные с ними. Семейные моления стали проводиться во дворе, в наиболее чистом ее месте, или же дома у переднего угла. Видимо, специфичны у закамских удмуртов представления о домовом или дворовом в виде змеи. Вместе с большой этнической спецификой в представлениях и обрядах, связанных с поселениями и жилищем у закамских удмуртов наблюдаются и многие общие черты, свойственные всем народам Среднего Поволжья и Южного Урала. Например, у них почти однотипны представления о переднем угле, печи, матице, пороге и т.д. Почти все эти народы при возведении жилища кладут под первый венец и под матицу шерсть и серебряные монеты. Это объясняется, скорее всего, тем, что они сформировались под русским влиянием.

В настоящее время в связи с падением семиотического статуса жилища многие представления и обряды изжили себя или являются пережитками. Например, почти нигде не бытует обряд *гулбеч така вбсян*, обряды очищения места под жилище проводятся в редких случаях только людьми старшего поколения. Вместе с тем рядом обрядов сопровождается строительство современных домов, даже кирпичных. Широко распространены традиционные представления о переднем угле, матице, печи, пороге и т.д. Сильны представления о домовом, но его и образы других духов-покровителей надворных построек сливаются с образом *Зырткузё*. Поминальные обряды традиционно проводятся перед устьем печи. Живучи представления о священных рощах и *куала*. Хотя даже если обряды в них уже не проводятся, их места остаются табуированными и пользуются почитанием. Опасными и табуированными местами выступают также кладбища.

Итак, в заключение можно сказать, что поселения и жилища, а также представления и обряды, связанные с ними, у закамских удмуртов во многом имеют общерегиональный характер, свойственный и другим народам региона. Но, вместе с тем в них наблюдаются специфически удмуртские или же чисто закамско-удмуртские особенности.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

### I. Книги и статьи

1. Алишев С.Х. Исторические судьбы народов Среднего Поволжья. XVI – начало XIX в. – М.: Наука, 1990. – 270 с.
2. Антонов И. Историко-этнографический очерк деревни Верхнего Тыхтема, Калегинской вол. Бирского кантона, Башреспублики // Тр. Научного общества по изучению Вотского края. – Ижевск, 1927. – Вып. 3. – С.115-120.
3. Аптиева Г.А. Из религиозных обычаев вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии (ИОАИЭ). – Казань, 1891. – Т.9, вып. 3. – С.17–18.
4. Аптиева Г.А. Религиозные обычаи и поверия вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // ИОАИЭ. – Казань, 1892. – Т.10, вып. 1. – С.119–120.
5. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана. – Уфа: Китап, 1993-1994. – Кн. 3-5.
6. Атаманов М.Г., Владыкин В.Е. Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX – начало XX вв) // Материалы средневековых памятников Удмуртии. – Устинов, 1985. – С.131-152.
7. Атаманов М.Г. Микроэтнонимы удмуртов, проживающих за пределами Удмуртии // Вопросы удмуртской диалектологии. – Ижевск, 1977. – С.123-130.
8. Атаманов М.Г. Из истории расселения воршудно-родовых групп удмуртов // Материалы по этногенезу удмуртов. – Ижевск, 1982. – С.81–127.
9. Атаманов М.Г. К вопросу о прародине удмуртов по данным языка // Проблемы этногенеза финно-угорских народов Приуралья. – Ижевск, 1992. – С.3–17.
10. Ашихмина Л.И. Реконструкция представлений о мировом древе у населения Северного Приуралья в эпоху бронзы и раннего железа: Препринт. – Сыктывкар, 1992. – 30 с.

11. **Бабенко В.Я., Гимаев Р.Н., Ковязин С.А.** Свадебная и поминально-похоронная обрядность марийцев Башкирской АССР. – Уфа, 1990. – 51 с.

12. **Бабенко В.Я.** Украинцы Башкирской ССР: Поведение малой этнической группы в полиэтничной среде. – Уфа, 1992. – 260 с.

13. **Байбурин А.К.** «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д.К.Зеленина). – Л.: Наука, 1979. – С.155-162.

14. **Байбурин А.К.** Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. – Л.: Наука, 1983. – 188 с.

15. **Баязитова Ф.С.** Татар халкынын бэйрэм һәм конкуреш йолалары. – Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1995. – 158 б.

16. **Белавин А.М.** «Священные» рощи коми-пермяков (о культуре природы у населения Коми-Пермяцкого округа) // Святые места и жертвенные места финно-угорского населения Евразии. – Пермь, 1996. – С.9-14.

17. **Белицер В.Н.** Народная одежда удмуртов. Материалы к этногенезу. – М.: Изд-во АН СССР, 1951. – 142 с.

18. **Белицер В.Н.** Очерки по этнографии народов коми. XIX – начало XX в. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – 393 с.

19. **Белицер В.Н.** Жилые и хозяйственные постройки мордвы-мокши на территории Мордовской АССР в конце XIX – первой половине XX в. // Исследования по материальной культуре мордовского народа. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – С.161-191. – (Тр. Мордовской этнографической экспедиции; вып.2).

20. **Бломквист Е.Э.** Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник. Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX – начале XX в. – М., 1956. – С.3-458. – (Тр. Института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая; новая серия; Т.31).

21. **Богаевский П.М.** Очерк быта сарапульских вотяков // Сборник материалов по этнографии издаваемый при Дашковском этнографическом музее. – М., 1888. – Вып. 3. – С.14-61.

22. **Богаевский П.М.** Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 2. – С.77-109; № 4. – С.42-70.

23. **Болотов М.К.** Бадзим куала в д.Новая Монья в Южной Уд-

муртии // Вопросы археологии Урала. – Свердловск, 1967. – Вып. 7. – С.182-191.

24. Бусыгин Е.П. Русское сельское население Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – нач. XX вв.). – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1966. – 403 с.

25. Бусыгин Е.П. Материальная культура русского населения западных районов Башкирской АССР // Географический сборник. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1967. – Вып.2. – С.108-127.

26. Вавилин В.Ф. Сельские поселения и жилище мордвы на территории Мордовской АССР (опыт комплексного типологического анализа): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 1977. – 25 с.

27. Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // ИОАИЭ. – Казань, 1906. – Т.22, вып. 3. – С.185-219; вып. 4. – С.253-276; вып. 5. – С.321-349.

28. Введенская А.Г. Из истории планировки русской деревни XVIII и первой половины XIX в. // Тр. Государственного исторического музея. – М., 1941. – Вып. 15. – С.77-120.

29. Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // Записки Императорского Русского географического Общества по отделению этнографии. – СПб., 1889, – Т.14, вып. 3. – 197 с.

30. Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Собр. соч.: В 6 т. – Ижевск, 1995. – Т.1. – 260 с.

31. Верещагин Г.Е. Остатки язычества у вотяков // Собр. соч.: В 6 т. – Ижевск, 1998. – Т.3, кн.1. – С.10-62.

32. Виноградов С. Мумыкор // Кенеш. – 1996. – № 1. – 22-24 б.

33. Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск: Удмуртия, 1994. – 384 с.

34. Владыкин В.Е. Языческие святилища удмуртов // Святилища и жертвенные места финно-угорского населения Евразии. – Пермь, 1996. – С.17-20.

35. Владыкин В.Е. Кама в контексте традиционных представлений удмуртов // Проблемы межэтнических взаимодействий в сопредельных национальных и административных образованиях (на примере региона Среднего Прикамья): Тез. докл. – Сарапул, 1997. – С.84-85. 33)

36. Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С. История этнографии удмуртов. Краткий историографический очерк с библиографией. – Ижевск: Удмуртия, 1984. – 144 с.

37. Владыкин В.Е., Христюлова Л.С. Этнография удмуртов. – 2-е изд., перераб. и доп. – Ижевск: Удмуртия, 1997. – 248 с.

38. Воробьев Н.И. К истории сельского жилища у народов Среднего Поволжья // Краткие сообщения Института этнографии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. – М., 1956. – Вып. 25. – С.3-18.

39. Воробьев Н.И., Хисамудинов Г.М., Юсупов Г.В. Историко-этнографические исследования населения северо-западных районов Башкирии // Советская этнография. – 1962. – № 6. – С.124-130.

40. Вотяки // Природа и люди. – 1878. – № 8. – С.2–9.

41. Герд К. Человек и его рождение у восточных финнов // *Etnographica. Suomalais-ugrilainen Seura.* – Helsinki, 1993. – V. 217. – 97 S.

42. Голдина Р.Д. Некоторые проблемы древней истории Среднего Прикамья // Проблемы межэтнических взаимодействий в сопредельных национальных и административных образованиях (на примере региона Среднего Прикамья): Тез. докл. – Сарапул, 1997. – С.50-51.

43. Горюнова Е.И. Развитие жилища у мордвы // Исследования по материальной культуре мордовского народа. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – С.127-146. – (Тр. Мордовской этнографической экспедиции; вып.2).

44. Гринкова Н.П. Домашние промыслы, связанные с изготовлением одежды у удмуртов Башкирской АССР // Советская этнография. – 1940. – № 3. – С.110-142.

45. Гришкина М.В. Удмуртия в эпоху феодализма (конец XV – первая половина XIX в.). – Ижевск, 1994. – 208 с.

46. Документы по истории Удмуртии XV – XVII веков / Сост.: П.Н.Луппов. – Ижевск, 1958.

47. Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. – Казань: Казанский восточный издательский подотдел, 1921. – Вып. 3. – 157 с.

48. Жаков К. Некоторые черты из исторической и психологической жизни вотяков // Живая старина. – СПб., 1903. – Вып. 1-2. – С.172-187.

49. Жеребцов Л.Н. Крестьянское жилище в Коми АССР. – Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1971.

50. Зайдуллин Р.Т. Малы Асавкаез гожтӱллямтэ? // Ошмес. Башкортостан Республикасы удмуртӱслэн газетсы. – 2000. – № 33, 17 авг.

51. Иванов А.Г. О некоторых особенностях погребального обряда поломской культуры // Святилища и жертвенные места финно-угорского населения Евразии. – Пермь, 1996. – С.32-34.

52. Иванов Л.А. Поселения и жилища чувашского населения

Прикамского Заволжья и Южного Урала // Вопросы истории Чувашии. – Чебоксары: Чувашское кн. изд-во, 1965. – С.184-211. – (Уч. зап. НИИ при Совете министров Чувашской АССР; вып. 29).

53. **Ильин М.И.** Похороны и поминки вотяков дер. Купченеево Белебеевского уезда Уфимской губернии // Вестник Оренбургского учебного округа. – 1914. – № 8. – С.319-325.

54. **Ильин М.И.** Свадебные обычаи и обряды у вотяков // Тр. Научного Общества по изучению Вотского края. – Ижевск, 1926. – Вып. 2. – С.25-69.

55. **Исхаков Д.М.** Тептяри. Опыт этностатистического изучения // Советская этнография. – 1979. – № 4. – С.29-42.

56. **Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года.** РСФСР. – М.: Госстатиздат ЦСУ СССР, 1963. – 456 с.

57. **Калиев Ю.А.** О некоторых особенностях культа змеи в верованиях марийцев // Полевые материалы Марийской этнографической экспедиции 80-х годов. – Йошкар-Ола, 1993. – С.107-120. – (Археология и этнография Марийского края; вып. 22).

58. **Калимуллин Б.Г.** Башкирское народное зодчество. – Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1978. – 132 с.

59. **Климов К.М.** Убранство удмуртского дома // Декоративное искусство СССР. – 1979. – № 12. – С.23-25.

60. **Климов К.М.** Современное искусство узорного ткачества удмуртов Башкирской АССР // Народное искусство и художественные промыслы Удмуртии. – Ижевск, 1980. – С.11-21.

61. **Козлова К.И.** Этнография народов Поволжья. – М.: Изд-во МГУ, 1964. – 175 с.

62. **Комов А.Ф.** Вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда. Этнографические очерки // Уфимские губернские ведомости. – 1889. – № 49, 50, 51.

63. **Косарева И.А.** Удмурты Закамья и бесермянская проблематика (по материалам традиционной одежды конца XIX – начала XX веков) // О бесермянах: Сб. статей. – Ижевск, 1997. – С.55-73.

64. **Косвен М.** Распад родового строя у удмуртов // На удмуртские темы. – М., 1931. – С.5-35. – (Уч. зап. НИИ народов Советского Востока; вып. 2).

65. **Кудрявцева Т.П.** Народные постройки удмуртов // Проблемы истории архитектуры. – М., 1974. – С.13-22.

66. **Кузеев Р.Г.** Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: этногенетический взгляд на историю. – М.: Наука, 1992. – 347 с.



67. Кузеев Р.Г., Шитова С.Н. Современное колхозное жилище северных башкир // Археология и этнография Башкирии. – Уфа, 1962. – Т.1. – С.268-282.

68. Лебедева С.Х. Материальная культура закамских удмуртов // Современные этнические и культурно-бытовые процессы у народов Урало-Поволжья и Европейского Севера СССР. Тезисы докладов и сообщений. – Устинов, 1985. – С.116-117.

69. Луппов П.Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических сведений о них до XIX в. – Изд. 2-е. – Вятка, 1901. – 298с.

70. Луппов П.Н. Материалы о восстании в Башкирии в 1835 г. и участие в нем удмуртов // Записки УдНИИ. – Ижевск, 1936. – Вып.5. – С.102-119.

71. Макушин Н.П. Современное эрзянское жилище на территории Мордовской АССР // Исследования по материальной культуре мордовского народа. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – С.192-209. – (Тр. Мордовской этнографической экспедиции; вып. 2).

72. Малоизученные источники по истории Башкирии. – Уфа, 1986.

73. Материалы по истории Башкирской АССР: В 4 т. – Т.3. – М.-Л., 1949. – 692 с.; Т.4, ч.2. – М., 1956. – 666 с.

74. Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. – СПб., 1791. – 101 с.

75. Миллер Г.Ф. История Сибири. М.-Л., 1937. – Т.1. – 608 с.

76. Миннихметова Т.Г. Традиционные новогодние обряды удмуртов Закамья // Этнологические исследования в Башкортостане. – Уфа, 1994. – С.109-118.

77. Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов: Дис. ... канд. ист. наук. – Уфа, 1996.

78. Миннихметова Т.Г. Традиционная баня закамских удмуртов // Россия и Восток: Традиционная культура, этнокультурные и этносоциальные процессы: Материалы IV Межд. научн. конф. «Россия – Восток: проблемы взаимодействия». – Омск, 1997. – С.59-60.

79. Миржанова С.Ф. Северо-западный диалект башкирского языка. – Уфа, 1991. – 296 с.

80. Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. 2-е изд., перераб. и доп. – Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1994. – 248 с.

81. Мордва Заволжья. – Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1994. – 184 с.

82. Мурзабулатов М.В. Численность удмуртов Башкортостана в 70-е – 80-е гг. // Проблемы межэтнических взаимодействий в сопре-

дельных национальных и административных образованиях (на примере региона Среднего Прикамья): Тез. докл. – Сарапул, 1997. – С.133-134.

83. Мурзабулатов М.В., Мурзабулатов Р.М. Удмурты Башкортостана во II половине XIX в. // Проблемы межэтнических взаимодействий в сопредельных национальных и административных образованиях (на примере региона Среднего Прикамья): Тез. докл. – Сарапул, 1997. – С.99-100.

84. Мухаметшин Ю.Г. Традиционное жилище татар Поволжья и Приуралья // К вопросу этнической истории татарского народа. – Казань, 1985. – С. 86-110.

85. Насибуллин Р.Ш. Закамские говоры удмуртского языка: Дис. ... канд. филол. наук. – М., 1972.

86. Насибуллин Р.Ш. О названиях удмуртских деревень бассейнов рек Буй и Быстрый Танып // Ономастика Поволжья. – Уфа, 1973. – Вып.3. – С.308-312.

87. Насибуллин Р.Ш. Камсьӧр удмуртъӧс //Инвожо.– 1997 – № 2. – 11-14 б.

88. Национальный состав населения Башкирской АССР: По результатам Всесоюзной переписи населения 1989 г. – Уфа, 1990. – 104 с.

89. Никольский Н.В. Конспект по истории народностей Поволжья. – Казань, 1919. – 88 с.

90. Оренбургская губерния с прилегающими к ней местами по «Ландкартам» Красильникова и «Топографии» П.И.Рычкова 1755 года. – Оренбург, 1880.

91. Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Ижевск, 1999. – 28 с.

92. Орфинский В.П. Деревянное зодчество Карелии. – Л., 1972. – 119 с.

93. Основы финно-угорского языкознания (вопросы происхождения и развития финно-угорских языков). – М.: Наука, 1974. – Вып.1.

94. Островский Д.Н. Вотяки Казанской губернии // Тр. Общества естествоиспытателей при Казанском университете. – Казань, 1873. – Т.4, вып.1. – С.1-47.

95. Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1994. – Т.2. – 475 с.

96. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российс-

кой империи. – СПб., 1788. – Т.3, ч.2.

97. **Первухин Н.Г.** Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: В 5-ти эск. – Вятка, 1888-1890. – Эск. 1. – 105 с.; Эск. 4. – 84 с.

98. **Петерсон А.Ю.** О некоторых общих чертах развития крестьянского жилища коми и удмуртов // Сельские поселения Удмуртии. – Ижевск, 1981.

99. **Петров И.Г.** Чуваши Башкортостана. Популярный очерк этнической истории и традиционной культуры. – Уфа, 1994. – 68 с.

100. **Пинт А. И.** К истории удмуртского жилища // На удмуртские темы. – М., 1931. – С.76-98. – (Уч. зап. НИИ народов Советского Востока; вып.2).

101. **Полный** алфавитный список всех населенных мест Уфимской губернии. – Уфа, 1906. – 488 с.

102. **Полный** список населенных мест Уфимской губернии. – Уфа, 1896. – Т.2. Бирский уезд. – С.99-209.

103. **Попов Н.С.** Хозяйственное описание Пермской губернии. – СПб., 1813. – Ч.3. – 355 с.

104. **Рабинович Е.Г.** Середина мира // Мифы народов мира. – М., 1988. – Т.2. – С.428.

105. **Рабинович М.Г.** Русское жилище в XIII – XVII вв. // Древнее жилище народов Восточной Европы. – М.: Наука, 1975. – С.156-244.

106. **Раппопорт П.А.** Древнерусское жилище // Древнее жилище народов Восточной Европы. – М.: Наука, 1975. – С.104-155.

107. **Рахматуллин У.Х.** Население Башкирии в XVII – XVIII вв. Вопросы формирования небашкирского населения. – М.: Наука, 1988. – 188 с.

108. **Руденко С.И.** Башкиры. Историко-этнографические очерки. – М.–Л., 1955. – 394 с.

109. **Рыбаков Б.А.** Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1987. – 784 с.

110. **Рычков Н.П.** Журнал, или Дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 годах. – СПб., 1770. – 189 с.

111. **Рычков П.И.** Топография Оренбургской губернии. – Оренбург, 1887. – Ч.1.

112. **Салмин А.К.** Семантика дома у чувашей. – Чебоксары, 1988. – 64 с.

113. **Сборник** статистических сведений по Уфимской губернии.

– Уфа, 1899. – Т.5. Бирский уезд. Оценочно-статистические материалы по данным местных исследователей 1897 года.

114. Семенов В.А. Материалы к истории жилища и хозяйственных сооружений удмуртов в VI – первой половине IX вв. // Материалы археологических памятников Камско-Вятского междуречья. – Ижевск, 1979. – С. 119-157.

115. Сепеев Г.А. Восточные марийцы (Историко-этнографическое исследование материальной культуры. Середина XIX – начало XX вв.). – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1975. – 247 с.

116. Сепеев Г.А. Особенности типологии и планировки марийских поселений // Поселения и жилища Марийского края. – Йошкар-Ола, 1982. – С.159-189.

117. Смирнов И.Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Казань, 1890. – Т.8, вып.2. – С.1-308.

118. Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). – М., 1998. – 288 с.

119. Соловей И.В. Некоторые итоги изучения энеолитических жилищ бассейна Камы и Средней Вятки // Проблемы этногенеза финно-угорских народов Приуралья. – Ижевск, 1992. – С.52-66.

120. Список населенных мест по сведениям 1869 года // Списки населенных мест Российской империи. – Т.XXXI. Пермская губерния. – СПб., 1875. – 443 с.

121. Список населенных мест по сведениям 1870 года // Списки населенных мест Российской империи. – Т.XLV. Уфимская губерния. – СПб., 1877. – 195 с.

122. Список населенных пунктов Башреспублики. – Уфа: Башкнига, 1926. – 192 с.

123. Тезяков Н.И. Вотяки Больше-Гондырской волости // Земский врач. – 1881. – № 40.

124. Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения у вотяков-язычников (из записной книжки земского врача) // Новое слово. – 1896. – № 4. – С.1-10.

125. Теребихин Н.М. Сакральная география Русского Севера (Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры). – Архангельск, 1993. – 223 с.

126. Тихазе К.И. Народное зодчество Эстонии. – Л., 1964.

127. Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // Советская этнография. – 1970. – № 4. – С. 3-17.

128. **Топоров В.Н.** Пространство // Мифы народов мира. – М., 1988. – Т.2. – С.340-341.
129. **Традиционное жилище народов России: XIX – начало XX в.** / Отв. ред. Л.Н.Чижикова. – М.: Наука, 1997. – 397 с.
130. **Трофимова Е.Я.** Гостевой этикет удмуртов (к постановке проблемы) // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. – Ижевск, 1989. – С.18-27.
131. **Удмурты: историко-этнографические очерки.** – Ижевск, 1993. – 392 с.
132. **Филоненко В.У.** У язычников-инородцев Уфимской губернии. – Уфа, 1914. – 33 с.
133. **Финно-угорские народы Республики Башкортостан.** Статистический сборник/Сост. Л.М Ярмингина, Т.Г.Миннихметова. – Уфа, 1994. – 41 с.
134. **Харузин Н. Н.** Очерк истории развития жилища у финнов // Этнографическое обозрение. – 1895. – № 1. – С.35-78; № 2. – С.50-104.
135. **Христолюбова Л.С.** Калык сямъёсты чакласа: Дышеткисьёслы краеведения юрттэт. – Ижевск: Удмуртия, 1995. – 212 б.
136. **Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г.** К изучению удмуртов Башкирии // Этнические и этнографические группы в СССР и их роль в современных этнокультурных процессах. – Уфа, 1989. – С.95-96.
137. **Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г., Тимирзянова Р.Г.** Свадебные обряды удмуртов Башкирии // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. – Ижевск, 1989. – С.85-118.
138. **Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г.** К изучению удмуртов Башкирии // Этнос и его подразделения. – М., 1992. – Ч.2. – С.138-148.
139. **Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г.** Удмурты Башкортостана (история, культура, современность). – Уфа, 1994. – 55 с.
140. **Чагин Г.Н.** Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVII – первой половине XIX века. – Пермь: Изд-во Пермского ун-та, 1995. – 364 с.
141. **Чагин Г.Н.** Летние моления и жертвоприношения марийцев Среднего Урала в XIX – начале XX века // Святые места и жертвенные места финно-угорского населения Евразии. – Пермь, 1996. – С.82-85.
142. **Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А.** Экология и типы традиционного сельского жилища // Типология основных элементов традиционной культуры. – М., 1984. – С.34-64.

143. **Черемшанский В.М.** Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. – Уфа, 1859. – 472 с.

144. **Черных А.В.** Буйские удмурты: этнографический очерк. – Пермь, 1995. – 52 с.

145. **Черных Е.М.** Некоторые итоги изучения древнепермского жилища (по материалам поселений I тыс. до н.э. – первой половины II тыс. н.э.) // Финно-угроведение. – 1995. – № 3-4. – С.88-115.

146. **Черных Е.М.** Культурный комплекс Аргыжского городища на реке Вятке // Святилища и жертвенные места финно-угорского населения Евразии. – Пермь, 1996. – С.91-93.

147. **Черных Е.М.** Экологический фактор и культурно-историческая среда в развитии древнего жилища Среднего Прикамья // Проблемы межэтнических взаимодействий в сопредельных национальных и административных образованиях (на примере региона Среднего Прикамья): Тез. докл. – Сарапул, 1997. – С.61-62.

148. **Чирков Г.** Вотяки Башкирии // Башкирский краеведческий сборник. – Уфа, 1927. – № 2. – С.62-66.

149. **Чтения** в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – М., 1901. – Кн.1, отд.4.

150. **Чуч Ш.** Письма Юрьё Вихманна с удмуртских земель // Пермистика 2: Вихманн и пермская филология. – Ижевск, 1990. – С.10-32.

151. **Шабает Ю., Шабаета Н.** Баня в верованиях и представлениях русских, коми и удмуртов // Финно-угроведение. – 1995. – № 2. – С.51-63.

152. **Ширгазин А.Р.** Развитие планировочной структуры малых населенных мест Башкирии в конце XVIII – начале XX в. // Социально-экономическое и политическое развитие Башкирии в конце XVI – начале XX в. – Уфа, 1992. – С. 22-27.

153. **Шитова С.Н.** Сибирские таежные черты в материальной культуре и хозяйстве башкир // Этнография Башкирии. – Уфа, 1976. – С. 49-94.

154. **Шитова С.Н.** Традиционные поселения и жилища башкир: вторая половина XIX – первая четверть XX в. – М.: Наука, 1984. – 261 с.

155. **Шишонко В.** Пермская летопись с 1263 – 1881 г. Первый период с 1263 – 1613 г. – Пермь, 1881.

156. **Шкляев Г.К.** Развитие планировки удмуртских поселений // Проблемы развития архитектуры Удмуртии. – Ижевск, 1979. – С.58-65.

157. **Шкляев Г.К.** Обряды и поверья удмуртов, связанные с жилищем // *Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья.* – Ижевск, 1989. – С.28-43.

158. **Шкляев Г.К.** Традиции и инновации в удмуртском жилище // *Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX – XX веках: Сб. статей.* – Ижевск, 1991. – С.99-117.

159. **Шлыгина Н.В.** Крестьянское жилище финнов // *Типы сельского жилища в странах Зарубежной Европы.* – М., 1968. – С.346-360.

160. **Шумилов Е.Ф.** Архитектура удмуртской крестьянской усадьбы // *Искусство Удмуртии: Сб. статей.* – Ижевск, 1975. – Вып. 1. – С. 215-245.

161. **Шумилов Е.Ф.** К вопросу о древнейших формах удмуртского народного зодчества // *Искусство Удмуртии: Сб. статей.* – Ижевск, 1975. – Вып. 1. – С. 246-255.

162. **Шургин И.Н.** Крестьянская усадьба коми-пермяков в конце XIX – начале XX века // *Традиционная материальная культура и искусство народов Урала и Поволжья. Межвузовский сб. статей.* – Ижевск, Изд-во Удмурт. ун-та, 1995. – С.66-82.

163. **Шутова Н.И.** Погребальный обряд удмуртов XVI – XIX вв. // *Материалы по погребальному обряду удмуртов: Сб. научн. трудов.* – Ижевск, 1991. – С. 4-34.

164. **Юсупов Р.М.** Краниология башкир. – Л.: Наука, 1989. – 199 с.

165. **Яковлев И. В.** Из жизни пермских вотяков Гондырского края // *ИОАИЭ.* – Казань, 1903. – Т.19, вып.3-4. – С.183-195.

166. **Яковлев К.** Верования и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // *Вестник Оренбургского учебного округа.* – 1915. – № 6-7. – С.258-265.

167. **Янбухтина А.Г.** Народные традиции в убранстве башкирского дома. – Уфа: Китап, 1993. – 136 с.

168. **Heikel A.O.** Rakennukset Teremisseilla, Mordvalaissilla, Virolaisilla ja Suomalaisilla // *Suomal. Kirjallisuuden seuran Kirjapainossa.* – Helsingissa, 1887.

169. **Heikel A.O.** Die Gebaude der Ceremissen, Mordvinen, Esten und Finnen // *Journal de la Societe Finno-Ougrienne.* – Helsingfors, 1888. – V.4. – 352 s.

170. **Holmberg U.** Permalaiisten uskonto // *Suomen Suvun Uskonnot.* – Borga, 1914. – KT.4.

171. **Holmberg U.** Der Ursprung des Kuala-Kultes bei den Wotjaken // *Finnisch-Ugrische Forschungen.* – Helsingfors, 1934. – Bd.22. – S.146-154.

172. **Manninen I.** Suomensukuiset Kansat. – Porvoo, 1929. – 384 s.
173. **Minnijahmetova T.** Overdamine Kaama-tagustel udmurtidel // Maetagused. – Tartu, 1999. – № 9. – Lk.54-55.
174. **Minnijahmetova T.** Surnute auks peetavad rituaalid Kaama-tagustel udmurtidel // Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat. – Tartu, 2000. – XLIV. – S. 215-226.
175. **Munkácsi B.** Votják nepköltészeti hagyományok. – Budapest, 1887. – 335.0.
176. **Sirelius U.T.** Über die primitiven Wohnungen der finnischen und ob-ugrischen Volker // Finnisch-Ugrische Forschungen. – Helsingfors, 1908. – Bd.8. – S.8-59.
177. **Volksbrauche** und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkacsi. Herausgegeben von D.R.Fuchs // Memories de la Societe Fenno-Ougrienne. – Helsinki, 1952. – V.102. – 715 s.
178. **Wichmann Y.** Wotjakische Chrestomatie mit Glossar. – Helsinki, 1954.

## II. Документы и материалы архивных учреждений

179. Российский государственный архив древних актов (РГАДА), ф.350. Ландратские книги и ревизские сказки, оп.2.
180. РГАДА, ф.1173. Уфимская приказная изба, оп.1.
181. Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан (ЦГИА РБ), ф.1. Оренбургское губернское правление, оп.1.
182. ЦГИА РБ, ф.2. Канцелярия Оренбургского генерал-губернатора, оп.1.
183. ЦГИА РБ, ф.138. Оренбургская казенная палата, оп.2.
184. ЦГИА РБ, ф.172. Комиссия, «высочайше» учрежденная для наделения землей башкирских припущенников, оп.1.
185. ЦГИА РБ. ф.351. Уфимская губернская землеустроительная комиссия, оп.1.
186. Научный архив Уфимского Научного центра РАН, ф.3. Институт истории, языка и литературы, оп.12.

## III. Материалы музейных фондов

187. Eesti Rahva Muuseum. (ERM). – Etnograafiliste jooniste Kogu. – Ej 416: Udmurdi oueplaanid, chitused, too riistad, tarbeesemed. 1984.



188. Вводный лист на владение землей Танып-Чишминского товарищества Павловской волости Бирского уезда Уфимской губернии. 29 март 1908 г. – Школьный музей Нижнебалтачевской средней школы Татышлинского района РБ.

#### IV. Полевые материалы

189. Полевые материалы автора (ПМА). 1995 г. Бураевский район.

190. ПМА. 1997 г. Янаульский, Бураевский, Балтачевский, Татышлинский районы.

191. ПМА. 1998 г. Калтасинский, Куединский районы.

192. ПМА. 1999 г. Илишевский, Кушнаренковский районы.

193. ПМА. 2000 г. Татышлинский, Балтачевский, Бураевский, Янаульский районы.

194. Полевые материалы Миннихметовой Т.Г. 1995 г. Ерекевский район.

195. Полевые материалы Гильмаева А.В. 1991 г. Татышлинский район.

196. Полевые материалы Зайдуллина Р.Т. 1994 – 1997 гг. Татышлинский район.

**Приложение I. Порайонные списки населенных  
пунктов закамских удмуртов**

**Республика Башкортостан**

Балтачевский район

1. д. Кизганбашево + татары
2. д. Асавка + татары
3. д. Шавьяды + татары

Бураевский район

1. д. Мамады
2. д. Бикзян
3. д. Алтаево
4. д. Касярово
5. д. Давлеканово
6. д. Асавтамак + татары
7. д. Байшады
8. д. Сарсаз

Зилаирский район

1. п. Вознесенский + башкиры,  
русские

Илишевский район

1. д. Князь-Елга + татары
2. д. Вотский Менеуз
3. д. Ташкичи

Калтасинский район

1. д. Большекачаково
2. д. Качкентурай
3. д. Кургак
4. д. Малокачаково
5. д. Верхний Тыхтем
6. д. Нижний Тыхтем + марийцы
7. д. Тынбахтино
8. д. Тойкино
9. д. Большетуганеево

Кушнаренковский район

1. д. Канлы

Татышлинский район

1. д. Юда
2. д. Старокалмиярово
3. д. Петропавловка
4. д. Вязовка
5. д. Арибаш
6. с. Нижнебалтачево
7. п. Альга
8. д. Бигинеево
9. д. Верхнебалтачево
10. п. Дубовка
11. д. Ивановка

12. д. Старый Кызыл-яр
13. д. Таныповка
14. д. Танып-Чишма + татары
15. д. Утар-Елга
16. с. Новые Татышлы
17. д. Майск
18. д. Малая Бальзуга
19. д. Уразгильды

#### Янаульский район

1. д. Нократ
2. д. Банибаш
3. д. Каймаша
4. д. Каймашабаш
5. с. Максимова + татары
6. д. Верхняя Барабановка
7. д. Вотская Ошья
8. д. Вотская Урада
9. д. Никольск
10. д. Арлян
11. с. Барабановка
12. д. Новая Кирга
13. д. Норканово
14. с. Старый Варяш

15. д. Будья Варяш
16. д. Наняды
17. д. Новый Варяш
18. с. Шудек
19. д. Конигово
20. д. Можга
21. с. Андреевка
22. д. Четырман + татары

#### Пермская область

##### Куединский район

1. с. Большой Гондырь + татары
2. д. Малый Гондырь
3. д. Верхний Гондырь + татары
4. д. Кипчак
5. д. Союз
6. д. Вильгурт
7. д. Барабан
8. с. Старый Шагирт + русские
9. д. Удмуртский Шагирт
10. д. Новый Шагирт
11. д. Гожан
12. д. Позрес
13. д. Калмияр.

Иллюстрации



Рис. 1. Старинный дом, д. Ташкичи. 1999 г.



Рис. 2. Приречное расположение поселения, д. Новая Кирга. 1997 г.



Рис. 3. Уличная планировка поселения, д. Уразгильды. 2000 г.

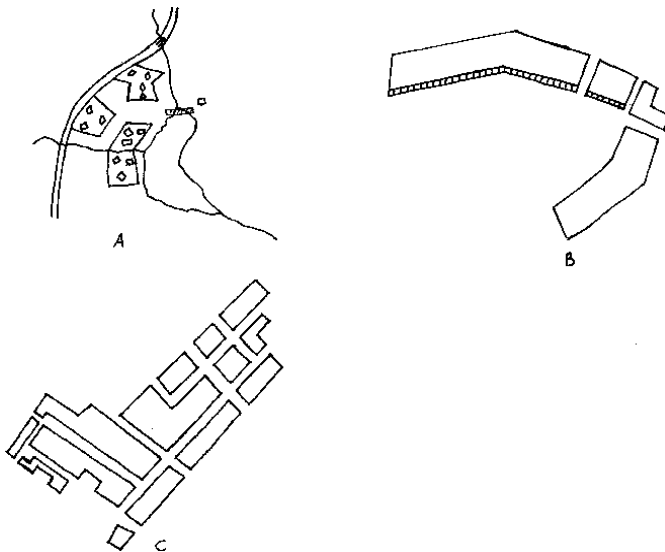


Рис. 4. Планы деревень: А – Кизганбашево (1806 г.); В и С – Касиярово (1801 и 1865 гг.). (ЦГИА РБ, ф.351. оп.1. д.3997, 4966, 4022)



Рис. 5. Временные срубы - бугро, д. Вязовка. 1997 г.

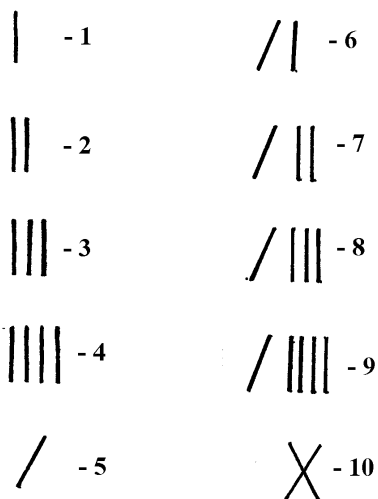


Рис. 6. Знаки для нумерации венцов в срубе, д. Касярово



Рис. 7. Устройство стропильной четырехскатной крыши на старом и новом доме, д.Будья Варяш. 1997 г.



Рис. 8. Старый дом с бревенчатыми сенями и крыльцом, д.Малый Гондырь. 1998 г.

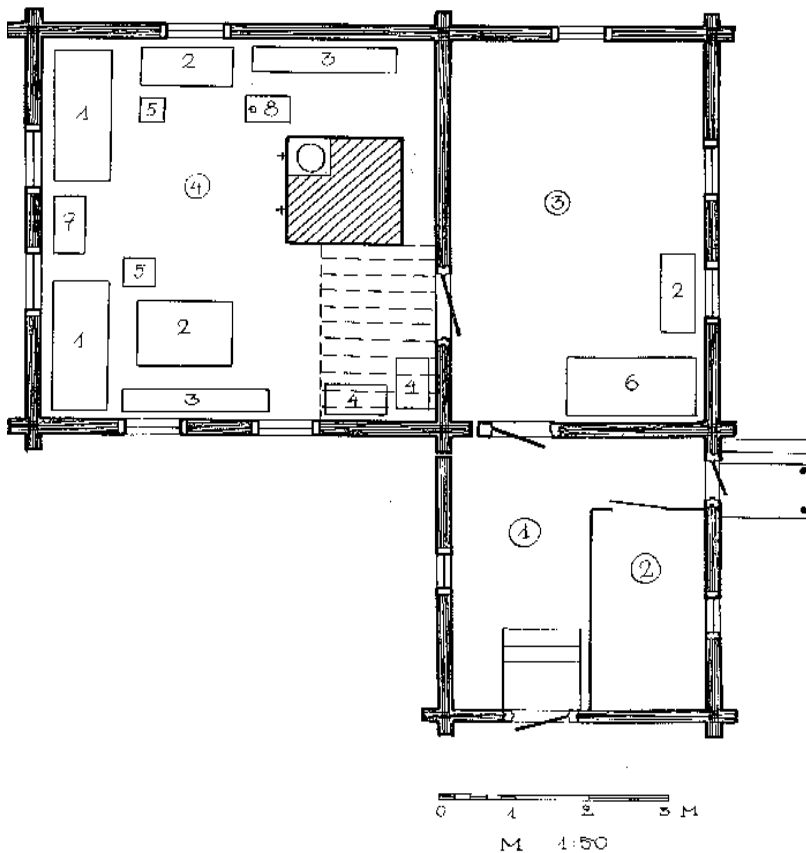


Рис. 9. Планировка четырёхстенка (построен в 1939 г. – д.Уразильды): 1 – кровать, 2 – стол, 3 – длинная скамья, 4 – сундук, 5 – стул, 6 – деревянная кровать, 7 – буфетный шкаф, 8 – люк в подполье; ① – корказь, ② – чылан, ③ – покчи корка, (пристроен в 1958 г.), ④ – Бадзым корка (Рис. Т.Puhvel. 1984 г.; ERM: Ej 416:56)



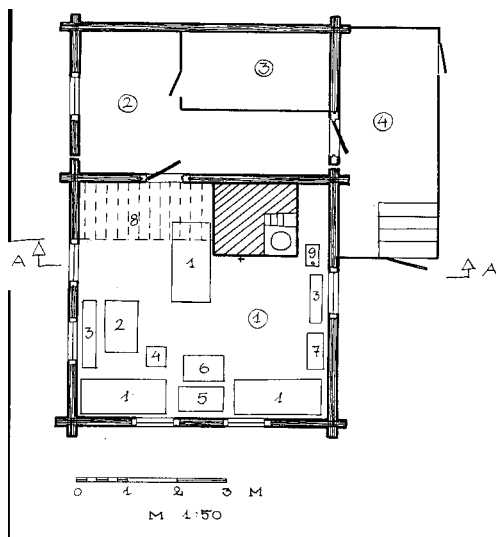
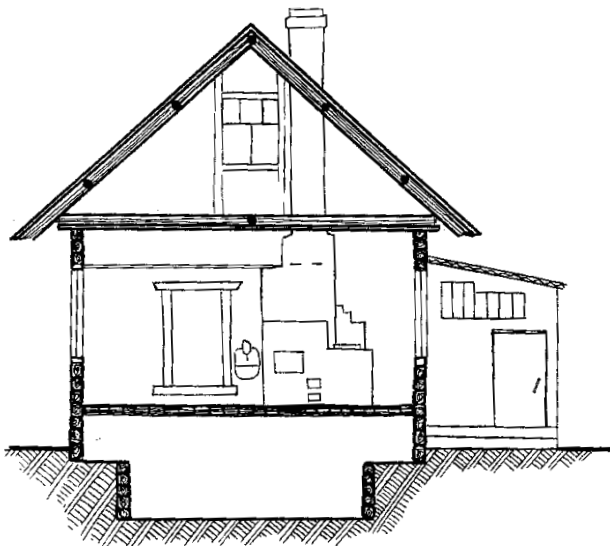


Рис. 10. Планировка четырехстенка (построен в 1969 г. – д.Конигово):  
 1 – кровать, 2 – стол, 3 – длинная скамья, 4 – стул, 5 – комод, 6 – детская кровать,  
 7 – буфетный шкаф, 8 – полати, 9 – люк в подполье; ① – корка пуш, ② – корка,  
 ③ – чылан, ④ – веранда (Рис. Т.Пухвел. 1984 г.; ERM: Ej 416:18)

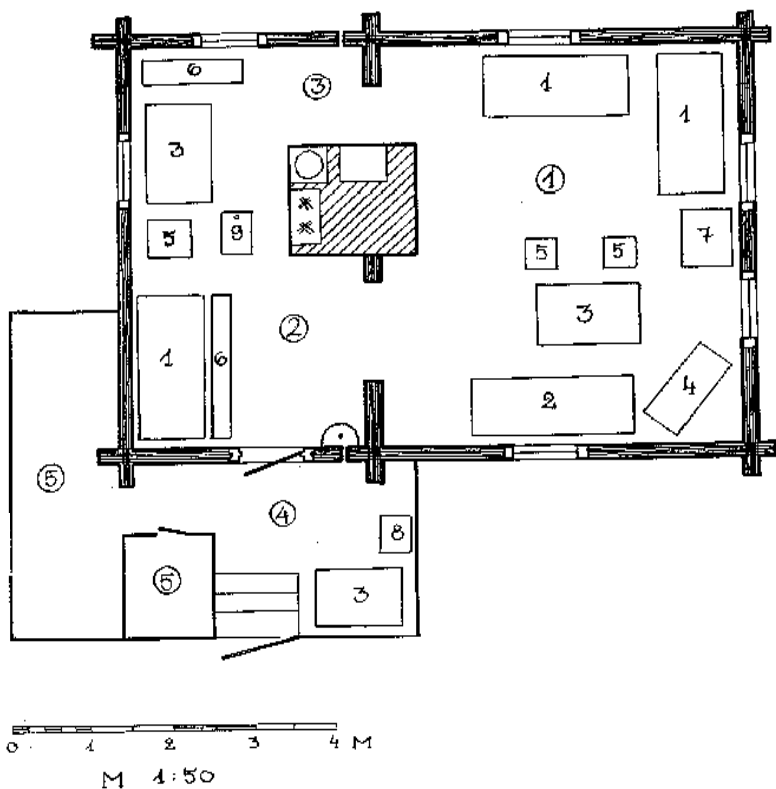


Рис. 11. Планировка пятистенка (построен в 1976 г. – д.Старокалмярово):  
 1 – кровать, 2 – диван, 3 – стол, 4 – буфетный шкаф, 5 – стул, 6 – длинная скамья, 7 – телевизор, 8 – газовая плита, 9 – люк в подполье, ① – кѳт тыронтѳ, ② – пырантѳ,  
 ③ – гур сѳбр, ④ – корказь, ⑤ – чылан (Рис. Т.Puhvel. 1984 г.; ERM: Ej 416:45)

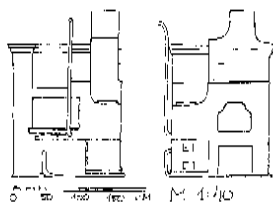
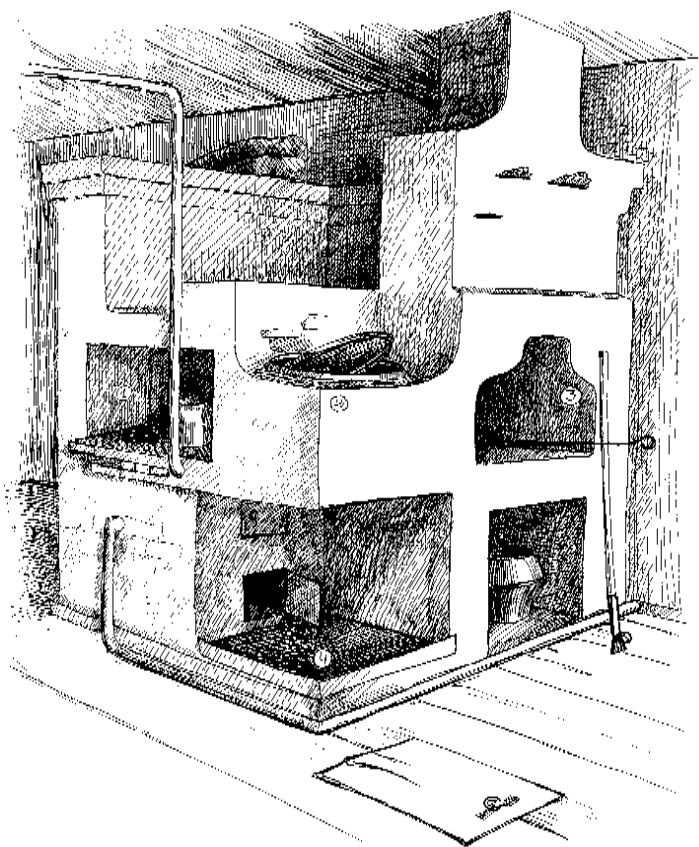


Рис. 12. Печь (д.Шудек): ① – плита, ② – пурты, ③ – гур, ④ – плита азь  
 (Рис. Т.Puhvel. 1984 г.; ERM: Ej 416:5)

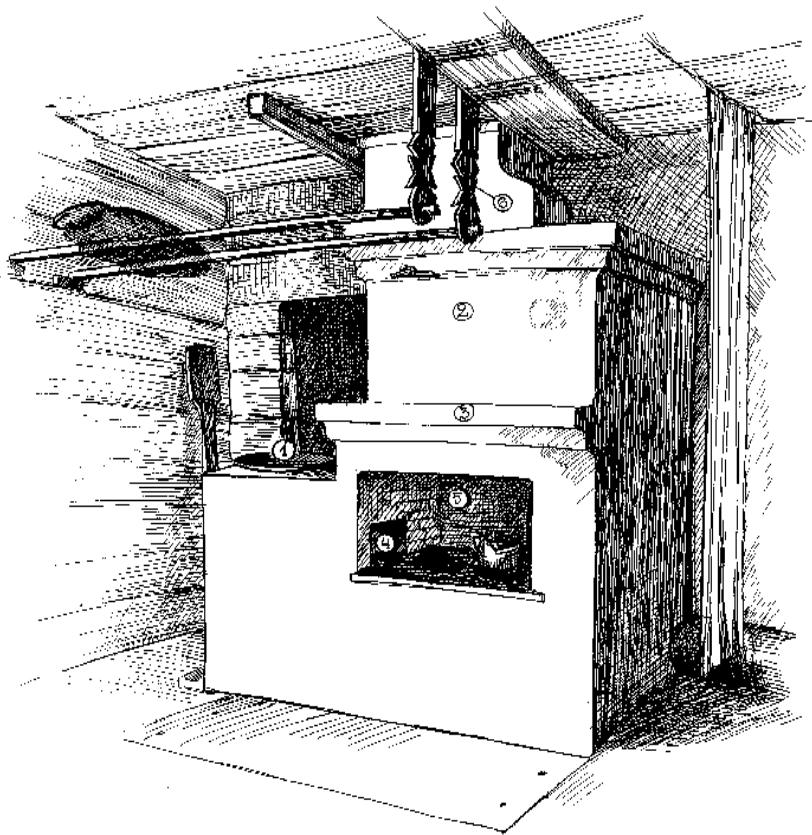


Рис. 13. Печь (д. Старокалмиарово): ① – пурты, ② – мурьё, ③ – гурпельпум, ④ – учог, ⑤ – гур пуш, ⑥ – сюры (Рис. Т. Puhvel. 1984 г.; ERM: Ej 416:46)



Рис. 14. Внешняя отделка современного удмуртского жилища, д.Старокалмиярово. 2000 г.



Рис. 15. Клеть - *кенос*, д.Верхнебалтачево. 1997 г.



Рис. 16. Клеть - *кенос*, д.Касярово. 1998 г.



Рис. 17. Интерьер *кеноса*, д.Бальзуга. 1997 г.



Рис. 18. Помещение для скота. Пазовая техника возведения стен, д.Вязовка. 1997 г.



Рис. 19. Черная баня с тесовой крышей, д.Нократ. 1997 г.



Рис. 20. Черная баня с соломенной крышей, д.Байшады. 1997 г.



Рис. 21. Внутренний вид черной бани, д.Канлы. 1999 г.





**Рис. 22.** Дом, выходящий на улицу глухой стеной бревенчатых сеней, д.Канлы. 1999 г. (Заметны также такие особенности жилых построек, как трехскатная крыша, ставни)



**Рис. 23.** Соединение помещений для скота навесом, д.Вязовка. 1997 г.



Рис.24. «Русские» ворота (*кар канка*), д.Верхняя Барабановка. 1997 г.

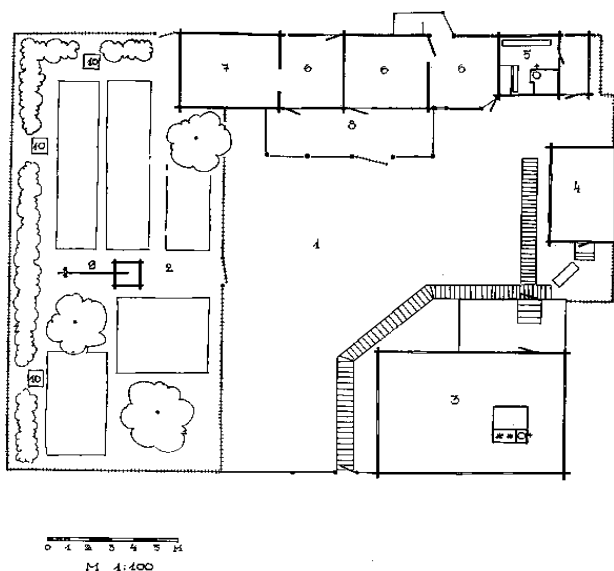


Рис. 25. Планировка усадьбы (д.Верхняя Барабановка): 1 – азбар, 2 – бакча, 3 – корка, 4 – кенос, 5 – миньчо, 6 – лапас, 7 – коргид, 8 – азь лапас, 9 – сетма гыдзём, 10 – муш уморто (улья) (Рис. Т.Puhvel. 1984 г.; ERM: Ej 416:28)

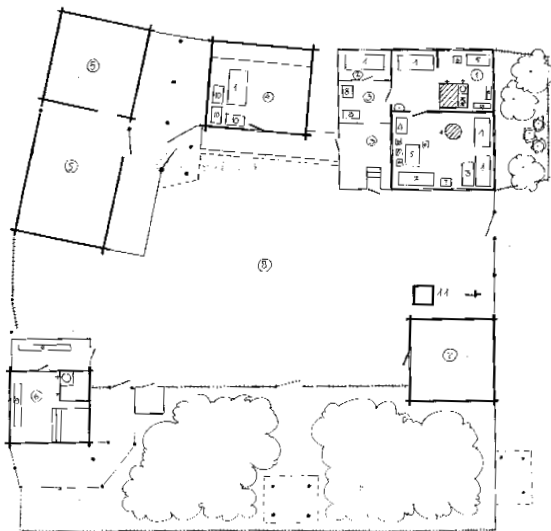


Рис. 26. Планировка усадьбы (д.Новые Татышлы): 1 – кровать, 2 – диван, 3 – буфетный шкаф, 4 – шкаф, 5 – стол, 6 – стул, 7 – телевизор, 8 – газовая плита, 9 – длинная скамья, 10 – сундук, 11 – колодец с журавлем; ① – пёраськон, ② – чылан, ③ – корказь, ④ – кенос, ⑤ – гид, ⑥ – миньчо, ⑦ – куала, ⑧ – азбар (Рис. Т.Пuhvel. 1984 г.; ERM: Ej 416:20)

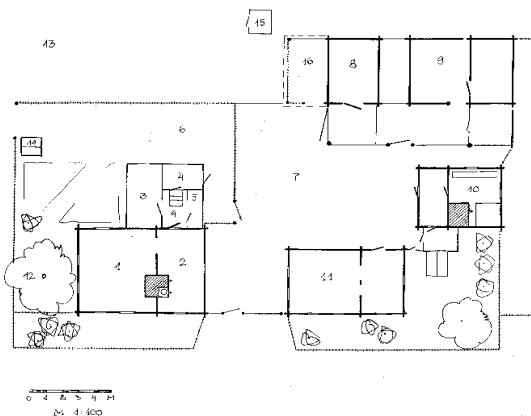


Рис. 27. Планировка усадьбы (д.Старокалмиарово): 1 – бадзьм корка, 2 – пёран корка, 3 – бадзьм корказь, 4 – пыран корказь, 5 – чылан, 6 – бакча, 7 – азбар, 8 – коргид, 9 – гид, 10 – миньчо, 11 – кенос, 12 – жертвенная береза, 13 – место куалы, 14 – колодец, 15 – туалет, 16 – дровяной сарай (пулапас) (Рис. Т.Пuhvel. 1984 г.; ERM: Ej 416:49)

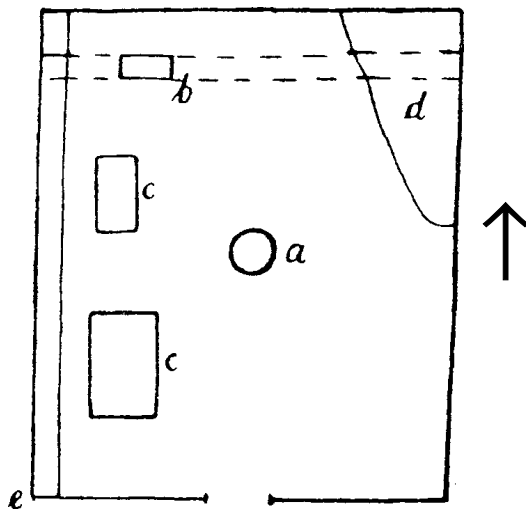


Рис. 28. План куалы (д.Каймашабаш): а – очаг, в – жертвенная полка, с – жертвенный стол, d – лавка, e – скамейка (Рис. U.Holmberg; По: 170, S.64).



Рис. 29. Куала, д.Верхняя Барабановка. 1997 г.



Рис. 30. Открытый каменный очаг в *куале*, д.Наняды, 1997 г.



Рис. 31. Огороженное место *куалы*, д.Кизганбашево, 2000 г.



Рис. 32. Священная роща луд/керемет, д.Вотская Ошья, 1997 г.

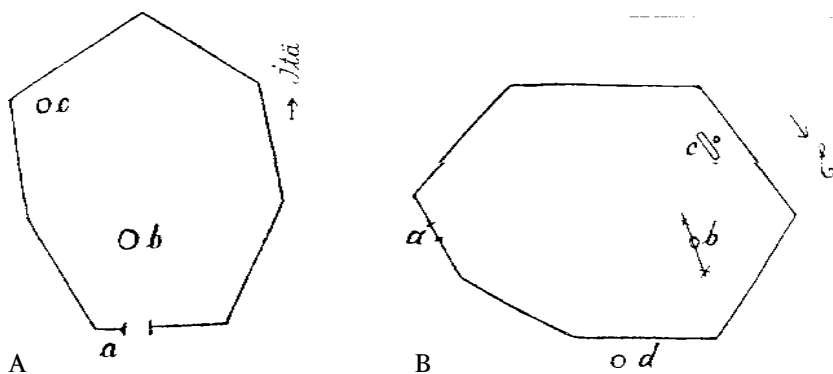


Рис. 33. Схемы священных рощ: А – Старая Кирга: а – ворота, в – очаг, с – дерево, на которое вешаются кости жертвенных животных;

В – Каймашабаш: а – ворота, в – очаг, с – жертвенный стол, d – дерево, на которое вешаются кости жертвенных животных (Рис. U.Holmberg; по: 170, S.119)



Рис. 34. Священная перекладина на месте моления, д.Вотская Ошья, 2000 г.



Рис. 35. Надмогильный столб с крышей, д.Каймашабаш. 1997 г.



Рис. 36. Надмогильный крест на кладбище крещеных удмуртов, д.Вотский Менеуз, 1999 г.



Рис. 37. Надмогильный сруб, д.Вотская Ошья, 1997 г.





Рис. 38. Надмогильный сруб, д.Альга. 2000 г.



Рис. 39. Перекладина над могильной оградой с развешанными на ней платками, д.Барабан, 1998 г.



Рис. 40. Жертвенные дары умершим, развешанные на ели, растущей на могиле, д.Вотская Ошья, 1997 г.

## СОДЕРЖАНИЕ

|  |            |
|--|------------|
| <b>Введение .....</b>  | <b>3</b>   |
| <b>Глава I. ПОСЕЛЕНИЯ .....</b>  | <b>16</b>  |
| <b>1. История возникновения и современное состояние поселений .....</b>            | <b>16</b>  |
| <b>2. Типы заселения и расселения .....</b>  | <b>30</b>  |
| <b>3. Типы и формы поселений .....</b>   | <b>36</b>  |
| <b>Глава II. ЖИЛЫЕ И ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ПОСТРОЙКИ .....</b>                             | <b>50</b>  |
| <b>1. Строительные материалы и техника .....</b>                                   | <b>50</b>  |
| <b>2. Жилые постройки .....</b>  | <b>59</b>  |
| <b>3. Хозяйственные постройки .....</b>  | <b>71</b>  |
| <b>4. Планировка усадеб .....</b>  | <b>78</b>  |
| <b>Глава III. СТРОИТЕЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ЖИЛИЩЕМ ...</b> | <b>82</b>  |
| <b>1. Представления, связанные с жилищем .....</b>                                 | <b>82</b>  |
| <b>2. Представления о духах-покровителях жилища .....</b>                          | <b>94</b>  |
| <b>3. Строительная обрядность .....</b>  | <b>100</b> |
| <b>Глава IV. КУЛЬТОВЫЕ ПОСТРОЙКИ И СООРУЖЕНИЯ .....</b>                            | <b>109</b> |
| <b>1. Куала .....</b>  | <b>109</b> |
| <b>2. Пространственная организация священных рош .....</b>                         | <b>118</b> |
| <b>3. Кладбища, надмогильные сооружения .....</b>                                  | <b>126</b> |



*Научное издание*

**Садиков Ранус Рафикович**

**ПОСЕЛЕНИЯ И ЖИЛИЩА  
ЗАКАМСКИХ УДМУРТОВ**

**(материальный и духовный аспекты)**

*Утверждена к печати Научно-издательским советом  
издательства «Гилем» АН РБ*

Редактор: *А.М.Ханова*  
Корректор: *Н.В.Милицкая*  
Компьютерная верстка: *Г.Ш.Самигуллина*

Лицензия ИД № 05001 от 07 июня 2001 г.  
Сдано в набор 06.07. 01. Подписано в печать с оригинал-макета 30.11.01.  
Формат 60 x 84 1/16. Бумага офсетная.  
Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл.печ.л. 10,57.  
Уч.-изд.л. 10.82.  
Тираж 300 экз. Тип. зак.№

Цена договорная

Издательство «Гилем».  
450054, г.Уфа, пр. Октября, 71.



Отпечатано в Издательско-полиграфическом комплексе  
при Администрации Президента Республики Башкортостан  
г. Уфа-77, Аксакова, 45.