

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Уфимский научный центр
Центр этнологических исследований

Р.Р. Садилов

ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ
ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДНОСТЬ
ЗАКАМСКИХ УДМУРТОВ

(история и современные тенденции развития)

Уфа
2008

УДК 299.4
ББК 63.5 (2)
С 14

Рецензенты:
доктор философии *Т.Г. Миннихметова*
(Институт стратегии развития региона, г. Ижевск)
доктор исторических наук *А.В. Черных*
(Пермский филиал Института истории и археологии УрО РАН)

С14 Садигов Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития) – Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. – 232 с.

ISBN 978-5-90287-019-7

В книге на основе полевых и архивных источников рассматриваются традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов.

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

ISBN 978-5-90287-019-7

© Садигов Р.Р., 2008

© ЦЭИ УНЦ РАН, 2008

ВВЕДЕНИЕ

Процесс либерализации общественного сознания привел к активизации деятельности различных религиозных конфессий и течений. Территория Урало-Поволжского региона становится ареалом распространения множества религиозных систем. Одни из них (суннитский ислам и православное христианство) считаются традиционными для региона, так как их последователями являются основные массы населения уже с достаточно глубокой древности. Другие (католицизм, лютеранство, баптизм, иудаизм) также имеют определенные исторические корни в регионе, но характерны для незначительного числа населения, в основном пришлого. Деноминации протестантского христианства, восточные учения представляют собой совершенно новые явления в духовной жизни населения региона. Отдавая приоритет традиционности православию и исламу, исследователи совершенно упускают из виду, что территория Урало-Поволжья является ареалом распространения также удмуртской, марийской и чувашской этнических религиозных систем.

Удмурты, исповедующие традиционную этническую религию, расселены небольшими группами преимущественно на северо-западе Башкортостана и юге Пермского края, но проживают также в Удмуртии и Татарстане. Марийская традиционная религия сохранилась среди марийского населения северо-запада Башкортостана, юго-запада Свердловской области, севера Татарстана, а также северо-восточных районов Марий Эл. Чувашскую традиционную религию исповедуют некоторые группы чувашей Самарской и Ульяновской областей, Башкортостана и самой Чувашии. Наиболее многочисленно они представлены в Татарстане¹.

Традиционная этническая религия практически вытеснена среди удмуртского населения Удмуртии православием: по данным социологических опросов ее приверженцами назвали себя только 4 % удмуртов². В то же время «закамские удмурты», проживающие ныне в северо-западных районах Башкортостана и юге Пермского края, в подавляющем своем большинстве исповедуют традиционную религию и в связи с этим называют себя «истинными удмуртами» (чын удмурть-ёс). Несмотря на значительный прессинг в прошлом со стороны православия и активную миссионерскую деятельность мусульман, а также запрет в советскую эпоху, древняя религия сохранилась среди местных удмуртов как целостная система, а в настоящее время наблюдается процесс ее активного возрождения.

В определении данной религиозной системы наблюдается значительная терминологическая путаница. Ее называют то «удмуртским язычеством», то «дохристианскими удмуртскими верованиями» или же «традиционными удмуртскими верованиями», но ни одно из вышеприведенных определений не раскрывает ее содержания. Понятие «язычество» не является научным термином, несет в себе

¹ Ягафова Е.А. Этноконфессиональные меньшинства в Урало-Поволжье: история и современность // Вестник Самарского государственного педагогического университета. Теория и история культуры. Самара, 2006. С.175-177.

² Владыкин В.Е., Шепталин А.А. Камо грядеши? Удмуртия на перекрестках веры (некоторые предварительные размышления) // Этносы и культуры на стыке Азии и Европы. Уфа, 2000. С.169.

негативный оттенок, поэтому не может служить в качестве такового. Об этом прекрасно сказал С.А. Токарев: «Об употребляемых иногда обозначениях – “языческие религии”, “идолопоклонство” и т.п. – нечего и говорить: им место разве лишь в церковно-миссионерской литературе, а никак не в научной»¹. Но, как справедливо отмечает чувашский исследователь Е.А Ягафова, при рассмотрении религиозной ситуации в дореволюционный период использование термина “язычество”, все же приемлемо, т.к. он был в официальном употреблении, наряду с такими как “иноверцы” и “инородцы”². Наименование «дохристианские верования» также неприемлемо, т.к. последователи этой религии никогда не придерживались христианства. Некорректно с научной точки зрения и последнее определение, так как удмуртская религия – это исторически сложившаяся целостная система, а не простой набор религиозных верований. На наш взгляд, целесообразно именовать данную религиозную систему как «традиционную удмуртскую религию» или «этническую удмуртскую религию». Под традиционной этнической религией нами понимается политеистическая религиозная система, сложившаяся у этноса в процессе ее исторического развития. Верующие удмурты называют свою религию Инмарлы оскон ‘вера в Инмара’ или удморт вӧсь ‘удмуртская религия’.

В некоторых научных публикациях процесс возрождения древних религий народов Урало-Поволжья трактуют как проявление неоязычества³. На наш взгляд это терминологическое определение (неоязычество), применимо только в тех случаях, когда имеется попытка возродить, реанимировать давно нефункционирующие “языческие” традиции, например, древнеславянские или древнетюркские. В данном же случае речь идет о возрождении традиций, которые не прерывались, но под прессингом государственной антирелигиозной политики приняли подпольный, полуполюгальный характер. Таким образом, это явление не “нео”, а естественный процесс восстановления утраченных позиций старой традицией.

По мнению В. Напольских, “языческую” религию удмуртов можно трактовать как “народную религию” крестьянского сословия, то же относится и к другим “язычествам”. Основной определяющей чертой народных религий, по мнению исследователя, является сосуществование их с “высокой религией”, в данном случае с христианством или исламом. Причем, как он отмечает, народные религии складываются вместе с классовым обществом и с распространением в данном регионе мировых религий, для Поволжья это период образования Волжской Булгарии и принятия булгарами ислама в X в. Народную религию, в нашем случае удмуртское “язычество”, исповедуют крестьянские массы, высокую – правя-

¹ Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С.24.

² Ягафова Е.А. Чувашское “язычество” в XVIII – начале XXI века. Самара, 2007. С.6.

³ См.: Шнирельман В.А. Назад к язычеству? Триумфальное шествие неоязычества на просторах Евразии // Неоязычество на просторах Евразии. М., 2001. С.144-157; Филатов С.Б. Язычество – константа евразийского сознания // Межкультурный диалог на евразийском пространстве. Башкортостан – евразийская модель межконфессионального согласия и толерантности. Материалы Международной научной конференции. Уфа, 2002. С.163-165.

щая элита¹. Традиционная этническая религия удмуртов на самом деле являлась народной: ее исповедовали крестьяне-удмурты. Но, религия правящей элиты, будь то православие или ислам, либо любая другая “высокая” религия, в ее существовании не повинна. В своих основных чертах она сложилась задолго до проникновения в регион ислама или христианства и представляет собой “веру предков”, передаваемую от поколения к поколению. Другое дело, что представители “высоких” религий пытались насадить свою веру среди “язычников”, в определенной степени в этом они преуспели. Но, как видим, “народная” религия в целостной форме сохранилась именно у тех групп, которые воспротивились насильственному насаждению “высокой” религии.

Религиозные верования и представления являют собой одну из существенных компонентов духовной культуры каждого народа. Советская этнографическая наука, к сожалению, подходила к изучению религиозной составляющей духовной культуры однобоко. В связи с этим влияние религии на функционирование этносов рассматривалось, в основном, лишь как негативное, а сама религия представлялась как своего рода коллективное заблуждение. Все это, естественно, не могло раскрыть истинную сущность религии и ее значения в жизни этноса.

В постсоветской науке иногда мы наблюдаем совершенно противоположную точку зрения: религия преподносится в качестве самого существенного фактора существования народа; этничность и религиозность понимаются как тождественные понятия. Но все же, основная часть исследователей сумела на высоком научном уровне подойти к решению проблемы и показать место религии в культуре этноса. Одним из таких содержательных исследований является монография профессора В.Е.Владыкина «Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов», в которой на основе огромного свода источников и литературы разработаны проблемы религиозного мирозерцания удмуртского народа². В данной работе религия удмуртов рассматривается как целостная система, проявляющаяся в своих различных локальных вариациях. Одна из таких вариаций принадлежит закамским удмуртам, которые сохранили свои традиционные верования и обрядность в целостной форме, т.к. они избежали даже формального крещения. В связи с этим изучение религиозной системы закамских удмуртов представляется чрезвычайно интересным, т.к. только именно у них традиционные удмуртские религиозные обряды и верования, имеющие древнейшие корни, продолжают функционировать до настоящего времени.

Начавшийся в последнее время процесс возрождения религиозного культа закамских удмуртов, предполагает также ее модернизацию, что выражается, в основном, в упрощении обрядов. В этой связи, существует необходимость скорейшей научной фиксации исконных, не подвергшихся трансформациям, форм проявления культа. Благо такая возможность существует – многие старшие жрецы (вöсьяськись), которые обслуживали культ в советский период еще живы. Не-

¹ Напольских В. Заметки на полях. Неоязычество на просторах Евразии // Вестник Евразии. 2002, № 1. С.152-153.

² Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.

которые из них помнят времена, когда религия почти не была стеснена (до периода коллективизации, отчасти до Великой Отечественной войны).

Исследование обогатит новыми источниками удмуртскую и, финно-угорскую этнологию вообще, которая предпринимает шаги к обобщенному исследованию древних пластов религии и мифологии финно-угорских народов.

Результаты исследования религии закамских удмуртов, в какой то мере позволят решить многие, еще не разработанные, проблемы этнологии и религиоведения, как-то: соотношение этничности и религиозности в традиционном и индустриальном обществах; взаимодействие «народных верований» и «мировых религий»; возрождение и модернизация древних религиозных систем в современных условиях; сущность «неоязычества» и т.д.

Исследование актуально не только в научном аспекте, но и в чисто прикладном. Если существует огромная литература по «мировым религиям», то таковой почти нет по «народным верованиям». В связи с этим, данная работа послужит удовлетворению интереса верующих удмуртов.

Основной целью данного исследования является выявление закономерностей и результатов исторических трансформаций традиционной этнической религии закамских удмуртов, не подвергшихся в отличие от других групп удмуртского этноса христианизации.

Исходя из данной цели в работе рассмотрены историческая динамика развития традиционных верований и обрядности закамских удмуртов и современные тенденции их развития; охарактеризована их пространственная вариативность.

Хронологические рамки исследования – XVIII – начало XXI в., т.е. период обеспеченный источниками по данной теме.

Территориальные рамки исследования охватывают регионы проживания т.н. закамских удмуртов: северо-западные районы Башкортостана, Куединский район Пермского края, Бавлинский район Татарстана, Красноуфимский район Свердловской области.

Закамская этнографическая группа удмуртов характеризуется общностью исторического происхождения: она сложилась в результате переселенческого движения удмуртов с мест традиционного расселения XV – XVI вв. на башкирские земли. Общностью характеризуются также их традиционная материальная и духовная культура. В конфессиональном отношении закамские удмурты, за исключением двух небольших крещеных подгрупп, являются приверженцами традиционной этнической религии. Они разговаривают на периферийно-южном диалекте южноудмуртского наречия удмуртского языка.

Несмотря на общность исторического происхождения, общность культуры и языка, среди них выделяются несколько локальных подгрупп, которым свойственны определенные этнокультурные и лингвистические особенности. Они проявляются также в религиозной сфере.

В литературе имеется определенная путаница в выделении подгрупп закамских удмуртов¹. Нами в данном исследовании предлагается следующая градация закамских удмуртов по локальным подразделениям.

Таныпская подгруппа (жители варяшского куста удмуртских деревень Янаульского (д.д. Будья Варяш, Старый Варяш, Новый Варяш, Наняды, Четырман, Андреевка), а также Калтасинского, Бураевского, Балтачевского районов Башкортостана).

Самыми ранними поселениями таныпских удмуртов являются деревни Будья Варяш, Наняды, Четырман, Андреевка Янаульского и Гарибашево Татышлинского районов (жители последней к настоящему времени отатарились). Они возникли на земле, пожалованной их первопоселенцам в 1627 г.² Житель д. Варяш, «что нынче 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 вотьякам Урашке Сабанчееву, да Сосяшке Булгакову с братьями, имели землю... без всякого от кого-либо спора владение»³. К числу ранних населенных пунктов таныпских удмуртов относится и д. Бикзяново Бураевского района. Она возникла между 1647-1649 годами⁴.

К числу старых деревень таныпских удмуртов относятся также д.д. Большой и Новый Кочак (ныне Большой и Малый Качак Калтасинского района), Новая Тураева (возможно д. Качкинтаура Калтасинского района), ныне исчезнувшие Большой Асова и Малой Асовбаш (были расположены на территории современного Бураевского района), д. Савалеево, что на речке Уарзе (д. Байшады Бураевского района), фиксируемые в переписных книгах I народной ревизии (1723 г.)⁵.

В дальнейшем население этих деревень растет, часть жителей выселяется и основывает новые поселения. Так, например, в конце XVII – начале XVIII в. часть жителей д. Гаребашево из-за роста населения и нехватки пашни переселились на земли башкир Тазларской волости и основали д. Касиярово, ныне Бураевского района. В свою очередь в конце XVIII в. (1797 г.) жители последней пятью дворами стали припущенниками башкир Ичкиеланской волости и посели-

¹ См.: Насибуллин Р.Ш. Закамские говоры удмуртского языка. Дис. ... канд. филол. наук. М., 1972; Он же. Камсьӧр удмуртъӧс // Инвожо. 1997, № 2. 11-14 б.; Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000; Садиков Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа, 2001; Максимов С.А., Насибуллин Р.Ш., Нурисламова А.А. Шагиртско-гондырский говор южного наречия удмуртского языка I: Фонетические особенности // Пермистика 9: Вопросы пермской и финно-угорской филологии. Межвузовский сборник научных трудов. Ижевск, 2002. С.304-324; Атаманов М.Г. От Дондыкара до Урсыгурта. Из истории удмуртских регионов. Ижевск, 2005.

² ЦГИА РБ. Ф.2. Оп.1. Д.1755. Л.245.

³ ЦГИА РБ. Ф.2. Оп.1. Д.428. Т.2. Л.281.

⁴ Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана. Кн.5. Уфа, 1994. С.158.

⁵ РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.3790. Лл. 436 – 439.

лись в «новозаведенной деревне» Туганеево (д. Большетуганеево Калтасинского района). В 1889 г. жители этой же деревни шестью дворами поселились на купленной у полковника Н.Е. Теплякова земле и основали выселок Сарсаз нынешнего Бураевского района. Также и в 1893 г. часть жителей указанной деревни на выделенном администрацией наделе основали выселок Шавьяды нынешнего Балтачевского района¹.

Выходцы из д. Бикзяново в 1761 г. основали д. Кургак, ныне Калтасинского района², д. Мамады Бураевского района была заселена удмуртами из д. Наняды в 1778 г.³. В начале XIX в. в ходе земельных споров распались вышеуказанные деревни Большой Асова (Асавтамак) и Малой Асовбаш (Асавбаш). Жители первой дали начало новым поселениям Асавтамак (Бураевский район) и Асавка (Балтачевский район), второй – выселились в д. Алтаево (Бураевский район)⁴.

В составе танышских удмуртов в этнокультурном и лингвистическом отношении особняком стоят ташкичинские и канлинские удмурты, которых можно выделить в отдельные подподгруппы.

Ташкичинская подподгруппа (удмурты деревень Ташкичи Илишевского и Давлеканово Бураевского районов Башкортостана). Деревня Ташкичи возникла на основе припускного договора с башкирами Еланской волости в 1754 г.⁵. По договорам с еланскими башкирами удмурты были припущены также в деревни Итеево (1739 г.), Смаилово (1789 г.), Уртаево (1780 г.)⁶. В этих деревнях удмурты проживали совместно с башкирами-вотчинниками и татарами-тептярями. Под их влиянием они приняли ислам и к настоящему времени полностью отатарились. В первой половине XVIII в. была основана д. Вотские Курзи (ныне Бураевского района), жители которой также отатарились. Выселенцы оттуда основали в 1925 г. д. Давлеканово⁷. По языковым особенностям ташкичинские удмурты близки к кукморским удмуртам⁸.

Канлинская подподгруппа (удмурты д. Канлы Кушнаренковского района Башкортостана). Канлинские удмурты представлены только жителями одной деревни. Первопоселенцы д. Канлы были «допущены к водворению вотчинниками Канлинской волости» в 1769 г.⁹. В преданиях об основании деревни говорится, что они переселились сюда из деревень Кипчак и Малый Качак (ныне соответственно Куединский и Калтасинский районы)¹⁰. Архивные документы показывают

¹ Садиков Р.Р. Указ. соч. С.35.

² ЦГИА РБ. Ф.172. Оп. 1. Д.175. Лл. 250, 253.

³ ЦГИА РБ. Ф.2. Оп.1. Д.4145. Л.4.

⁴ Миннияхметова Т.Г., Садиков Р.Р. Ми бурай удмуртьёс... Тарту-Уфа-Иннсбрук, 2005. 14 – 15 б.

⁵ Давлетбаев Б.С. Тептяри и их землепользование // Малоизученные источники по истории Башкирии. Уфа, 1986. С.130.

⁶ Там же. С.130.

⁷ Миннияхметова Т.Г., Садиков Р.Р. Возьматэм уж. 17 б.

⁸ Насибуллин Р.Ш. Камсьөр удмуртьёс ... 12 б.

⁹ ЦГИА РБ. Ф.172. Оп.1. Д.58. Л.64.

¹⁰ ПМА, 1999 г. Кушнаренковский район Башкортостана, д. Канлы, Гильмияров С.Г., 1920 г.р.

переселение в конце XVIII – начале XIX в. в д. Канлы жителей удмуртских деревень Капчаковой (д. Кипчак Куединского района), Малого Качака (Калтасинский район), Четырмановой, Андреевой (Янаульский район), Барабановой (Куединский район), Байшадиной (Бураевский район), Татышты (ныне с. Верхние Татышлы Татышлинского района)¹. Таким образом, в сложении населения этой деревни приняли участие представители различных подгрупп закамских удмуртов, в связи с чем у них сформировались своеобразные языковые и этнокультурные особенности.

Буйская подгруппа (удмурты основного числа деревень Янаульского района Башкортостана и гондырского куста деревень Куединского района Пермского края).

По грамоте от 2 декабря 17192 (1684) г. владели землей жители деревень Каймашабаш, Нократ, Можга, Конигово, Шудек, Банибаш, Верхняя Барабановка Янаульского и Старая Кирга, Большой Гондырь Куединского районов². Хотя удмуртам этих деревень земля была пожалована в 1684 г., эти деревни возникли значительно раньше: до этого они уже были припущенниками башкир Уранской волости. Припускной договор, заключенный между башкирами и удмуртами, датируется 17181 (1673) г.³ Как дочерние поселения из Большого Гондыря образовались Малый и Верхний Гондырь. 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 также д. Вильгурт⁴.

Видимо, небольшая группа буйских удмуртов продвинулась еще севернее, в направлении бассейна р. Тулва на земли гайнинских башкир. Р.Г. Кузеев отмечает, что гайнинские роды кушык гэрэ, нукшы, аримэс, максэй ведут свое происхождение от удмуртов⁵. Многие башкирские деревни в верховьях р. Тулвы в нынешнем Бардымском районе Пермского края, по материалам А.В. Черных, первоначально были удмуртскими (Елпачиха, Краснояр, Аклуши, Тюндюк, Усть-Ашап, Константиновка и т.д.). Удмурты-ары жили также в дд. Султанай, Танып, Бардабашка. Деревню Усть-Ашап в XVIII в. называли даже Башаб Вотяцкий. Ее жителей соседнее население до сих пор называет арами. На эту группу удмуртов оказало сильное воздействие местное тюркское население, что вскоре привело к их полной ассимиляции⁶.

По мнению лингвистов в основе говоров таныпских и буйских удмуртов лежит тип южного наречия, на котором разговаривают южные удмурты (южные

¹ ЦГИА РБ. Ф.138. Оп.2. Д.93. Лл. 78, 355-356, 368-369.

² Давлетбаев Б.С. Указ. соч. С.138.

³ Там же.

⁴ Садиков Р.Р. Указ. соч. С.34.

⁵ Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974. С.332.

⁶ Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты. Пермь, 2004. С.28-29.

районы Удмуртии)¹. Буйские и таныпские удмурты являются представителями воршудно-родовых объединений, также характерных для южных удмуртов (пельга, бодья, затча, эгра, можга и т.д.), но в то же время среди них отмечены также воршуды удмуртов – калмез².

В состав буйских удмуртов в качестве самостоятельной подподгруппы входят шагиртские удмурты.

Шагиртская подподгруппа (жители деревень Гожан и Удмуртский Шагирт Куединского района Пермского края).

Возможно, удмурты шагиртского куста деревень владели землей на основе припускного договора 1673 г. и жалованной грамоты 1684 г. (см. выше)³. Еще один документ о припуске датируется 1707 годом⁴. В документах I народной ревизии уже упоминаются деревни Шагырт и Гоженбаш⁵. Наличие среди шагиртских удмуртов воршудных групп съолта, поска, чудья, какся и ряд особенностей их говора позволяют предположить, что в их сложении приняли участие удмурты племенного объединения калмез центральных районов современной Удмуртии⁶.

Татышлинская подгруппа (жители удмуртских населенных пунктов Татышлинского района Башкортостана и д. Калмияр Куединского района Пермского края). По договору 1670 г. башкиры Уфатаныпской волости припустили на свои земли удмуртов деревень Балтачево и Калмиярово «в вечное и потомственное владение»⁷. 1703 г. датируется договор на припуск удмуртов д. Тетиш (ныне с. Верхние Татышлы)⁸. Предание об основании поселения сообщает, что первопоселенцы в числе шести человек, прежде чем получить землю, проработали на башкир в общей сложности около двенадцати лет. Первоначально они переселились сюда только сами, но, обзаведясь хозяйством, привели также свои семьи⁹.

Переписные книги I народной ревизии упоминают следующие населенные пункты татышлинских удмуртов: д. «Новой, что на речке Калмояр, Данилова тож» (совр. д. Старокалмиярово); д. Еманелги (Балтачево); д. Бегенеево, д. Красной Яр (Кызыл Яр); д. «Татышево, что на речке Татыше» (с. Верхние Татышлы); д. «Садова, что на речке Садове» (возможно д. Бальзюга)¹⁰.

¹ Насибуллин Р.Ш. Диалекты Закамья и Урала I // Материалы по удмуртской диалектологии. Образцы речи. Ижевск, 1981. С.149.

² Атаманов М.Г. Из истории формирования закамской группы южных удмуртов // Вордскем кыл. 2004. №1. С.82.

³ Давлетбаев Б.С. Указ. соч. С.138.

⁴ Черных А.В. Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX – начале XX в. Пермь, 2002. С.51.

⁵ РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.3790. Л.447.

⁶ Атаманов М.Г. Из истории формирования ... // Вордскем кыл. 2004. №1. С.83.

⁷ ЦГИА РБ. Ф.2. Оп.1. Д.875. Л.1.

⁸ ЦГИА РБ. Ф.2. Оп.1. Д.4816. Л.6.

⁹ Садиков Р.Р. Указ. соч. С.25

¹⁰ РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.3790. Л.443-446.

По языковым особенностям татышлинские удмурты близки к кукморским удмуртам (Кукморский район Татарстана)¹. Наибольшее распространение среди них имеет воршуд зумъя, также характерный для кукморских удмуртов.

Бавлинская подгруппа (удмурты Бавлинского района Татарстана и Ермакевского района Башкортостана), подразделяется на подподгруппы крещеных (чукинэм удмортъёс) и некрещеных (чукинымтэ удмортъёс). Село Покровский-Урустамак Бавлинского района известно по архивным источникам с 1747 г.². Судя по архивным документам, первопоселенцами стали удмурты деревень Сиръязы и Киби Арской дороги Казанского уезда. Еще в 1640 г. некоторые жители этих деревень арендовали землю у башкир Кыр-Иланской и Байлярской волостей по р. Ик; в дальнейшем эта земля перешла в их собственность посредством покупки: «Наперед сего предки наши вотяки Пиляк Пикин с товарищи а по них наследники Чурачка Пиляков и Балтайка Гайдюшев жительствующие Казанского уезда Арские дороги в деревнях Сиръезе и Киби сняли вотчинную землю состоящую от показанных деревень в Уфимском уезде за Камою рекою по Ику реке по обе стороны и по другим урочищам в 148-м (1640) году [...] з бортовых ужожаев и прочих угодий показанные предки наши оброчные и пошлинные деньги платили», «приобрели покупкою от башкир Кир-Иланской и Байлярской волостей землю, на которой и поселились двумя деревнями названными одна Васильевский Урустамак тож, а другая Покровский Урустамак тож»³. В 1773 г. удмуртами-новокрещенами была основана д. Купченеево, ныне Ермакевского района⁴.

Источники указывают место выхода бавлинских удмуртов – Арская дорога Казанского уезда. С этим согласуются и данные языка⁵. В то же время среди них широко распространены воршуды пурга, можга, пельга, эгра, кибъя, характерные для удмуртов современной южной Удмуртии.

Основная часть бавлинских удмуртов подверглась крещению, но в то же время небольшая их группа сохранила приверженность традиционным верованиям. Это часть жителей деревень Измайлово и Уд-Ташлы. Они до сегодняшнего дня сохранили традиционную удмуртскую антропонимию, семейно-родовые обряды также отличаются от крещеных. В связи с этим их можно выделить в отдельную подподгруппу бавлинских удмуртов.

Красноуфимская подгруппа (удмурты сёл Юва и Верхний Бугалыш Красноуфимского района Свердловской области). Впервые исторические источники фиксируют удмуртов в данном регионе в 1679 г. (Переписная книга Кунгурского уезда). Тогда в Кунгурском уезде в 10 юртах проживало 15 удмуртов м.п.⁶. Пе-

¹ Насибуллин Р.Ш. Камсьёр удмортъёс ... 12 б.

² РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.3796. Л.17.

³ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп.2-Н. Д.454. Л.51,55.

⁴ ЦГИА РБ. Ф.172. Оп.1. Д.69. Л.139.

⁵ Кельмаков В.К. К истории удмуртов правобережья Вятки // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982. С.128.

⁶ Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX века. Пермь, 1995. С.46.

реписная книга 1704 г. показывает 18 удмуртских семей. Они проживали в одной удмуртской и четырех смешанных (марийцы, татары, чуваша) деревнях¹.

В «Материалах для статистики Красноуфимского уезда Пермской губернии» сообщается, что ювинские удмурты и марийцы приобрели землю в 1697 г. «совместно с жителями д.д. Татарская Еманзельга, Верхний и Средний Бугалыш и Усть-Маш по одному документу у башкир-вотчинников Сызгинской дачи... Пришли из Вятской губернии, сели на башкирскую землю с условием отбывать за них натуральные повинности: чинить мосты, править дороги»². Но как отмечает Р.Ш. Насибуллин, удмуртское население «по преданию старожилов, до обоснования сел Юва и Верхний Бугалыш жило на том месте, где сейчас находится деревня Марийские Ключики» Свердловской области, которую жители соседних марийских деревень и поныне называют Одо сола, т.е. «удмуртское село»³. Исследователь, ссылаясь на местные предания, пишет, что первоначальными жителями Ювы и В. Бугалыша были удмурты, а марийцы появились позднее⁴. К настоящему времени подавляющее большинство жителей этих сел – марийцы, удмурты составляют лишь очень незначительную часть. Причина почти полной ассимиляции – длительное совместное проживание с преобладающими по численности марийцами, прекращение контактов с другими группами удмуртов в связи с их удаленностью.

По мнению Р.Ш. Насибуллина, красноуфимские удмурты «потомки арских удмуртов, предки которых территориально жили в тесных контактах с марийцами и татарами... Скорее всего их предки жили в юго-западной части бывшей Вятской губернии»⁵. Анализ языковых особенностей красноуфимских удмуртов позволил исследователю выявить значительную близость их с удмуртами шошминской подгруппы завятских удмуртов (Балтасинский район Татарстана)⁶.

Князь-елгинская подгруппа (жители деревень Князь-Елга и Вотский Менеуз Илишевского района Башкортостана). В конце XIX – начале XX в. князь-елгинские удмурты проживали в нескольких населенных пунктах, а именно: Князь-Елга, Вотский Менеуз, Исаево (Надырово), Шидали, Новокиргизово (Юлдашево)⁷. Многие из этих деревень были зафиксированы впервые при проведении IV народной ревизии (1782 г.), жителями их названы «из вотяков новокрещены»⁸. По архивным источникам можно установить, что д. Надырово (Исаево)

¹ Там же.

² Материалы для статистики Красноуфимского уезда Пермской губернии. Вып. 4. Казань, 1893. С.81.

³ Насибуллин Р.Ш. Наблюдения над языком красноуфимских удмуртов // О диалектах и говорах южноудмуртского наречия. Ижевск, 1978. С.86, 88.

⁴ Там же. С.88.

⁵ Там же. С.95.

⁶ Насибуллин Р.Ш. Камсьөр удмуртьёс ... 12 б.

⁷ Сборник статистических сведений по Уфимской губернии. Т.5. Бирский уезд. Оценочно-статистические материалы по данным местных исследователей 1897 года. Уфа, 1899. С.12-14.

⁸ ЦГИА РБ. Ф.138. Оп.2. Д.25. Л.4.

была основана новокрещеными татарами в 1755 г¹. Возможно, в дальнейшем к ним подселились удмурты-новокрещены. В деревнях Исаево, Шидали и Новокиргизово удмурты проживали совместно с крещеными татарами и башкирами – вотчинниками. К настоящему времени только жители дд. Князь-Елга и Вотский Менеуз официально считаются удмуртами. Но и они, поддерживая тесные контакты с соседями – крещеными татарами, подверглись с их стороны сильнейшему этнокультурному воздействию. Ныне они перестали говорить на удмуртском языке, перейдя на татарский. Называют себя крэшин. По словам информаторов удмурты переселились сюда из местности Жыкия (Жикъя)². Данное название вероятно соответствовало и их принадлежности к роду жикъя. Как отмечают информаторы, их говор не был похож на говор жителей соседней деревни Ташкичи. В речи они употребляли фонему «ц» (например «бацын»), не характерную для других закамских удмуртов³. На этом основании, а также имея ввиду, что князь-елгинские удмурты вероятно принадлежали к роду жикъя, М.Г. Атаманов считает возможным заключить, что они являются переселенцами из нынешнего Малопургинского района Удмуртии, где имеются деревни Буро-Жикъя и Карашур-Жикъя⁴.

Таким образом, можно отметить, что в образовании различных подгрупп закамских удмуртов приняли участие южноудмуртские группы, в частности, завятские (арские), а также удмурты-калмезы центральных районов современной Удмуртии. Очень незначительную, трудно фиксируемую, долю составили также северные удмурты – ватка. По некоторым данным в состав закамских удмуртов как небольшой компонент вошли также бесермяне.

Традиционные верования и представления удмуртов стали объектом исследования уже с самого начала этнографического изучения народа. Как отмечает В.Е.Владыкин, «религия и мифология удмуртов никогда не были обделены вниманием – это традиционный сюжет удмуртской этнографии. Именно о религии удмуртов, очевидно в силу ее таинственности и экзотичности больше всего писали в прошлом (каждая четвертая публикация об удмуртах была посвящена их религии), и, пожалуй, более всего запутан этот комплекс проблем»⁵. Данное замечание справедливо и по отношению к закамским удмуртам.

Одной из первых работ, в которой приводятся сведения по религиозным верованиям закамских удмуртов, является сочинение П.И.Рычкова «Топография Оренбургская»⁶. Автор, отмечая, что удмурты (вотяки) Вятской провинции и Казанского уезда в той или иной степени «уже ... крещение приняли», пишет,

¹ Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана. Кн.4. Уфа, 1993. С.158.

² ПМА, 2002 г. Илишевский район Башкортостана, д. Князь-Елга, Андриянов В.Е., 1929 г.р.

³ ПМА, 1999 г. Илишевский район Башкортостана, д. Вотский Менеуз, Макаров Л.Н., 1928 г.р.

⁴ Атаманов М.Г. Из истории формирования ... // Вордскем кыл. 2003. №10. С.91.

⁵ Владыкин В.Е. Указ. соч. С.7.

⁶ Рычков П.И. Топография Оренбургская. Ч.2. СПб., 1762.

что у удмуртов Оренбургской губернии «закона никакого ... нет, но Бога исповедуют и призывают», а также что «в суевериях же во многом равны они с чувашами и приносят жертву, режут лошадей, коров и овец»¹. Далее он кратко описывает некоторые поминальные обряды. Судя по некоторым деталям, подмеченным автором, а именно использование свечей и установка поминальных подношений на столе, можно предположить, что описанные П.И. Рычковым удмурты испытали определенное христианское (православное) влияние. Современные этнографические материалы показывают, что наиболее близки к описанным поминальные обряды удмуртов Ермекеевского района Башкортостана и Бавлинского района Татарстана, которые, как уже отмечалось выше, являются крещеными. Таким образом, можно утверждать, что П.И. Рычков имел в виду именно этих удмуртов. Согласуются с этим и другие данные автора. Так, например, И.А. Косарева отмечает, что исследователь оставил описание женского головного убора именно этой локальной подгруппы удмуртов². П.И. Рычков подметил большую роль собак в культе предков у удмуртов: «по сгорении свеч ту кашу и оставшиеся на столе блины всё собакам разбрасывают»³. Подобное наблюдается и сейчас.

Более подробные сведения о религиозных верованиях и обрядах закамских удмуртов содержатся в работе Н.П. Рычкова⁴. Он отмечает, что вотяки (удмурты) Уфимской провинции «сохранили те самые законы, которые почитали их древние прародители»⁵. Далее автор перечисляет имена некоторых божеств удмуртского пантеона и полагающиеся им жертвы: Илмер – «первенствующий вотский бог», Кылдыни Мумась – «мать Илмера», Шунду Мумы – «мать солнца», Киреметь. В этом ряду наибольший интерес представляет женское божество Кылдыни Мумась. По словам автора «вотятские женщины молят ее о рождении детей; а девицы о благополучном замужестве»⁶. В дальнейшем культ этого божества у закамских удмуртов угасает; некоторые туманные представления о нем сохранились только у южных удмуртов (Калтак, Калдык-мумы)⁷. Судя по Н.П. Рычкову, большим почитанием пользовалась также Шунду Мумы, культ которой в последующем также угасает, но все же некоторые представления о данном божестве закамские удмурты сохраняют. Таким образом, исследователем отмечен факт большой роли культа женских божеств в религиозных верованиях закамских удмуртов в XVIII в., чего уже не наблюдается в дальнейшем.

¹ Цит. по: Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999. С.99.

² Косарева И.А. Традиционная женская одежда периферийных групп удмуртов. Ижевск, 2000. С.10.

³ Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. С.99.

⁴ Рычков Н.П. Журнал, или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770.

⁵ Рычков Н.П. Указ. соч. С.157.

⁶ Там же.

⁷ Косарева И.А. Удмуртская прялка «кубо» и орнаментация вышитых нагрудников «кабачи» как источник сведений о древнеудмуртских пантеистических представлениях // Вопросы истории и культуры Удмуртии. Устинов, 1986. С.50; Владыкин В.Е. Указ. соч. С.182.

Большой интерес представляет описание Н.П. Рычковым почитания местными удмуртами дерева-покровителя Модор и его ветвей, которые, по его словам, имелись в каждом семействе и хранились в «храмах Модору посвященных»¹. Вероятно, тут мы имеем дело с исчезнувшим ныне культом семейных святилищ покчи куала. Также Н.П. Рычковым зафиксировано бытование у закамских удмуртов института туно. В южноудмуртской традиции туно – гадалец, ворожец, шаман, который обслуживал целую округу². Главные его функции: выбор жрецов, определение мест святилищ, назначение (отгадывание) жертв. При этом он пользовался шаманскими приемами. У закамских удмуртов туно постепенно перестают играть какую-либо роль в религиозной практике, хотя этим словом, а точнее «туночи», продолжают называть знахарей-гадателей. По словам Н.П. Рычкова, удмурты в случае болезни обращались к божеству Кереметь, а «отгадчики», «которых вотяки тунами называют» подсказывали какие именно жертвы необходимо им принести, чтобы исцелиться. О силе веры удмуртов туно свидетельствует следующее высказывание автора: «исполняют повеление их так священно, что естлиб пророченная жертва стоила ему лишиться большей части своего богатства, однакож болезнию страждущий человек безпрекословно всё исполнит»³. Ценны также краткие сведения автора по погребальной обрядности удмуртов.

Содержательный материал по религии удмуртов Оренбургской губернии зафиксирован П.С. Палласом. Он отмечает, что «сверх единого великого Бога, называемого у них Намаром, молятся они также Богу земли и благосостояния, Му-Калцину или Мулдциену Калцину, Богу вод Ву-Нимару, а также и солнцу, как престолу высочайшего Бога, и ещё многим нижним божествам»⁴. Исследователь описывает огороженные «жертвенные места» Керемети и порядок жертвоприношения в них, а также четыре ежегодных «всеобщих» празднества: Бучим Нунал, Тулис-Нунал, Виссеско-Нунал, Керемет-Нунал. П.С. Паллас также упоминает туно, но они выступают у него в качестве жрецов: «священнодействующие старцы, Тонами между ими называемые»⁵. Сравнительный анализ современных материалов и сведений, зафиксированных П.С. Палласом показывает, что «внутренний смысл и содержание религиозно-обрядовой жизни закамских удмуртов не претерпели изменений до сегодня»⁶. Тут необходимо упомянуть, что работы Н.П. Рычкова и П.С. Палласа касаются удмуртского населения бассейна р. Быстрый Танып (совр. Бураевский и Калтасинский районы Башкортостана).

¹ Рычков Н.П. Указ. соч. С.160-161.

² Владыкин В.Е. Указ. соч. С.105.

³ Рычков Н.П. Указ.соч. С.162.

⁴ Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Т.3, Ч.2. СПб., 1788. С.35.

⁵ Там же.

⁶ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С.6.

Таким образом, можно отметить, что сочинения ученых и путешественников XVIII столетия, хотя и содержат только фрагментарные сведения по рассматриваемой теме, но в то же время они являются бесценными для нынешних исследователей. Зачастую, некоторые описанные в них факты и явления уже изжили себя или же сохранились только как смутные представления в памяти старшего поколения носителей традиции.

Первая половина XIX в. не отмечена научными сочинениями, в которых бы рассматривалась религия закамских удмуртов. И вообще, можно назвать только две работы этого периода, в которых речь идет об этой группе удмуртов. Это сочинения Н.С. Попова¹ и В.М. Черемшанского². В них авторы более или менее подробно рассматривают хозяйственную деятельность и материальную культуру удмуртов, в то время как религиозные верования характеризуются только двумя-тремя фразами: «они [удмурты Пермской губернии – Р.С.] в языческой своей вере подобны почти всеми обрядами черемисам»³; «по вероисповеданию – частью христиане, частью язычники, но христиане слишком слабые и не более как, кажется, по названию»⁴.

Во второй половине XIX – первой четверти XX в. появляется ряд очень интересных работ. Ценные сведения по религиозным верованиям и обрядам удмуртов Бирского уезда приводит в своей монографии И.Н. Смирнов⁵. Автор обращает внимание на существующие у удмуртов «союзы нескольких деревень, связанных общими жертвоприношениями» – мэр. Жители этих деревень устраивают общие моления – мэр'эн-вос'. Мэр, по словам автора, образуют «несколько соседних и связанных единством происхождения деревень»⁶. Более крупное объединение – эль, его члены проводят совместные моления эл'эн-вос': «Бирские вотяки на эл'эн-вос'ях сходятся вместе с Осинскими Пермской губернии. Место сходок назначается в одной из трех (старейших?) деревень Бирского и Осинского уездов – Варяже, Алтаевой и Карге»⁷. И.Н. Смирнов приводит в своей работе также интересные сведения об урте – душе человека и «дню урте» – «хлебном духе». Бирские удмурты, по словам автора, верят, что «урожая не бывает тогда, когда хлебный дух [...] уходит куда-нибудь на другое поле», а сновидения объясняют тем, что когда «тело лежит на одном месте, дух выходит из него и странствует по разным местам»⁸. В качестве приложения к книге помещено несколько сказок закамских удмуртов, имеющих несомненную ценность

¹ Попов Н.С. Хозяйственное описание Пермской губернии. Ч.3. СПб., 1813.

² Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859.

³ Попов Н.С. Указ. соч. С.48.

⁴ Черемшанский В.М. Указ. соч. С.194.

⁵ Смирнов И.Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т.8. Вып.2. Казань, 1890.

⁶ Там же. С.225.

⁷ Там же. С.226.

⁸ Там же. С.176-177.

при раскрытии сущности таких персонажей удмуртской мифологии как ву пэри, тыл пэри, нюлэс мурт (водяной, дух ветра, леший).

Сведения по удмуртам Бирского уезда автор собрал в ходе своей поездки к ним, но все же основную их часть он получил от своего информатора, учителя из д. Старый Варяж Бирского уезда (ныне с. Старый Варяш Янаульского района Башкортостана) Г.А. Аптиева. Последний на основе своих материалов также написал небольшие заметки, опубликованные в Известиях Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете¹. В них нашли отражение такие религиозные обряды и обычаи удмуртов как с'ор с'ырс (задняя дорога), вил' тыл (новый огонь), мор с'ырс (дорога болезней)²; кулон потон ўй (ночь выхода мертвых), обряды перед отправлением в путь, осенняя жертва Му-Кылтину и т.д.³. Некоторые материалы и заметки Г.А. Аптиева остались неопубликованными: они хранятся в отделе рукописей и редких книг библиотеки Казанского университета⁴.

Религиозным верованиям и обрядам удмуртов Осинского уезда Пермской губернии в своих работах большое внимание уделил Н.И. Тезяков. Являясь земским врачом, он имел возможность обстоятельно изучить быт и культуру местных удмуртов. Результатом его специальных антропологических и демографических изысканий явилась монография «Вотяки Больше-Гондырской волости. Медико-статистический и антропологический очерк»⁵. В ней Н.И. Тезяков подробно останавливается на интересующих нас вопросах. Период работы автора в качестве земского врача совпал по времени с началом активной миссионерской деятельности среди удмуртов, как православных священников, так и мусульманских мулл. Исследователь отмечает, что большее понимание среди удмуртов находит мусульманская пропаганда, успех которой определяется хорошим владением проповедников ислама удмуртским языком, а также тем, что «в магометанство переходят более состоятельные и влиятельные вотяки, увлекаемая за собой и бедняков, как людей менее самостоятельных». А обращенных в православие очень незначительное число, «да и это все жалкий народ, большей частью нищие»⁶. Но не смотря на все это, как пишет автор, «громادным авторитетом у вотяков-язычников пользуются жрецы, которые фанатически оберегают свои языческие верования»⁷.

¹ Аптиев Г.А. Из религиозных обычаев вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т.9, вып.3. Казань, 1891. С.17-18; Он же. Религиозные обычаи и поверия вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т.10, вып.1. Казань, 1892. С.119-120.

² Аптиев Г.А. Из религиозных обычаев ...

³ Аптиев Г.А. Религиозные обычаи ...

⁴ Насибуллин Р.Ш. Аптиевлэн гождьямъсыз // Инвожо. 1997. №2. 47 б.

⁵ Тезяков Н.И. Вотяки Больше-Гондырской волости. Медико-статистический и антропологический очерк. Чернигов, 1892.

⁶ Там же. С.5.

⁷ Там же. С.6.

В своей работе Н.И. Тезяков приводит суждение удмуртов о своей вере (которое, кстати, актуально и для современных верующих удмуртов): «Единый лучезарный Инмар, сотворив землю и разных народов, дал последним разные веры. Каждый, поэтому, народ должен беречь свою веру, если не желает прогневить всемогущего творца»¹. Отмечая, что верования удмуртов характеризуются исследователями как идолопоклонство, автор справедливо замечает, что это ошибочное мнение, т.к. они не знают никаких идолов².

Другая работа Н.И. Тезякова специально посвящена религии закамских удмуртов³. Поводом к ее написанию явилось так называемое «мултанское дело», когда удмуртов обвинили в человеческих жертвоприношениях. Автор заявляет, что «нам пришлось в течение 5-ти лет присматриваться к жизни вотяков и притом язычников, знакомиться близко с жизнью их, их верованиями, быть на самых жертвоприношениях, и мы не можем допустить, чтобы среди этого мирного, честного народа могли существовать такие кровожадные инстинкты, при которых только и мыслимы человеческие жертвоприношения»⁴. Н.И. Тезяков рассматривает моления в родовых куала, священных рощах – луд, а также такие праздники и обряды пермских удмуртов как будзинал, тулым-гэры, буэ-шур или буэ-дюк, мер-весь, курыськон, толд-вось. Особенно подробно он описывает проведение последнего праздника – «зимнее моление», что весьма отрадно, т.к. к настоящему времени подобные моления проводятся лишь в единичных деревнях и получить исчерпывающую информацию об этом обряде в полевых условиях весьма затруднительно. В источниковедческом плане большой интерес представляют описания Н.И. Тезякова молений в куала, которые ныне также почти перестали бытовать. Более того, почти уже не встречаются сами куала, так, что материал статьи, касающийся внешнего и внутреннего их устройства также имеет большую фактологическую ценность. Справедливости ради надо отметить также и то, что Н.И. Тезяков был, кажется, первым исследователем, который ввел термин «закамские вотяки (удмурты)» в научный оборот⁵.

Значительное внимание религиозным обрядам и верованиям удмуртов Бирского уезда уделяется в статье А.Ф. Комова⁶, опубликованной в уфимских губернских ведомостях⁷. Автор рассматривает обряды, проводимые при Вый-арня, Иру-нынал, Бадзж-нынал, кистон, куруськон, высяськон, Мир-вэсь, Эльвась. Статья содержит краткое описание своеобразных обрядовых действий на Ошорех (Ошорог), носящих ярко выраженный эротический характер; сведения о них

¹ Там же. С.22.

² Там же. С.57.

³ Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения у вотяков язычников (из записной книжки земского врача) // Новое слово. 1896. №4. С.1-10.

⁴ Там же. С.2.

⁵ Тезяков Н.И. Вотяки Больше-Гондырской волости ... С.3.

⁶ В 1910 г. статский советник Александр Филаретович Комов являлся земским начальником четвертого участка Бирского уезда (Сахратуллин С.Ф. Бирская старина. Кн. 1. Бирск, 1999. С.153).

⁷ Комов А.Ф. Вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда. Этнографические очерки. // Уфимские губернские ведомости. №№ 49, 50, 51.

мы не встречаем более ни у одного автора, кроме современных. Ценны в рассматриваемом аспекте и описания некоторых обрядов сопровождавших рождение, свадьбу и похороны / поминки. Касаясь похоронных обрядов, А.Ф. Комов обращает внимание, что умершего на кладбище и зимой и летом везут на санях-дровнях: данный архаичный обычай уже давно забыт. Как и предыдущий исследователь, автор отмечает, что удмурты охотно переходят в ислам: «в настоящее время из двадцати деревень лишь в пяти не нарушилось язычество [...], новая религия захватила лучшие дома [...], переход усиливается»¹.

Календарные и семейно-родовые обряды и обычаи пермских удмуртов отражены в статье И.В. Яковлева². По мнению автора, «пермские вотяки [...] все язычники», но «они признают, как и все другие язычники, одного Бога, а не много, как думают лица, незнакомые с жизнью язычников»³. В его работе находим описание таких календарных праздников и сопровождающих и религиозных обрядов как курыськон, осенние поминки, вось, окружной вось «элен вось», масленица, быдзымнал, весенние поминки, летний вось. То, что автор уделил особое внимание празднествам осенне-зимнего периода делает работу ценным источником, т.к., как уже отметили выше, к настоящему времени они не имеют широкого распространения или вовсе забыты.

Сотрудник Уфимского губернского статистического комитета В.И. Филоненко в своей работе, посвященной язычникам-инородцам Уфимской губернии в основном рассматривает верования марийцев, но в конце немного касается и удмуртских традиций. По мнению автора «богослужebные обряды их ничем не отличаются от обрядов черемисов, но имена богов и жертвы им различные»⁴.

Статья К. Яковлева, опубликованная в Вестнике Оренбургского учебного округа⁵, посвящена религиозным верованиям и обрядам удмуртов Бирского и Осинского уездов. В ней перечислены имена удмуртских божеств и духов, установленные им жертвы, а также подробно описан порядок жертвоприношений в священных рощах при общественных молениях. Более подробного и точного рассмотрения обрядовых действий при молениях мы более не находим ни у одного автора. Исследователь обращает внимание на то, что перед каждым общественным молением совершается обряд обещания жертвы [сйзиськон – Р.С.]. Некоторое внимание К. Яковлев уделил также семейным молениям-жертвоприношениям. Замечание автора, что «при вступлении в супружескую жизнь вотьяк дает «Иньмару» обет в том, что он со своей женой принесет в жертву

¹ Там же. №51.

² Яковлев И.В. Из жизни пермских вотяков гондырского края (общественные празднества, моления и обряды) // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т.19, вып.3-4. Казань, 1903. С.183-195.

³ Там же. С.183.

⁴ Филоненко В.И. Отчет о командировке в Бирский уезд к язычникам-инородцам // Адрес-календарь Уфимской губернии на 1914 год. Уфа, 1914. Прил. С.31.

⁵ Яковлев К. Верования и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915. №6-7. С.258-265.

лошадь. Этот обет исполняется вотяком обыкновенно только под старость»¹, проливает некоторый свет на обряд «кырвонэз быдтон», смысл которого утрачен.

Примечательна статья М.И. Ильина, посвященная рассмотрению похоронно-поминальной обрядности удмуртов д. Купченеево Белебеевского уезда (ныне Ермекеевский район Башкортостана)². Как отмечает автор «жители ея [д. Купченеево – Р.С.] в религиозном отношении, хотя и считаются православными, но и теперь мало чем отличаются от своих дедов и прадедов. Они до настоящего времени сохранили в целости обычаи, поверия и связанные с ними обряды от седой языческой старины»³. Помимо подробного рассмотрения похоронных и поминальных обрядов удмуртов, автор также раскрывает их представления о душе и загробной жизни, причинах болезней и т.д. М.И. Ильиным описан также обряд «йырпыд сётон», который, в отличие от других групп удмуртов, совершался молодыми женщинами на первый или второй год замужества. В другой своей статье автор уделил внимание молодежным игрищам и обрядовым действиям, проводимым весной на вербное воскресенье и пасху (бадзым нунал)⁴.

Летом 1914 г. с удмуртами Уфимской губернии имел случай познакомиться будущий ученый-медик С.В. Аничков. В своих воспоминаниях он кратко касается и религиозных верований удмуртов. Примечателен ответ одного старика на его вопрос, какой у удмуртов Бог: «Бог у всех один ...»⁵.

В небольшом очерке сотрудника-помощника уфимского епархиального миссионера В. Макарова, опубликованном в Уфимских епархиальных ведомостях⁶, описаны обряды, проводимые удмуртами Бирского уезда при «Люновось» (видимо искаженное название одного из окружающих молений), а также на похоронах и поминках. Касаясь происхождения удмуртов Бирского уезда, автор отмечает, что они являются «беженцами», которые «боясь нарушений религии и быта отцов и дедов, решили скрыться от обращения в русскую веру в закамские дремучие леса, благодаря чему и осталась горсть некрещеных вотяков»⁷. Автор упоминает ворожцов – «туночи», которые, по его словам, пользуются большим доверием удмуртов: «Редкий больной вотяк идет к врачу, – всегда обращаются к ворожеям. Часто мне приходилось видеть как несколько человек ждет очереди

¹ Там же. С.265.

² Ильин М.И. Похороны и поминки вотяков дер. Купченеево Белебеевского уезда Уфимской губернии // Вестник Оренбургского учебного округа. 1914. №8. С.319-325. Статья была перепечатана в сборнике «Вотяки», изданном в 1926 г.: Ильин М.И. Похороны и поминки вотяков (дер. Купченеево Белебеевского уезда Уфимской губернии) // Вотяки. Вып.2. М., 1926.. С.62-68.

³ Ильин М.И. Похороны и поминки вотяков дер. Купченеево Белебеевского уезда Уфимской губернии. С.319.

⁴ Ильин М.И. Игры и хороводы вотской молодежи весной // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915, № 3. С.108-120.

⁵ Цит. по: Кравцов Ф. Бог у всех один. Ученый медик об удмуртах // Удмурт дунне. 1995. 14 янв.

⁶ Макаров В. Краткое описание жизни и верований язычников вотяков Бирского уезда // Уфимские епархиальные ведомости. 1915, №13. С.578-582.

⁷ Там же. С.578.

услышать вещей приговор»¹. Как и другие авторы этого времени, В. Макаров отмечает большое влияние на удмуртов ислама: «Есть такие селения, где они совершенно забыли свой язык и религию» в результате перехода в мусульманство. Но в то же время, автор пишет, что «Большая же часть вотяков сохранила свою национальность – язык и религию»².

Вопросы религиозных верований и обрядов исследуемой группы удмуртов затронуты также в работах зарубежных финноугроведов. Среди них своей основательностью выделяется монография финского этнолога и религиоведа Уно Хольмберга «Верования пермских народов» (*Permalaisten uskonto*)³. Для ее написания он использовал собственный полевой материал, собранный в 1911 г. среди удмуртов, в том числе и у удмуртов деревень Уфимской и Пермской губерний (*Mozga, Konegin, Kaimasebas, Staraja Kyrga*)⁴. Работа изобилует интереснейшими сведениями по похоронно-поминальной обрядности; обрядам, проводимым в куале и луде. Автором высказано предположение, что «стержнем традиционной религии пермских народов является культ предков»⁵. Полевые материалы исследователь использовал и в других своих публикациях⁶. Сочинение финского этнолога стало основой создания монографии А.И. Емельянова «Курс по этнографии вотяков»⁷, которая является ценнейшим источником для русскоязычных исследователей (В предисловии к этой публикации, автор отмечает, что «Содержание настоящего выпуска мною взято не из первоисточников, а из готового уже труда на финском языке Гольмберга «*Permalaisten uskonto*». Труд финского ученого мною только сокращен, переработан и приспособлен к условиям преподавания»⁸). В настоящее время осуществляется перевод книги У. Хольмберга с финского на удмуртский, который публикуется в удмуртском журнале «Инвожо»⁹.

В ходе экспедиции среди удмуртов финский ученый посылал в редакцию газеты «*Turun Sanomat*» («Туркусские вести») свои небольшие заметки, которые также являются очень ценными в источниковедческом плане. Всего за период экспедиции 1911 г. вышеозначенная газета опубликовала 9 «путевых писем» («*matkakirjeitä*») У. Хольмберга. Четыре из них посвящены непосредственно закамским удмуртам и содержат описание экспедиционной работы и некоторых

¹ Там же. С.581.

² Там же. С.579.

³ Holmberg U. *Permalaisten uskonto*. Porvoo, 1914.

⁴ Anttonen V. *Uno Harva ja suomalainen uskontotiede*. Helsinki, 1987.

⁵ Загребин А.Е. Финны об удмуртах. Финские исследователи этнографии удмуртов XIX – первой половины XX в. Ижевск, 1999.

⁶ Holmberg U. *Finno-Ugric Mythology // The Mythology of all Races. Vol.4*. Boston, 1927.; Harva (Holmberg) U. *Der Ursprung des Kuala-kultes bei den Wotjaken // Finnisch-ugrische Forschungen*. Helsinki, 1934. Bd.22. S.146-154.

⁷ Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921.

⁸ Там же. С. I.

⁹ Хольмберг У. Перма калыкъёслэн осконъёссы // *Инвожо*. 2001, № 1-2; 2002, № 6-7; 2003, № 3.

этнографических реалий («Старая Кирга», «На жертвенной горе», «Свадебные обряды вотяков», «Почитание умерших у вотяков»¹.

Некоторые очень оригинальные тексты религиозного содержания (молитвы, заговоры) зафиксированы венгерским лингвистом Б. Мункачи². Он собирал фольклорный материал как в полевых условиях (в 1885 г. венгерский ученый побывал у удмуртов д. Можга Бирского уезда³), так и от военнопленных удмуртов, уроженцев Бирского и Осинского уездов, содержащихся в годы первой мировой войны в австрийских лагерях (1916 г.).

В 1894 г. удмуртов Бирского уезда посетил финский лингвист Ю. Вихманн: почти месяц он прожил, изучая диалект и собирая фольклор, в д. Большой Качак (ныне Калтасинский район Башкортостана). В аспекте исследуемой темы нас интересуют записанные им в качестве образцов речи описания некоторых обрядов⁴. Содержательны два опубликованных письма ученого, отправленные из д. Б. Качак: исследователь в них делится своими личными впечатлениями о праздниках жертвоприношений удмуртов, на которых он присутствовал⁵.

Большую научную значимость имеют фотографии Ю. Вихманна и У. Хольмберга, хранящиеся в фотоархивах Музейного ведомства Финляндии и Финского литературного общества. Частью они опубликованы в качестве иллюстраций в трудах этих ученых, а также в специальных изданиях⁶.

Одной из первых работ советского периода является уже упомянутая выше книга А.И. Емельянова. Этот труд содержит значительную информацию о культуре предков, культуре 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»⁷.

В небольших очерках И. Антонова⁸ и Г. Чиркова⁹, посвященных закамским удмуртам, религии уделяется незначительное внимание. Так, И. Антонов отмечает, что вероисповедание их «в большей части – языческое, есть позаимствова-

¹ Holmberg U. Matkakirjeitä // Turun Sanomat. 1911, № 1938, 1975, 1982, 1999.

² Munkacsı B. Votjak nepkolteszeti hagyományok. Budapest, 1887; Volksbrauche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkacsı. Herausgegeben von D.R. Fuchs // Memories de la Societe Fenno-Ougrienne. Helsinki, 1952.

³ Munkacsı B. A votjakok közt // Ethnographia. A Magyarorszagi neprajzi tarsasag ertesitöje. 1892, № 2. 105 o.

⁴ Wichmann Y. Wotjakische Chrestomatie mit Glossar. Turku, 1954.

⁵ Чуч Ш. Письма Ю. Вихманна с удмуртских земель // Пермистика 2: Вихманн и пермская филология. Ижевск, 1990. С.33-41.

⁶ Iso Karhu / The Great Bear. Old Photographs of the Volga-Finnic, Permian Finnic and Ob-Ugrian Peoples. Lahti, 1980.

⁷ Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С. История этнографии удмуртов. Краткий историографический очерк с библиографией. Ижевск, 1984. С.56.

⁸ Антонов И. Историко-этнографический очерк деревни Верхнего Тыхтема, Калегинской вол., Бирского кантона, Башреспублики // Труды Научного Общества по изучению Вотского края. Вып.3. Ижевск, 1927. С.115-120.

⁹ Чирков Г. Вотяки Башкирии // Башкирский краеведческий сборник. №2. Уфа, 1927.. С.62-66.

ния и из татарской религии»; «на вопрос: «Кто вам оставил такую религию?» отвечают: «Так велось дедами и мы также продолжаем»¹. По мнению Г. Чиркова, в Башкирию бежали удмурты «более стойкие за старину. Об оставшихся вотяки до сих пор отзываются с пренебрежением, называя их «чикынам удмурт»², т.е. крещеные.

В последующие годы советские исследователи мало интересовались этнографией закамских удмуртов, особенно их религиозными верованиями. Лишь в последнее десятилетие XX в. закамские удмурты стали объектом пристального внимания со стороны российских и зарубежных ученых. Значительный корпус источников по религиозным верованиям и обрядам данной группы удмуртов используют в своих работах В.Е. Владыкин³ и Л.С. Христолюбова⁴.

В 2000 г. увидела свет монография Т.Г. Миннихметовой «Календарные обряды закамских удмуртов». В ней на основе авторских полевых материалов очень подробно рассмотрены обряды и празднества годового цикла, в том числе разнообразные семейные, родовые и общественные моления и жертвоприношения⁵. Автору удалось реконструировать очень архаичные, утратившие свой смысл, зачастую совершенно забытые обряды: ур вöсь, ошорог зюон, кырвонэз быдтон, куар вöсян, гербер, сйзьбыл зюон, гондыр эктытон и т.д. Исследователь приходит к выводу, что «в календарной обрядности закамских удмуртов иноэтнических напластований немного, она сохранила в основе этническую специфику [...], следы христианства ощущаются не так часто и не повсеместно [...], ислам [...] оказал несущественное влияние»⁶.

В своей новой монографии «Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор», изданной в 2003 г. в г. Тарту, исследователь детально анализирует обряды закамских удмуртов, сопровождающие рождение ребенка, приход нового года, сооружение колодца. Выбор данных обрядов, по словам автора, обусловлен тем, что «в них происходит зарождение (или формирование) нового существа или явления, появление которого оказывает большое влияние на окружающих людей, на жизненный статус отдельной личности, а также целой социальной группы»⁷.

Различные аспекты данной темы рассмотрены Т.Г. Миннихметовой также в других публикациях, в частности, написанных в соавторстве с Л.С. Христолюбовой⁸. Этнограф уделила внимание также поминальным обрядам закамских удмуртов¹.

¹ Антонов И. Указ. соч. С.116.

² Чирков Г. Указ. соч. С.62.

³ Владыкин В.Е. Указ. соч.

⁴ Христолюбова Л.С. Калык сямъёсты чакласа. Дышетскисьёслы краеведения юрттэт. Ижевск, 1995.

⁵ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000.

⁶ Там же. С.115.

⁷ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu, 2003.

⁸ Миннихметова Т.Г. Традиционные новогодние обряды удмуртов Закамья // Этнологические исследования в Башкортостане. Уфа, 1994. С.109-118;

Календарные и семейно-родовые обряды удмуртов Куединского района Пермского края отражены в работах А.В. Черных². В своей монографии исследователь обращается к календарным обрядам пермских удмуртов, рассматривая их как целостную систему. Автор отмечает, что система обрядов календарного цикла у пермских удмуртов, сохранив общеудмуртскую основу, вместе с тем подверглась значительному воздействию церковных (православных) и русских народных традиций³.

Некоторые вопросы рассматриваемой темы (культовые постройки и сооружения, пространственная организация святилищ и кладбищ и т.д.) затрагиваются также в нескольких работах автора данного исследования⁴.

В последнее время появляется значительное число очерков и заметок удмуртских писателей, журналистов и краеведов, посвященных религиозным верованиям и обрядам закамских удмуртов, публикуемые в журналах «Кенеш», «Инвожо», «Вордскем кыл», удмуртской республиканской газете «Удмурт дунне», республиканской газете удмуртов Башкортостана «Ошмес». По данным публикациям можно проследить процесс возрождения забытых религиозных традиций в деревнях закамских удмуртов. Особую ценность представляют публикуемые в газете «Ошмес» тексты удмуртских молитв.

Неоценимую значимость при изучении традиционной религии закамских удмуртов представляют собой архивные материалы, хранящиеся в архивах гг.

Христорожденье Л.С., Миннихметова Т.Г. Удмурты Башкортостана. История, культура, современность. Уфа, 1994; Они же. Удмурты // Ватандаш. 1999. №12. С.119-130; Они же. Удмурты // Народы Башкортостана. Историко-этнографические очерки. Уфа, 2002. С.385-412.

¹ Minnijahmetova T. Surnute auks peetavad rituaalid Kaama-tagustel udmurtidel // Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat. XLIV. Tartu, 2000.. Lk.215-226; Миннихметова Т.Г. Поминальные обряды закамских удмуртов // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия. Ижевск, 2001. С.84-95.

² Черных А.В. Религиозные представления удмуртов Большегондырского края (по полевым материалам 1991 – 1993 гг.) // Тезисы XII Коми республиканской молодежной научной конференции. Сыктывкар, 1994. С.139; Он же. Буйские удмурты. Этнографический очерк. Пермь, 1995; Он же. Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка у куединских удмуртов // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т.1. С.291-296.

³ Он же. Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX – начале XX в. Пермь, 2002.

⁴ Садиков Р.Р. Кладбища и надмогильные сооружения закамских удмуртов // Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона. Уфа, 2001. С.256-265; Он же. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа, 2001; Он же. Киссаослэн вöсь сям-нергеоссы но юмшанъёссы // Инвожо. 2002, №10-12. 24-28 б.; Он же. Религиозные святилища как феномен традиционной культуры закамских удмуртов // Ядкяр, 2002. №4. С.54-60; Он же. Святилище куала у закамских удмуртов // Этнографическое обозрение. 2003, №4. С.45-51; Он же. Культ луда/керемета у закамских удмуртов // Этнографическое обозрение. 2008, №4. С.102-114; Sadikov R. Kaama-taguste udmurtide ettekujutused elamu kaitsevaimudest // Mäetagused. 2000, №13. Lk.112-118.

Хельсинки и Ижевска. В Архиве рукописей Финского литературного общества в г. Хельсинки хранятся полевые материалы У. Хольмберга, записанные во время экспедиций 1911 и 1913 гг., в черновом и беловом вариантах¹. 338 страничная беловая рукопись, состоящая из нескольких тетрадей, повествует о религиозных верованиях и обрядах удмуртов и марийцев. Записи сопровождаются небольшими зарисовками культовых объектов. 156 страниц рукописи посвящены описанию полевых наблюдений ученого над религиозной жизнью закамских удмуртов в Пермской и Уфимской губерниях. Архивные материалы финского религиоведа представляют собой «энциклопедию» традиционной религии закамских удмуртов.

В Научном архиве Финно-угорского общества (Хельсинки) сохранилась 43-х страничная рукопись Ю. Вихманна, посвященная религиозным верованиям и обычаям удмуртов д. Большой Качак Бирского уезда². В ней автор приводит обстоятельные сведения о культуре луда и куалы, различных молениях (например, мер-вось и элен-вось) и мифологических персонажах (ву-мурт, нюлэс-мурт, сюрэс-пери и т.д.). Рукописи У. Хольмберга и Ю. Вихманна представляют собой уникальные, совершенно не известные ученым-этнографам источники по религии закамских удмуртов.

Определенную ценность в русле рассматриваемой темы имеют также путевые заметки финского этнографа А.О. Хейкеля, составленные во время экспедиции к российским финно-угорским народам в 1884 г., ныне хранящиеся в Архиве этнографических рукописей Музейного ведомства Финляндии (Хельсинки)³. В них имеются некоторые сведения по религиозным верованиям и состоянию религиозности среди удмуртов д. Большой Качак Бирского уезда.

Летом 1926 г. у удмуртов Больше-Гондырской волости Пермской губернии работала этнографическая экспедиция, одним из участников которой являлся известный коми этнограф В.П. Налимов. В Научном архиве Финно-угорского общества хранится копия рукописи неопубликованной книги ученого, посвященной удмуртам, в которой также нашли отражение материалы данной экспедиции, в частности сведения о поминальных обрядах, почитании луда, летних молениях⁴.

В рукописи «Этнографический очерк деревни Покровско-Урустамака Ивановской волости Бугульминского уезда Самарской губернии», автор и год написания которой, к сожалению, не известны, хранящейся в Научно-отраслевом архиве Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН⁵, помимо

¹ Uno Harvan matkamuistiinpanoja // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto.

² Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien (Ufan kuv.) tavoista, uskonn. menoista y.m. // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto. Kotelo 727. Wichmann Y. Udmurttilaisaineistoa.

³ Heikel A.O. Tjeremissien ja votjakkien luona Birskin seuduilla, mordvalaisten luona Samaran läänissä kesällä. 1884. // Museovirasto. Kansatieteen käsikirjoitusarkisto.

⁴ Nalimov V. Permiläisaineistoa // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto. Kotelo 547.

⁵ В архивном каталоге рукопись датируется примерно второй половиной XIX в.

всего прочего имеются и наблюдения над религиозной жизнью жителей данной деревни. Автор отмечает, что хотя жители ее и христиане («ранее они были некрещеными, где введены в христианство неизвестно»), но все же проводят свои языческие моления¹. Далее приводится описание молений дэмен вöсь и ош вöсян. Рукопись значима еще и тем, что по рассматриваемой здесь подгруппе закамских удмуртов, а именно бавлинской, как видно по вышеизложенному, помимо сочинений П.И. Рычкова и М.И. Ильина, не имеется более других публикаций. Религиозные верования бавлинских удмуртов современными исследователями также почти не затронуты. Здесь можно указать лишь на статьи Т.Г. Миннихметовой, но они в свою очередь касаются тоже только жителей одного населенного пункта, а именно д. Купченеево Ермекеевского района Башкортостана².

В 1971 г. к удмуртам Куединского района Пермской области была совершена этнографическая экспедиция во главе с В.Е. Владыкиным. Участники экспедиции³ сдали свои тщательно выполненные экспедиционные записи (полевые тетради и дневники) на хранение в архив УИИЯЛ УрО РАН. Наиболее информативны в плане рассмотрения религиозных верований и обрядов материалы М.Г. Атаманова⁴ и Е.К. Егорова⁵. Они имели возможность собирать полевой материал у информаторов, родившихся в конце XIX – начале XX в. и хорошо разбиравшихся в данных вопросах. Экспедиционные материалы, к сожалению, не стали основой отдельной крупной публикации по пермским удмуртам. Можно указать лишь на статью М.Г. Атаманова и В.Е. Владыкина, посвященную похоронно-поминальной обрядности удмуртов Куединского района⁶.

Рассмотренные выше публикации и некоторые архивные материалы касались в основном закамских удмуртов проживающих в Башкортостане, Пермской области и Бавлинском районе Татарстана. В них совершенно не нашли отражение религиозные верования и обряды красноуфимских (Красноуфимский район Свердловской области) и князь-елгинских (Илишевский район Башкортостана)

¹ Этнографический очерк деревни Покровско-Урустамака Ивановской волости Бугульминского уезда Самарской губернии // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп.2-Н. Д.454. Л.1.

² Миннихметова Т.Г. Крещеные удмурты Республики Башкортостан // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т. 1. Сыктывкар, 1996. С. 169-176; Она же. Удмурты // Земля Ермекеевская. Уфа, 1999. С.258-268.

³ В составе экспедиции работали также М.Г. Атаманов, Л.И. Иванова, А.В. Каракулова – студенты Удмуртского пединститута и Е.К. Егоров – учитель Кильмезьской средней школы.

⁴ Атаманов М.Г. Дневник этнографической экспедиции института в Пермскую и Кировскую области. 1971 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д.436.

⁵ Егоров Е.К. Дневник и полевая тетрадь этнографической экспедиции института в Пермскую и Кировскую области. 1971 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д.437.

⁶ Атаманов М.Г., Владыкин В.Е. Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX – начало XX в.) // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Устинов, 1985. С.131-152.

удмуртов. Что касается первых, то мы не можем указать ни на одну публикацию, в которой рассматривались бы их религиозные верования. Отчасти это объясняется немногочисленностью данной подгруппы закамских удмуртов, следствием чего является также и очень позднее их «открытие» для науки¹. Примерно такая же ситуация и с князь-елгинскими удмуртами. Они, являясь крещеными, подверглись значительному влиянию со стороны кряшен. Имеются лишь незначительные публикации церковных авторов, по которым можно судить о степени влияния православия на «крещеных инородцев – вотяков»².

В аспекте рассматриваемой темы представляют определенный интерес также публикации о ходе миссионерской работы среди закамских удмуртов, которая особенно усилилась в конце XIX – начале XX в. Этот процесс, вкуче с активизацией мусульманской миссии среди них, вызвал появление ряда публицистических сочинений. История строительства церкви в удмуртском селе Большой Гондырь Осинского уезда Пермской губернии и отношение местных жителей к новой религии очень ярко описаны в очерках П.Г. О-в³ и С. Рыбакова⁴. В другой работе С. Рыбаков поднимает вопросы «христианского просвещения» «инородцев» Уфимской губернии и противодействия распространению среди них ислама. Он отмечает, что особой склонностью к переходу в ислам отличаются удмурты. По его словам «вотяки многих деревень не только магометанствуют, но и построили уже мечети» и, что «эти вотяки более ревностные магометане, чем татары»⁵. Данной проблеме, как уже указывалось, определенное внимание уделил в своих трудах также Н.И. Тезяков. Из них видно, что удмурты сильно противились навязыванию им православия и в то же время очень охотно переходили в ислам. О негативном отношении удмуртов к православию красочно свидетельствуют следующие слова последнего автора: «между вотяками возникло подозрение, что за докторскими измерениями⁶ появятся священники и тогда начнется поголовное крещение вотяков. Депутация от вотяков явилась к местному мировому судье и просила его о выдаче им удостоверения в том, что они нико-

¹ Первые научные публикации об этой подгруппе удмуртов, касающиеся их диалекта, начали появляться лишь в 1970-е годы (Насибуллин Р.Ш. Наблюдения над языком красноуфимских удмуртов // О диалектах и говорах южноудмуртского наречия. Ижевск, 1978. С.86-151).

² Сизов С. Построение церкви в селе Князеилге Бирского уезда // Уфимские епархиальные ведомости. 1896, №4; Соколов А. Поучение при освящении храма в селе Князе-Илге // Там же. 1899. №8; Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. Уфа, 1910.

³ О-в П.Г. Освящение храма в Большом Гондыре – вотятской деревне Осинского уезда // Пермские епархиальные ведомости. 1897. №6.

⁴ Рыбаков С. Русское просвещение и магометанская пропаганда в селе Б. Гондыре Осинского уезда Пермской губернии. СПб., 1900.

⁵ Он же. Ислам и просвещение инородцев в Уфимской губернии. СПб., 1900. С.25.

⁶ Н.И. Тезяков проводил антропологические измерения среди удмуртов Большегондырской волости Осинского уезда Пермской губернии.

гда не будут насильно крещены»¹. Интересные наблюдения об отношении закамских удмуртов к православию и исламу содержатся в работах С.В. Чичериной². Она пишет, что «есть между ними, которые шлялись работниками или на заводах; они крестились по каким-нибудь обстоятельствам. Так по ним другие считают крещение унижением, потому что они самые низкие безнравственные люди»³. Подобные работы позволяют судить о религиозной ситуации среди закамских удмуртов в конце XIX – начале XX в. Они, как видно, свидетельствуют о явно предубежденном отношении удмуртов к православию и относительно уважительном – к исламу.

Рассмотрев историю изучения религиозных верований закамских удмуртов, можно отметить, что им было уделено вполне достойное внимание в научной и научно-популярной литературе. В то же время необходимо заметить, что религия закамских удмуртов еще не являлась предметом отдельного исчерпывающего исследования. Упомянутые выше работы раскрывают лишь отдельные проявления (обряды, верования) и аспекты данной религиозной системы и не дают целостной картины по ней.

Источниковой базой исследования стал весь тот фактологический материал, содержащийся в опубликованных и хранящихся в архивах работах предшественников: этнографов, религиоведов, историков, лингвистов, фольклористов и т.д., кто так или иначе касался вопросов религиозных традиций закамских удмуртов. Но все же основным источником написания книги явился авторский полевой материал, собранный в ходе экспедиционных выездов практически во все удмуртские населенные пункты Балтачевского, Бураевского, Ермакеевского, Илишевского, Калтасинского, Кушнаренковского, Татышлинского и Янаульского районов Башкортостана; Куединского района Пермского края; Бавлинского района Татарстана; Красноуфимского района Свердловской области в период с 1995 по 2008 гг. Таким образом, был собран полевой материал по всем локальным подгруппам закамских удмуртов. В качестве сравнительного материала также был собран полевой материал среди удмуртов Граховского района Удмуртии, Менделеевского района Татарстана, Малмыжского и Вятскополянского районов Кировской области. В ходе экспедиционных выездов собран также сравнительный материал по традиционным религиозным верованиям марийцев, мордвы (эрзи и мокши), чуваш, кряшен, башкир, татар, русских (Башкортостан, Татарстан, Свердловская, Кировская, Самарская области).

Основную часть полевых данных составляют материалы опросов информаторов. Особую ценность среди них имеют сведения, полученные от жрецов. Также использовались такие традиционные методы полевой этнографической работы, как непосредственное наблюдение и участие в обрядах, обмер и составление схем святилищ, фотографирование.

¹ Тезяков Н.И. Вотяки Больше-Гондырской волости. С.8.

² Чичерина С.В. У приволжских инородцев. Путевые заметки. СПб., 1905; Она же. Положение просвещения у приволжских инородцев. СПб., 1906.

³ Чичерина С.В. У приволжских инородцев ... С.261.

Собранный полевой материал является уникальным источником по традиционной этнической религии закамских удмуртов и введение его в научный оборот существенно обогатит удмуртскую этнографию.

Считаю своим приятным долгом выразить искреннюю признательность моим наставникам и коллегам А.Б. Юнусовой, Т.Г. Миннихметовой, Л.С. Христолюбовой, В.Е. Владыкину, И. Лехтинен, С. Лаллукка, К. Мякеля, Е.В. Поповой, А.В. Черных, Е.А. Ягафовой, Е.С. Данилко, Т.Л. Молотовой, А.Д. Коростелеву, Ф.Г. Галиевой, Е.Е. Никоноровой, И.Г. Петрову, И.В. Кучумову за дружеское участие и полезные советы и замечания. Выражаю благодарность руководству и сотрудникам архивов и библиотек, материалы фондов которых были любезно предоставлены автору. Особые слова благодарности адресую Национально-культурному и Историко-культурному центрам удмуртов Республики Башкортостан (руководители Р.Б. Галямшин и Т.Н. Шайбакова) за финансовую помощь в издании книги. Выражаю глубокую благодарность и почтение моим информаторам – хранителям традиции, передавшим мне свои сокровенные знания.

Глава I
**МИР БОГОВ И ДУХОВ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ
ЗАКАМСКИХ УДМУРТОВ**

§ 1. Культ высших божеств

Основу любой религиозной системы составляют представления о сверхъестественных существах (богах, духах, душах умерших и т.д.) и вытекающие из них формы и способы их почитания или умилоствления. Удмуртский пантеон имеет сложную многоуровневую структуру. Сущность и функции удмуртских богов и духов и их культ довольно подробно проанализированы в этнографической литературе. В наиболее систематизированном виде данные вопросы рассмотрены в фундаментальных работах В.Е. Владыкина¹ и Н.И. Шутовой².

Инмар. По современным представлениям закамских удмуртов верховным божеством является бог Иммер (Инмар). Он является создателем и хранителем всего мироздания, животных, растений и человека. Подобные представления были характерны уже для XVIII столетия. Так, Н.П. Рычков писал, что «Первенствующий вотский бог есть так называемый Илмер, коего жилище кладут они на небесах и веруют, что все видимое их глазами есть его творение»³. Также и П.С. Паллас упоминает, что удмурты Оренбургской губернии почитают «единого великого Бога, называемого у них Намаром»⁴. Более поздние материалы также свидетельствуют о верховном боге: «Вотяки верят в существование верховного божества – Инмара, творца вселенной»⁵; «Главное божество вотяков – “Иньмар”, что значит небесный человек. Это добрый бог, сотворивший все видимое и невидимое, заботящийся о всех тварях»⁶.

По мнению исследователей, образ верховного божества у удмуртов имеет неантропоморфный, непсонифицированный характер⁷. Но все же имеющиеся этнографические материалы позволяют говорить об антропоморфном образе Инмара. Так, некоторые авторы отмечают, что он имеет мать⁸. Говоря о современных природных и социальных катаклизмах, некоторые информаторы замечают, что, видимо, Инмар состарился или же передал дело в руки своего сына. В разго-

¹ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 64-95.

² Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции. Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001. С. 214-239.

³ Рычков Н.П. Журнал или дневные записки капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства. СПб., 1770. С. 157.

⁴ Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Т.3. Ч.2. СПб., 1788. С. 35.

⁵ Тезяков Н. Праздники и жертвоприношения у вотяков-язычников (Из записной книжки земского врача) // Новое слово. 1896, № 4. С. 3.

⁶ Яковлев К. Верования и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915, № 6-7. С. 259.

⁷ Шутова Н.И. Указ. соч. С. 226.

⁸ Рычков Н.П. Указ. соч. С. 157; Тезяков Н. Указ. соч. С. 3.

ворах его иногда называют как «Иммэр бабай», «Иммэр атай», т.е. «дед Инмар» и «отец Инмар». По словам одного информатора, Инмар якобы ходит рядом в белой одежде, но никто его не может увидеть: «Иммэр тынад ныр улад ик, пе, ветлэ, тодь дйсен, но уг, пе, адзиськы»¹. В текстах молитв к Инмару обращаются, чтобы он принял жертвы в свои «теплые руки-ноги»: «Иммэр Кылчин, сётэм пудоме кабул карыса басьты! Лулзэ-вирзэ шуныт кияд-пыдад басьты!»² – «Инмар Кылчин, отданную тебе скотину с благосклонностью прими! Душу-кровь в теплые руки-ноги свои прими!». Все это, по нашему мнению, говорит об антропоморфном и персонифицированном образе верховного божества. О понимании закамскими удмуртами верховного божества в личностной форме писал и У. Хольмберг³.

По мнению В.Е. Владыкина образ Инмара очевидно восходит к прафинно-угорскому божеству, чье имя связано с названием неба, воздуха⁴, т.е. он является богом неба. Поэтому, естественно предположить, что Инмар живет на небе. Как отмечал Н.П. Рычков, удмурты Уфимской провинции считали, что верховный бог живет на небе («коего жилище кладут они на небесах»)⁵. Н. Тезяков писал, что Инмар вместе со своей матерью живет на солнце⁶. Современные информаторы также полагают, что, вероятно, он живет на небесах: «Иммэр бабай инмын улэ, дыр. Соин – ин»⁷ – «Инмар бабай на небе живет, наверное. Поэтому – ин» (т.е. его имя начинается на «ин» – «небо» – Р.С.). Вероятно, первоначально Инмар воспринимался как само небо, небосвод. Об этом говорят в частности такие выражения закамских удмуртов, как, например, «Иммэр зоре» – «дождь идет» (букв.: «Инмар дождит») и «Иммэрлэн баныз» – «небосвод» (букв.: «лицо Инмара»)⁸.

Большое значение для анализа сущности Инмара представляют эпитеты и слова-обращения, употребляемые в молитвах – куриськонах. Обычно тексты молитв начинаются с обращения к Инмару такого типа: «Ей остэ! Зугыт, Мусо, Бадзын Иммэре!»⁹ – «Ей остэ! [Мой] Светлый, Милый/Дорогой, Великий Инмар!», или же «Эстэ, Бадзым, Зечь Иммэркае!»¹⁰ – «Эстэ, [Мой] Великий, Благой Ин-

¹ ПМА, 2003. Татышлинский район Башкортостана, д. Бальзюга. Садриев Н.С., 1930 г.р.

² Volksbrauche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkacsi. Herausgegeben von D.R. Fuchs // Memories de la Societe Fenno-Ougrienne. Helsinki, 1952. S. 114. (Транскрипция на кириллицу и перевод на русский наши – Р.С.).

³ Uno Harvan matkamustiinpanoja // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. S. 29.

⁴ Владыкин В.Е. Указ. соч. С. 101.

⁵ Рычков Н.П. Указ. соч. С. 157.

⁶ Тезяков Н. Указ. соч. С.3.

⁷ ПМА, 2006. Калтасинский район Башкортостана, с. Большой Качак. Уракбаева Г.У., 1932 г.р.

⁸ Wotjakischer Wortschatz. Aufgezeichnet von Yrjö Wichmann. Helsinki, 1987. S. 65.

⁹ Volksbrauche und Volksdichtung der Wotjaken . S. 114. (Транскрипция на кириллицу и перевод на русский наши – Р.С.).

¹⁰ Насибуллин Р.Ш., Хрущева М.Г. О некоторых особенностях удмуртских куриськонов // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллин, 1986. С. 233. (Транскрипция на кириллицу и перевод на русский наши – Р.С.).

мар» В одном куриськоне обращение к Инмару имеет очень поэтичное выражение: «Остэ Инмаре-Кылчинэ, Бадзын Инмаре-Кылчинэ, Шунды-Толэзь Инмаре, Инмись Кизилие»¹ – «Остэ Инмар-Кылчин², Великий Инмар-Кылчин, Солнечно-Лунный Инмар, Небесная Звезда». Таким образом, верховное божество удостоивается самых привлекательных эпитетов, как-то: Светлый, Милый/Дорогой, Благой, которые соответствуют его сущности как Бадзым (Великого) Инмара.

Все куриськоны начинаются со слова-обращения – осто/остэ/эстэ, изредка также употребляется слово козма (например, «Остэ козма Иммерэ»³). Как отмечает В.Е. Владыкин, смысл этих важных, опорных слов уже не удается удовлетворительно расшифровать⁴. По мнению В.В. Напольских, осто – слово, обозначающее призыв к богу и первоначально имело значение – «верховный, всевышний»⁵. Ю. Вихманн значение слова «козма» передает как «благословить»: «Остэ козма сакла» – «Господи, благослови, храни»⁶.

Исследователями было выдвинуто множество этимологий слова «Инмар»⁷. Наиболее поздними по времени являются гипотезы М.Г. Атаманова и В.С. Чуракова. По мнению М.Г. Атаманова, слово двусоставное: первая часть древнеудмуртское инм/ин ‘небо’, имеющее финно-угорские корни; вторая часть связана с болгарско-чувашским ар ‘человек, муж, мужчина’⁸. В.С. Чураков, опираясь на Б.А. Серебренникова⁹, считает вероятным, что в слове Инмар сохранился суффикс, восходящий к прауральскому суффиксу отыменных существительных – г (например, инм-ар, ин/инм ‘небо’; муг-ор ‘тело’, ср. коми мугор ‘стан, туловище’, при муг ‘стан рубашки’)¹⁰.

В.Е. Владыкин, развивая идею А.И. Шегрена, считает возможным, что более древнее название божества звучало как Илмер, при этом ссылается на Н.П. Рычкова, зафиксировавшего именно такую форму теонима¹¹. Но, скорее всего, тут мы

¹ Садилов Р.Р. Кисса гурт: вашкала но туалала (гурт калыклэн историез но этнографиез). Уфа, 2006. 78 б.

² Здесь имя Инмара употреблено вместе с именем другого божества. Смотрите об этом ниже.

³ Аптиева Г.А. Религиозные обычаи и поверия вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // ИОАИЭ. Т. X. Вып. 1. Казань, 1892. С. 119.

⁴ Владыкин В.Е. Указ. соч. С. 296.

⁵ Напольских В.В. Из удмуртской мифологии: Этимологические этюды // Пермистика 4. Пермские языки и их диалекты в синхронии и диахронии. Сб. ст. Ижевск, 1997. С. 117, 119.

⁶ Wotjakischer Wortschatz. Aufgezeichnet von Yrjö Wichmann. S. 125.

⁷ Атаманов М.Г. Происхождение теонима Инмар ‘Бог’ в удмуртском языке // Г.Е. Верещагин и этнокультурное развитие народов Урало-Поволжья. Сб. ст. Ижевск, 2004. С. 175-180.

⁸ Там же. С. 179.

⁹ Серебренников Б.А. Историческая морфология пермских языков. М., 1963. С. 144.

¹⁰ Чураков В.С. Удмуртские традиционные верования в свете некоторых лексических наблюдений // www.ethnonet.ru/lib/0809-06.htm

¹¹ Владыкин В.Е. Указ соч. С. 101.

имеем дело всего лишь с ошибочной записью. Сравните в этом плане Намар П.С. Палласа. Как считает Т.Г. Миннихметова, переводчиками ученых-путешественников XVIII столетия являлись сопровождавшие их башкиры, в той или иной степени владевшие русским языком (удмурты, следует полагать, владели башкирским языком), что отразилось на характере записи удмуртских терминов¹. Тут необходимо еще заметить, что более ранние записи (дневниковые записи Д.Г. Мессершмидта, 1726 г.), уже фиксируют формы, близкие по звучанию к современному: Ingmar, Inmar, Ien-mar².

В удмуртской мифологии сохранились смутные представления о божествах Аляк-Инмар и Каба-Инмар³. По мнению Н.И. Шутовой, они являются воплощениями Инмара⁴. В молитвах и заклинательных формулах закамские удмурты также обращаются к божеству Каба (см., например, заклинательная формула, перед забоем животного: «Остэ, Иммэре-Кылчинэ, Кабае, кылемез зылысь-пушысь мед луоз»⁵ – «Остэ, Инмар-Кылчин, Каба, оставшиеся пусть будут плодовитыми»). Определенных представлений о божестве Каба на сегодняшний день зафиксировать не удалось. По материалам У. Хольмберга видно, что в начале XX в. закамские удмурты почитали божество судьбы Иммер-Каба⁶. Также у восточных марийцев существовала богиня Каба – «богиня судеб, рок, жребий человеческий, доля»⁷.

Вероятно, первоначально, Инмар в удмуртской мифологии был просто одним из божеств, представляющих верхний ярус мира – небесную сферу. Позднее, под влиянием монотеистических религий ислама и христианства, у закамских удмуртов формируются представления об всевышнем боге, в роли которого выступил Бадзым Инмар⁸. В настоящее время удмурты-христиане образ Инмара воспринимают в качестве библейского Бога⁹. В представлениях закамских удмуртов он сохраняет свои исконные позиции.

Кылчин. Круг представлений об этом божестве (божествах) наиболее запутан в удмуртской мифологии. Образ Кылчина/Кылдысина – сложное образование, имеющее наслоения различных социально-исторических эпох¹⁰. Предполагают, что прообразом ныне мужского божества является богиня, символизировавшая

¹ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu, 2003. С. 84.

² Напольских В.В. Удмуртские материалы Д.Г. Мессершмидта. Дневниковые записи, декабрь 1726 г. Ижевск, 2001. С. 177-178.

³ Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. С. 132.

⁴ Шутова Н.И. Указ. соч. С. 225.

⁵ ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, д. Можга. Галяхметов Г.Г. 1929 г.р.

⁶ Uno Narvan matkamuiistiinpanoja. S. 28, 82.

⁷ Филоненко В.И. Отчет о командировке в Бирский уезд к язычникам-инородцам // Адрес-календарь Уфимской губернии на 1914 год. Уфа, 1914. Прил. С. 19.

⁸ Владыкин В.Е. Указ. соч. С. 101-102.

⁹ Атаманов М.Г. Указ. соч. С. 180.

¹⁰ Владыкин В.Е. Указ. соч. С. 182.

женское творческое начало в природе¹. В качестве доказательства приводят несколько, достаточно убедительных, аргументов. Так, например, считается, что теоним Кылдысин имеет общепермское происхождение: кылдйсь ‘создающий, творящий, оплодотворяющий’ – ин/инь ‘жена, женщина, мать, свекровь, самка’ (в языках коми, води, саамов)². В исторических источниках имеются упоминания о богинях Кылдины Мумась и Калдык Мумы, являвшимися божествами плодородия и деторождения, и, которые, судя по названию, имеют отношение к образу Кылчина. Современные материалы также свидетельствуют об определенном покровительстве Кылчина/Кылдысина деторождению. Так, например, закамские удмурты «рубашку» или «шапочку», в которой рождается ребенок, называют кылчин шортдэрем ‘кафтан Кылчина’, кылчин тачча/тальча (т.е. ‘такъя, головной убор, Кылчина’)³. Их хранили и использовали как обереги. В начале XX в. закамские удмурты, после рождения ребенка жертвовали для Кылчина белого барана – кылчин така ‘баран Кылчина’; жертвоприношение совершали во дворе, кости сжигали⁴. Послед женщины бесермяне называли кылдъсин/кылдъсин сюрес ‘кылдысин/дорога кылдысина’, а обряд ее захоронения кылдъсин ватон ‘похороны кылдысина’⁵.

В дальнейшем образ богини трансформировался: он начинает выступать в виде седого старца⁶, но, как видно, сохраняя также некоторые функции предшественницы.

Исторические источники и современные полевые материалы по закамским удмуртам позволяют говорить о существовании следующих Кылчинов: Кылчин/Иммэр-Кылчин, Му-Кылчин, Ёу-Кылчин, Кылдины Мумась/Кылчин-мумы.

В текстах молитв-куриськонов вслед за именем Великого Инмара непременно упоминается Кылчин. Складывается даже впечатление, что речь идет об одном божестве Инмар-Кылчин. Но, все же, в сознании носителей традиции сохраняется ясное разделение их образов: «Иммэр уаньзэ но зэратэм. Уаньзылы но со эрик сётэм. Кылчин – со сакла. Уамен лыктйсьлы со эрик уг сёты. Шайтан “Иммэрез но вормысал”, пе, шуэ, “но кырыж-мырыжез уань”»⁷ – «Инмар всех любит. Всем он дал свободу. Кылчин – он охраняет. Противнику он препятствует. Шайтан говорит, что победил бы даже Инмара, но у него есть помощник». Здесь под Кылчином явно понимается божество – помощник Инмара. Вероятно, такие представления выработались под влиянием мусульман, о чем красноречиво говорит следующий пример: «Иммэр уаньзэ но эрик, пе, карем. Уань-өвёл но Иммэрлэн луэ, индэ. Аламалыкен эйбэтлыкез сакласез Кылчин шуо, индэ. Кылчин алама пала уамыштйд ке,

¹ Там же; Шутова Н.И. Указ. соч. С.222.

² Там же. С. 215.

³ Миннихметова Т.Г. Указ. соч. С. 30.

⁴ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S. 103, 122.

⁵ Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е гг. XX в.). Ижевск, 1998. С. 46.

⁶ Владыкин В.Е. Указ. соч. С. 182.

⁷ ПМА, 1997. Балтачевский район Башкортостана, с. Шавьяды. Саяпов Ф.Н., 1926 г.р.

“ен уамышты” шуэ, индэ, тонэ. Бигерьёс фэрышта шуо. Кылчинэз алама сюресэ пыремлэсь саклась шуыса верало»¹ – «Инмар всему свободу дал. Все является от Инмара. Хранителя добра от зла называют Кылчином. Он, если будешь творить зло, говорит, чтобы ты так не делал. Татары его называют фэрышта [т.е. ‘ангел’ – Р.С.]. Говорят, что Кылчин охраняет от вступления на путь зла».

Интересные представления о Кылчине удалось зафиксировать У. Хольмбергу. В своих полевых материалах он отмечает, что, по мнению стариков-вотяков, Инмар и Кылчин не одно и то же существо: «Инмар – бог, Кылчин – святой. Инмар дал власть Кылчину творить все, и он творил. Он научил народ, как надо жить, работать и молиться Богу»².

Кылчин также выступает хранителем нравственных ценностей: «Нищим нужно помогать, по крайней мере, дать копейку или нитки, иначе может случиться несчастье, т.к. сам Кылчин может быть в образе нищего»³. Про Кылчина – заступника бедных, повествует фольклор закамских удмуртов, например: «Один раз пришел Кылчин в дом, где устраивали праздник. На Кылчине была изношенная одежда. Когда он вошел в избу, то остался стоять у дверей. Праздник был роскошный, было много гостей, но никто не заметил Кылчина, стоявшего у дверей, т.к. он был в одежде бедняка. Затем он ушел, но через некоторое время вернулся, переодевшись в нарядную одежду. Когда он вошел в избу, все обратили на него внимание. Его сразу попросили сесть, угощали едой и напитками. Когда подавали вино, Кылчин не пил, а выливал на одежду. Это привлекло внимание публики. Когда подавали еду, Кылчин не пробовал, а кидал в рукав. Удивились и спросили, почему он так делает. Кылчин отвечал: «Вы цените не человека, а одежду. Поэтому я угощаю одежду»⁴.

Кылчин ходит под окнами и смотрит, как живут люди, часто он садится на подоконник, поэтому их нужно всегда держать в чистоте⁵. Такое представление сохранилось по сей день: «Ӧс тупсаез, укно дурез первой чылкыт вуэн миськыны косо. Отын Кылчин, пе, пукэ»⁶ – «Порог и подоконник советуют мыть первой чистой водой. Там, говорят, сидит Кылчин».

По другим представлениям, Кылчин выступает в образе седобородого старика в белой одежде, прогуливающегося по межам полей: «Кылчин тӧдь дӱсен бодыен межаэтӱ, пе, ветлэм. Межаез быдтэм бере, Кылчинлы ветлон инты но ӧз кылы шуо вал»⁷ – «Говорят, Кылчин ходил в белой одежде с посохом по межам. Когда перестали оставлять межи, говорили, что даже не осталось места, для того,

¹ ПМА, 2006. Балтачевский район Башкортостана, с. Шавьяды. Саяпов Ф.Н., 1926 г.р.

² Uno Harvan matkamuiistiinpanoja. S. 53, 102.

³ Ibid. S. 102.

⁴ Ibid. S. 102-103.

⁵ Ibid. S. 56.

⁶ ПМА, 2006. Калтасинский район Башкортостана, с. Большой Качак. Петраева Г.П., 1925 г.р.

⁷ ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, д. Будья Варяш. Суфиярова М.Х., 1916 г.р.

чтобы ходил Кылчин»; «Кылчин Иммер атай бусытй ветлэ. Со лы ветлон инты но уг кельто. Уаньзэ гырыса быдто. Азыло со тӧдь-тӧдь дӱсяськыса ветлэм бусытй»¹ – «Отец Кылчин Инмар ходит по полям. Ему даже места для ходьбы не оставляют. Все запахивают. Раньше он в белой одежде по полям ходил»; «Азыло музьем межаен луэм. Пересъёс верало ини, Кылчин, пе, ветлэм со межаей. Зак тӧдь дӱсяськем, шуо. Та куриськиз ке, та музьемын тыгыз ке, солэсь татчы, пе, мерттэм шуыса вералозы вал азыло»² – «Раньше оставляли межи на полях. Старики говорили, что по ним ходил Кылчин. В совершенно белой одежде. Если кто будет молиться и у него на участке хлеб густо взойдет, то говорили, что он [т.е. Кылчин – Р.С.] у других пересадил туда»; «Азыло тӧдь дӱсен адзиське, пе, вал Кылчин. Кылчин шудо муртлы гынэ адзиське. Бусы вылтй ветлыкы, тӧдь дӱсен адзиське. Кышкано, пе, ӧвӧл солэсь. Кылчин весь но эйбэт, со уг кышкаты. Тӧдь тышен воргорон»³ – «Раньше, говорят, Кылчин показывался в белой одежде. Он только счастливым людям показывается. Когда ходишь по полю, показывается в белой одежде. Его не надо пугаться. Он очень добрый, он не пугает. Белобородый мужчина»; «Аң бур – межа. Сое гырымтэзы. Оти Кылчин, пе, ветлэ. Тӧдь дӱсен, шляпаен. Тӧдь тышо. Кудйныз вераське но, пе. Зунянь удалтйз ке, со адзиське, пе. Со аң бурез уг гыро вал, Кылчин мед, пе, ветлоз»⁴ – «Ана бур – межа. Ее не запахивали. По ней Кылчин ходит. В белой одежде, шляпе. Белобородый. С некоторыми даже разговаривает. Когда урожай хороший, он показывается. Межи не запахивали, говорили, пусть ходит Кылчин».

Точно такие же взгляды бытовали у закамских удмуртов в начале XX в.: «Кылчин ходит по полю в белой одежде, борода, волосы, шапка тоже белые. Сегодня он очень редко показывается, т.к. люди сейчас грешные и злые. Раньше межи были широкими, и он по ним ходил. Старики говорят, что в пятницу (святой день вотяков) нельзя до полудня ходить смотреть поле, т.к. тем временем там ходит Кылчин»; «Раньше, говорят старики, когда пахали, оставляли межи, чтобы по ним Кылчин мог свободно ходить и чтобы полы его одежды не касались хлеба. Если такое произойдет, хлеб высохнет»; «Кылчин ходит по межам в белой одежде с зеленым посохом в руке, в основном в полуденное время. Поэтому в полдень нельзя работать на поле. Вотяки возвращаются с поля на обед около двенадцати»⁵.

Кылчин выступает в качестве хранителя полей, посевов. В этом он сближается с другим божеством – Зю/Дю-Кылчин ‘Кылчин хлебных злаков’, представления о котором очень отрывочны. Современные информаторы не могут сказать ничего определенного об этом божестве, упоминают только, что слышали о его

¹ ПМА, 2005. Калтасинский район Башкортостана, с. Верхний Тыхтем. Галимова М.Б., 1936 г.р.

² ПМА, 2006. Балтачевский район Башкортостана, с. Шавьяды. Саяпов Ф.Н., 1926 г.р.

³ ПМА, 2006. Калтасинский район Башкортостана, с. Большой Качак. Петраева Г.П., 1925 г.р.

⁴ ПМА, 2006. Калтасинский район Башкортостана, с. Большетуганеево. Минляхметов Я.З., 1927 г.р.

⁵ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S. 51, 102, 103.

существовании. По словам К. Яковлева, «“Дюкылчин”, бог произрастания хлебов, бог полей и лугов [...] он исключительно заботится об урожае, а сверх того заведует и внутренней жизнью земли. “Дюкылчиню”, этому доброму богу, приносятся жертвы только при произрастании хлебов; летом же и осенью вотяки совсем забывают его»¹. Также У. Хольмберг отмечает, что Дю-Кылчин является «хлебным духом», ему молятся и приносят в жертву белых овец на хлебном поле во время летних жертвоприношений. Кости жертв сжигают². В связи с этим можно полагать, что Ёу-Кылчин является только воплощением Кылчина и поэтому особых представлений об этом божестве не сложилось.

Другим божеством этого круга, с развитым культом жертвоприношений, является Му-Кылчин ‘Кылчин земли’. По сообщениям информаторов, он живет под землей, и поэтому жертвы ему закапывают в землю. Причем предназначенные ему жертвенные животные должны быть черной масти, что также указывает на связь с землей. Также надо отметить, что жертвенные костры, посвященные Му-Кылчину находились чуть в отдалении от костров небесных божеств. Мясо жертвенных животных, принесенных Му-Кылчину не должны были есть женщины³.

Упоминание об этом божестве встречается уже у П.С. Палласа. Он отмечает, что удмурты Оренбургской губернии молятся богу земли и благосостояния Му-Калцину или Мулдсиену Калцину⁴. По замечанию К. Яковлева, «Второе божество вотяков “Мукылчинь”, в точном переводе значит ангел или бог земли. По смутному представлению вотяков, он живет в земле и заведует плодородием»⁵. У. Хольмберг отмечает, что закамские удмурты молятся Му-Кылчину, божеству земли, чтобы он не сердился на них, т.к. им для пропитания необходимо пахать, значит тревожить землю⁶.

По мнению современных информаторов, «Му-Кылчин – музьемлэн Кылчинэз. Солы съод ыж вöсяськом. Музьемлэн Иммэрез со»⁷ – «Му-Кылчин – Кылчин земли. Ему жертвуем черную овцу. Он – бог земли».

В представлениях закамских удмуртов существует еще одно божество, связанное с землей – Музьемкузё ‘Хозяин земли’/Аңакузё ‘Хозяин надела’⁸. Этому божеству на горыны потон ‘выезд на пахоту’ или аңа вöсь⁹ ‘жертвоприношение на наделе’, после вспашки земли в ямку клали горбушку хлеба и яйцо: «Нянь нырез Музьемкузёлы музьеме сого. Оди́г курегпыз собере. Пинальёс согемзэс утча-

¹ Яковлев К. Указ. соч. С. 259.

² Uno Harvan matkamustiinpanoja. S. 29.

³ Ibid. S. 28, 79, 141.

⁴ Паллас П.С. Указ. соч. С. 35.

⁵ Яковлев К. Указ. соч. С. 259.

⁶ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S. 79.

⁷ ПМА, 2003. Татышлинский район Башкортостана, д. Бальзюга. Садриев Н.С., 1930 г.р.

⁸ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С. 44.

⁹ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakiien (Ufan kuv.) tavoista, uskonn. menoista y.m. // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto. Kotelo 727. Wichmann Y. Udmurttilaisaineistoa. S. 37.

ло вал но, уг шедьто ни вал»¹ – «Для Музьемкузё в землю зарывали горбушку хлеба. И одно яйцо еще. Детвора искала их, но не находила». У удмуртов д. Старая Кирга Осинского уезда существовал обычай завязывать глаза мальчика, который боронит поле, чтобы он случайно не нашел зарытые яйцо и горбушку хлеба².

Вероятно, представления о Музьем-/Аңакузё являются дальнейшим развитием образа Му-Кылчина. Последний, в свою очередь, скорее всего, также дальнейшее развитие образа древнего удмуртского божества Музьем Мумы 'Мать земли', которая обитала внутри холмов и, поэтому, их нельзя было раскапывать³. Как отмечает У. Хольмберг, закамские удмурты «Музьем-мумы не молятся, некоторые говорят, что это то же что и Му-Кылчин»⁴. У родственных удмуртам мордвы и марийцев представления о богине земли сохранились до сих пор: мордва именуется ее Мо́да/Мастор ава⁵, марийцы – Мланде ава⁶.

В связи с большой ролью земледелия в жизни удмуртов и развитием частнособственнических отношений выделилось еще божество надельного участка поля – Музьем-/Аңакузё. В д. Большой Качак Бирского уезда, по словам Ю. Вихманна, Му-Кылчину молились как совместно, так и по отдельности, каждый на своем участке поля⁷. Таким образом, во втором случае обращались к покровительству Му-Кылчина в его ипостаси Аңакузё, т.е. к хозяину надела земли, от которого зависит урожай хлеба.

По материалам Н.П. Рычкова видно, что в XVIII столетии у удмуртов Уфимской провинции большую роль играла богиня Кылдыни Мумась: «По Илмер заступает первое место богиня называемая Кылдыни Мумась, о которой вотяки скажут, что она есть мать Илмера. Вотятские женщины молят ее о рождении детей; а девицы о благополучном замужестве, и в жертву приносят белую овцу. Сей богине установлены два празднества: одно публичное, где совокупно все женское общество приносит ей обыкновенную жертву; а другое частное или домашнее, в котором каждого дому хозяйка может ей жертвовать во время нужды своей»⁸. В дальнейшем упоминаний об этом божестве не встречается. Только у некоторых групп удмуртов сохранились смутные представления о богине Калдык Мумы, к которой обращались во время трудных родов⁹.

¹ ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Мамады. Минлиева П.М., 1921 г.р.

² Uno Harvan matkamustiinpanoja. S. 41.

³ Емельянов А.И. Указ. соч. С. 135.

⁴ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S. 82.

⁵ Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998. С. 50.

⁶ ПМА, 2003. Дюртюлинский район Башкортостана, с. Маядык. Янситов Е.Я., 1910 г.р.

⁷ Wichmann Y. Op. cit. S. 7, 42.

⁸ Рычков Н.П. Указ. соч. С.157.

⁹ Gerd K. Человек и его рождение у восточных финнов // *Memories de la Societe Finno-Ougrienne*. № 217. Helsinki, 1993. С. 49; Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Верещагин Г.Е. Собр. Соч. Т.1. Ижевск, 1995. С. 46.

Как считают В.Е. Владыкин и Н.И. Шутова, представления о Кылдыни Мумась трансформировались в образ мужского божества Кылчин¹. Но, вероятно, это происходило на протяжении длительного времени и некоторое время эти образы существовали параллельно. Об этом говорит тот факт, что из сообщения П.С. Палласа уже известно о почитании удмуртами в XVIII в. бога Му-Калцина (Му-Кылчина). Таким образом, закамские удмурты во второй половине XVIII столетия почитали как бога Му-Калцина (по П.С. Палласу), так и богиню Кылдыни Мумась (по Н.П. Рычкову). Но, видимо, в дальнейшем представления о Кылдыни Мумась (Кылчин Мумы) постепенно затухают и к XX в. сохраняются только смутные воспоминания о ней (Калтак Мумы).

В определенный период теоним Кылчин становится термином для наименования категории дух/божество определенной стихии или явления. Таким образом, в удмуртской мифологии появляются персонажи Ву-Кылчин 'Кылчин воды', Юрт-Кылчин 'Кылчин двора/дома', Гид-Кылчин 'Кылчин скотного двора' и т.д.² Интересно отметить, что жители с. Большетуганеево Калтасинского района верят в существование Гид-Мукилчина 'Мукилчин хлева' и Азбар-Мукилчина 'Мукилчин двора'³. В представлениях удмуртов они выступают в качестве добрых духов, о чем говорит наименование их кылчинами. Примечательна в этом плане одна молитва-куриськон, записанная в д. Касиярово Бураевского района. Здесь жрец-вöсьсь помимо Великого Инмара и Кылчина, обращается с молитвенными просьбами к ву-кылчиньёс 'водяные кылчины', возвыл кылчиньёс 'луговые кылчины', бусы кылчиньёс 'полевые кылчины'⁴.

Шунды-Мумы. По сведениям Н.П. Рыčkова, в XVIII столетии у удмуртов Уфимской провинции был развит культ богини солнца Шунду Мумы (Шунды-Мумы – Мать солнца): «Вторая богиня называется Шунду-Мумы, и есть мать солнца. Ее молят во время оспы и других боленей, на детях их случающихся»⁵. К началу XX в. образ богини сохранил лишь смутные очертания. Как отмечает К. Яковлев, «Шунды мумы Иньмар» – родительница солнца [...] но теперь от вотяков нельзя добиться, что за божество «Шунды мумы Иньмар», хотя ему ежегодно (летом) приносят жертву»⁶. В д. Старая Кирга Осинского уезда летом во время жертвоприношений иногда ей жертвовали белую корову и серого жеребенка⁷.

В представлениях современных закамских удмуртов Шунды-Мумы ассоциируется с названием болезни глаз: «Шунды-Мумы шуыса верало. Симез мальдйсь муртэз «Шунды-Мумы луэм, дыр» шуо вал. Кайыр сётозы вал оген кыллись муртлы. Собере со усьтйське шуо вал. Мынам озы луиз но сандык съöрын гынэ

¹ Владыкин В.Е. Указ. соч. С. 182; Шутова Н.И. Указ. соч. С. 218.

² Емельянов А.И. Указ. соч. С. 129; Holmberg U. Kildisin oder Kiltisin in der wotjakischen mytologie // Finnisch-ugrische Forschungen. Helsingfors, 1913. Bd. 13. S. 32-64.

³ ПМА, 2006. Калтасинский район Башкортостана, с. Большетуганеево. Минляхметов Я.З., 1927 г.р.

⁴ Садиков Р.Р. Возьматэм уж. 78 б.

⁵ Рычков Н.П. Указ. соч. С. 158.

⁶ Яковлев К. Указ. соч. С. 259.

⁷ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S. 18.

кылли, ышыгын. Сим малъдэ, потыны уг луы зугытэ. Собере кайыр сётыса эбилы усьтйськиз сим. Нянь сётймы»¹ – «Говорят Шунды-Мумы. Про человека, который не мог смотреть на яркий солнечный свет, говорили «наверно, шунды-мумы случилось». Давали милостыню одиноким людям. Потом, говорили, глаза раскрываются. Со мной тоже такое произошло, могла находиться только за сундуком в тени. Не возможно было смотреть на яркий свет. Потом подали милостыню одной старухе и глаза раскрылись. Хлеб дали».

Из полевых материалов У. Хольмберга также явствует, что Шунды-Мумы была связана с болезнью глаз: «от болезней глаз 'висем син' или 'син висен' жертвуют Шунды Мумы белую утку. Болезнь 'шунды мумы кутон'. Тогда молятся, смотря на солнце. Думают, что когда больной не может смотреть на свет, солнце держит его глаза»².

Вероятно, отголоски представлений о богине солнца сохранились в детских закличках, обращенных к светилу с целью его вызова в ненастную погоду:

«Шунды анай, пот, пот,
Пилем атай, пыр, пыр.
Ачим воё жук сёто.
Тусьтыед аслад луоз,
Пуньы нош ачим сёто» -
«Солнце-мать, выйди, выйди,
Облако-отец, войди, войди.
Сам дам масляную кашу.
Чаша будет твоя,
Ложку дам сам».
«Шунды анай пот, пот,
Пилем атай кош, кош.
Виль укнодэ усьты,
Вуж укнодэ ворса»³ -
«Солнце-мать, выйди, выйди,
Облако-отец, уйди, уйди.
Новое окно раскрой,
Старое окно закрой».

Очень интересной представляется первая закличка, где Солнцу предлагается каша. Примечательно, что по сведениям Н.П. Рычкова, Шунды-Мумы в качестве жертвы предлагали именно кашу: «а жертва ей приносимая есть пшеничный хлеб и сваренная из ячменных круп каша»⁴.

Также по материалам исследователя известно, что «всеобщее празднество» в честь нее отмечается на Пасху. Тогда жители деревни утром приходят на жерт-

¹ ПМА, 2006. Балтачевский район Башкортостана, с. Шавьяды. Саяпова М.Г., 1927 г.р.

² Uno Narvan matkamustiinpanoja. S. 129.

³ Записаны Л.Г. Пукроковой, учительницей удмуртского языка и литературы, от жителей д. Асавка Балтачевского района Башкортостана.

⁴ Рычков Н.П. Указ. соч. С. 158.

венное место и, сварив кашу из ячменной крупы, молятся ей, смотря на солнце. Жрец с хлебом и кашей на руках обращается к богине: «Шунду Мумо, бурмаша инвий буркаръ бурмаша»¹. Вероятно, более точный текст такой (по В.К. Кельмакову): «Шунды мумы, бурмыты, эн ви, бур кар, бурмыты» – «Солнце-мать, вылечи, не убивай, здоровым сделай, вылечи»².

Таким образом, культ богини Шунды-Мумы имевший большое значение в XVIII столетии, постепенно затухает, хотя в начале XX в. еще сохраняется ее почитание. В настоящее время богиня практически забыта, память о ней сохранилась в представлениях о происхождении болезней глаз.

В круг небожителей закамскими удмуртами включались также богини Гудыри-Мумы³ ‘Мать грома’ и Пужмер-Мумы⁴ ‘Мать заморозков’. Определенных представлений об этих божествах не сохранилось, информаторы просто сообщают об их существовании или же им приносят жертвы. Например, в д. Кипчак Куединского и дд. Верхний Тыхтем и Большетуганеево Калтасинского районов, с целью предупреждения заморозков на паровом поле после посевной жертвовали серую овцу⁵. В д. Старая Кирга Осинского уезда в начале XX в. с целью предупреждения заморозков жертвовали серую утку, богатые – серого ягненка. С целью предупреждения сильных гроз в этой же деревне во время летних жертвоприношений жертвовали белую овцу⁶.

Для почитания высших божеств удмуртами были выработаны особые формы поклонения и специальные правила жертвоприношений. Особым почетом пользовались Инмар и Кылчин. По словам Н.П. Рычкова, «Как сей Илмер есть могущественнейший из всех других богов, то и жертва, ему посвященная согласна с его величеством, по тому, что все закалаемые животные должны быть белой шерсти, каковые суть лошадь, корова, овца и теленок»⁷. Также Н.И. Тезяков отмечает, что «Инмару вотяк молится во всякое время, перед началом всякого дела. Ему приносятся общие и частные, семейные жертвы. Всякую скотину, которую вотяк режет для пищи, он посвящает Инмару»⁸.

¹ Там же.

² Цит по: Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu, 2003. С. 191.

³ Holmberg U. Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker // *Memories de la Societe Finno-Ougrienne*. Vol. 32. Helsinki, 1913. S. 74.; Миннихметова Т.Г. Хозяйственно-фенологический календарь закамских удмуртов // *Этносы и природа. Проблемы этноэкологии*. Уфа, 1999. С. 50.

⁴ Емельянов А.И. Указ. соч. С. 139.

⁵ Егоров Е.К. Дневник этнографической экспедиции института в Кировскую и Пермскую области. 1971 г. // *НОА УИИЯЛ УрО РАН*. Оп. 2-Н. Д. 437. Л. 90; ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, д. Верхний Тыхтем. Батыршина З.Б., 1905 г.р.; ПМА, 2006. Калтасинский район Башкортостана, с. Большетуганеево. Минляхметов Я.З., 1927 г.р.

⁶ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S. 18.

⁷ Рычков Н.П. Указ. соч. С. 157.

⁸ Тезяков Н.И. Указ. соч. С. 3.

Почитание Инмара и Кылчина осуществлялось на индивидуальном, семейном, родовом, сельском, окружном и региональном уровнях посредством куриськонов (моление, молитва) и вöсяськонов (жертвоприношение).

Удмурт обращался к этим божествам с молитвой на индивидуальном уровне при непредвиденных обстоятельствах, при начале дня и отходе ко сну, при начале и окончании приема пищи, при начале любого важного дела, при испуге. В большинстве случаев это было просто восклицание «Остэ, Иммэре, Кылчинэ!» или более развернутое обращение.

С молитвами к ним обращались при наиболее важных семейных обстоятельствах (свадьба, рождение ребенка, новоселье и т.д.) и на празднествах, отмечаемых в семейном кругу. Эти куриськоны имели свои традиции проведения. Обычно их проводили во дворе или у переднего угла дома, держа в руках каравай хлеба с маслом. Традиционным было совершение куриськона пятничным утром с блинами во дворе. Поклонение Инмару и Кылчину на семейном уровне могло выражаться и в форме жертвоприношения животных.

На сельском, окружном и региональном уровнях Инмару и Кылчину поклонялись на вöсяськонах, где в зависимости от случая приносили разные жертвы.

Божествам Му-Кылчину и Ёу-Кылчину также поклонялись на семейном, сельском, окружном и региональном уровнях. Аналогичного почитания удостоивалась ранее также богиня Шунды-Мумы.

Приносимые божествам жертвенные дары должны были соответствовать определенным требованиям. В качестве жертв предлагались продукты питания: хлеб, лепешки, каша, масло, пиво; животные; деньги (монеты). Существовали определенные правила сбора муки и крупы для жертвоприношений. Из муки в доме жреца пекли хлеб для моления, из крупы – готовили кашу. Как рассказал жрец вöсясь из д. Асавка Балтачевского района Зиянгиров Миннигали Зиянгирович, 1920 г.р.: «Кудйз кеньыр сётэ, кудйз пизь сётэ, кудйз коньдон сётыса лэзе. Пизь-кеньыр сётыкы, пужалляськыса майталэн чап-чап карыса кизэ мед миськоз. Со куен ужам киеныз пырыса ке сётйз, уг ёара басьтыны. Кизэ куара сётыса миське но, ёанкызэ кышетэн кутыса мешокись басьтыса сётэ. Тазы гынэ кутыны уг ёара» – «Кто дает крупу, кто дает муку, кто дает деньги. Кто подает муку, тот должен, засучив рукава, вымыть руки мылом, издавая звук “чап-чап”. Нельзя брать, если он подаст немытыми руками. Вымыв руки, он должен зачерпнуть из мешка крупу или муку чашкой, держа ее тканью. Просто голыми руками нельзя».

Очень строгие правила предъявлялись при выборе жертвенных животных. Во-первых, они должны были быть здоровыми, со всеми целыми частями тела. Например, не годились животные, которым были сделаны метки на ушах, т.е. отрезаны небольшие части ушей. Во-вторых, самки должны были быть ягнившимися, т.е. нестельные не годились, самцы – не кастрированными. В-третьих, не использованными в хозяйстве, например, лошади не должны были быть в упряжи.

Как отмечает У. Хольмберг, в начале XX в. закамские удмурты в жертву приносили только тех животных, которые были здоровыми, без изъянов, не использованными в хозяйстве, одномастные, т.е. не пестрые. В качестве жертвы не годились и такие животные, которые, например, болели или получили рану, хотя

потом уже полностью выздоравливали. Как считали, если кто продаст такое животное в качестве жертвы, то его настигнет кара богов¹.

Жертвенные животные, которые посвящались Инмару, Кылчину, Ёу-Кылчину, Шунды-Мумы, должны быть белой масти, Му-Кылчину – черной.

Выбранное животное проверяли еще на удобность богу. Для этого его на молении обливали водой через березовые ветки. Если оно вздрогнет и встряхнется, считалось, что животное пригодно в качестве жертвы. Причем надо отметить, что такую манипуляцию с жертвенными животными совершали все поволжские народы, сохранившие традиционные верования: марийцы, мордва, чуваш². Этим же действием животное как бы очищали, обливая его водой от головы до хвоста и проводя при этом березовыми ветками. Закалывали животное, направив голову на юг. Как отмечает У. Хольмберг, жертвоприношения богам называются *выллань вандон*, ‘закалывание вверх’, т.е. на юг, в отличие от жертвоприношений умершим предкам – *уллань вандон* ‘закалывание вниз’, т.е. на север³.

В качестве жертвенных даров выступали кровь и куски мяса. Наиболее ценными частями жертвы – *вылэ мычон* ‘вверх возносимое’ т.е. частями предлагаемыми самим божествам, были: три первых правых ребра, шея, верхний сустав передней правой ноги, голова, сердце. После определенных манипуляций их ели мужчины или только жрецы, но никогда женщины⁴.

Первые струи крови животного, посвященного Инмару и Кылчину, собирали в деревянную ложку или чашку и выплескивали на огонь. Кровь животного, предлагаемого Му-Кылчину, сливали в специально вырытую ямку. Куски мяса и внутренних органов для Инмара и Кылчина клали на специальное устройство, сплетенное из веток в виде птичьего гнезда, установленное на дереве – *вылэ мычон* ‘вверх возносимое’ или же кидали в огонь. Жертвенные дары Му-Кылчину кидали в ту же ямку, куда сливали кровь.

К богам «отправляют» также кости жертвенных животных. Причем все кости должны быть целыми, поэтому мясо не рубили, а осторожно разрезали ножом, разъединяя по суставам. Мелкие кости животных, принесенных в жертву Инмару и Кылчину сжигали, крупные, в том числе кости черепа и конечностей, повязывали при помощи лыковых веревок на специальные деревья – лы келян ‘костей провозжания [место]’. Для Му-Кылчина – зарывали в ту же ямку.

В жертву приносили только «угодных» богам животных: лошадей, коров, овец, гусей, уток. Ни в коем случае не годились в жертву козы и свиньи: «кечез но

¹ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S. 141, 143.

² Филоненко В.И. Указ. соч. С. 16; Иванов П. Верования и обычаи черемис Бирского уезда // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915, № 4. С. 174-175; Мокшин Н.Ф. Указ. соч. С. 41; Салмин А.К. Духи требуют жертв: Система традиционных обрядов чувашей. Чебоксары, 1990. С. 25.

³ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S. 75.

⁴ Ibid. S. 107, 138.

парсез вöсяны уг яра: удмуртъёслэн сиёнзы öвöл со»¹ – «козу и свинью жертвовать нельзя: это не удмуртская еда».

Приносимые в качестве жертвы монеты моют и вытирают специальным полотенцем. Их подают жрецу или складывают в дупло дерева. При этом держат их не голыми руками, а носовым платком или краем подола молитвенного кафтана шортдэрем.

Определенные требования предъявляются и к самим участникам моления. Накануне все должны искупаться в бане, т.е. быть чистыми телесно. Необходимо надевать чистую белую одежду. По словам жрецов, одежду надо накануне постирать и утром, перед тем как надеть – три раза стряхнуть². Для молений хранили специальную белую одежду – вöсь дйсь. Как отмечал И.В. Яковлев, на моления «вотяки приходят в особом белом национальном костюме и в лаптях, пришедший же в сапогах немедленно изгоняется»³. В последнее время на моления ходят в обыкновенной праздничной одежде. Специальную одежду, обычно белый кафтан – шортдэрем надевают только жрецы.

Жертвоприношения божествам совершались в специальных священных местах. Назывались они вöсяськон инты или куриськон инты – ‘место жертвоприношения’ или ‘место моления’. По замечанию У. Хольмберга, закамские удмурты свои святые места называют aibat inti или taza inti, т.е. хорошее, здоровое, чистое место⁴. Закамские удмурты проводили в год несколько молений, и каждое моление имело свое определенное место проведения. В зависимости от местных традиций, эти моления имели различные названия, как-то: бадзым вöсь ‘великое моление’, покчи вöсь ‘малое моление’, бусы вöсь ‘полевое моление’, гуртэн вöсь ‘моление деревней’, ыж вöсь ‘жертвоприношение овцы’, жазег вöсь ‘жертвоприношение гуся’, чуж чуньы вöсян ‘жертвоприношение каурого жеребенка’ и т.д. Существовали также моления урам вöсь ‘уличное моление’, которые проводились прямо на улице в одном определенном месте.

Помимо общедеревенских, закамские удмурты проводили крупные моления, в которых участвовали жители нескольких деревень – мер/мөр вöсь ‘моление миром’. Они также имели определенные места проведения. Так, семь деревень Татышлинского района (Арибаш, Юда, Вязовка, Уразгильды, Майский, Новые Татышлы, Бальзюга) проводят моление мөр вöсь в священном месте у д. Новые Татышлы. Другие восемь деревень этого же района (Бигинеево, Таныповка, Кызыльяр, Калмияр, Верхне- и Нижнебалтачево, Альга, Дубовка) проводят мөр вöсь у д. Альга, но раньше он проводился у д. Калмиярово. Деревни Касиярово, Мамады и Кизганбашево также проводили совместный мер вöсь. В

¹ Миннихметова Т.Г. Фольклорно-этнографический материал (обряды, песни), записанный в Бураевском районе БАССР. 1990 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 1001. Л. 15.

² ПМА, 2006. Балтачевский район Башкортостана, д. Асавка. Зиянгиров М.З., 1920 г.р.

³ Яковлев И.В. Из жизни пермских вотяков гондырского края (общественные празднества, моления и обряды) // ИОАИЭ. Т. XIX. Вып. 3-4. Казань, 1903. С. 186.

⁴ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S. 25.

один год он проводился в одной деревне, на другой – в следующей. Существовали и более крупные жертвоприношения-моления – элен вöсь ‘моление странной’. Эти жертвоприношения, на которые собирались жители десятков деревень проводились в священных местах у трех деревень: Старый Варяш, Алтаево, Сухая Кирга¹.

Пространственно места всех перечисленных молений и жертвоприношений были организованы сходным образом. Как правило, эти священные места не огораживались. Но на некоторых из них могли устанавливаться ограждения. Так по материалам У. Хольмберга, моление элен вöсь в Старой Кирге проводили в огороженном лугу². Место проведения мер вöсь в д. Большой Качак также имело ограждение³. Иногда не устанавливали постоянную ограду, а делали только временные верёвочные ограждения на время моления. О таком ограждении в д. Большой Качак сообщает А.О. Хейкель: «во время жертвоприношения втыкают вокруг места шесты, соединенные веревками»⁴. В настоящее время начинает утверждаться традиция огораживать места подобных молений, особенно это относится к татышлинским удмуртам.

В местах проведения молений обычно росли деревья, но их могло и не быть. В последнем случае, во время проведения моления 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 дд. Можга и Конигово. Раньше в этой роще рос дуб, вероятно, и название местности происходит от этого – от тат. имән ‘дуб’ – имәнлек ‘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 деревень⁵. В жертву было принесено по четыре овец и гусей. 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 шкур жертвенных животных; место сжигания гусяного пуха; место закалывания животных, а также вылэ мычон ‘вверх возносимое’ – сплетенная из свежих березовых веток подставка наподобие птичьего гнезда для жертвенных даров (хлеб, мясо). 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 рас-

¹ Смирнов И.Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Т. 8. вып. 2. Казань, 1890. С. 226; Яковлев К. Указ. соч. С. 263.

² Uno Harvan matkamuiistiinpanoja. S. 26.

³ Wichmann Op. cit. S. 3; Museovirasto:Kansatieteen kuva-arkisto SUK 905:47.

⁴ Heikel A.O. Tjeremissien ja votjakkien luona Birskin seuduilla, mordvalaisten luona Samaran läänissä kesällä. 1884. // Museovirasto. Kansatieteen käsikirjoitusarkisto. S. 11.

⁵ Емельянов А.И. Указ. соч. С. 104.

положен 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 вöсь 'летнее моление' в июле 1997 г. 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 наиболее 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. В некоторых случаях количество костров зависело от числа деревень, жители которых участвовали на молении. Количество жертвенников зависело от типа поднесения жертв разным богам. Жертвенные дары, предназначенные верховному богу Инмару и другим небесным божествам, как уже указывалось, сжигались на костре, клались на "вылэ мычон", и вешались на деревья. Кровь, голову, ноги и внутренности животного предназначенного в жертву Му-Кылчину, богу земли, зарывали в землю. Как правило, все жертвенники устраивали под деревьями. Если на святилище не росли деревья то, приносили из леса небольшое срубленное деревце (береза, ель) и втыкали в землю перед кострами. Так, в 2003 г. на молении ыштияк в с. Каймашабаш Янаульского района перед 6 котлами были воткнуты 6 стволов молодых березок, один котел был установлен перед недавно посаженной березой. Все они были расположены в один ряд. Под деревьями же, недалеко от костров, складывали приношения отдельных семей (хлеб) в деревянных чашках, завернутые 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 полотенца¹. По полевым записям У. Хольмберга можно выяснить, что подобные жертвенные сооружения зимой делали из стволов ели, летом – из берез. Комель перекладки всегда обращали на ту сторону, куда смотрел жрец, т.е. на юг (во время жертвоприношений божествам). Иногда к переднему стволу привязывали еще маленькое деревце, называемое вылэ мычон ньөр 'прут для вознесения вверх'. Рядом с ним на полотенце складывали мясо вылэ мычон. При жертвоприношениях Му-Кылчину таких сооружений не делали².

¹ Миннихметова Т. Г. Календарные обряды ... С. 54.

² Uno Harvan matkamustiinpanoja. S. 139.

По окончании молений перекладыны и их опоры сжигали на костре. К настоящему времени этот объект на молениях встречается редко. Скорее всего, данная переклада выступала символом «небесных врат». В пользу этого говорит и то, что проходить под этой перекладной или же находиться за ней при молении строго воспрещалось. По наблюдению П.М. Богаевского, под этой перекладной возжигали священный костер, который служил только жертвенником, и на нем не готовилась пища¹.

Рассмотренная форма организации пространства священных рощ была характерна и для других народов, в частности, для марийцев², и, как считается, является одним из древнейших форм сакрализации пространства³. 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 огонь⁴. Тут налицо ассоциация этого дерева с Мировым деревом, Мировой осью, именно «здесь проходит кратчайшая связующая нить между небом, землей и человеком»⁵.

Своеобразным жертвенником на святилищах выступает дупло дерева, куда складывают монеты. По мнению Н.И. Шутовой, дуплистое дерево – одно из главных маркеров сакрального центра на языческих святилищах, своеобразное место «рождения – умирания», центр мироздания⁶.

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 (букв.: 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. В некоторых местах туда же свозились и жертвенные кости от общественных молений. Как справедливо отмечает А.В. Черных, следует различать два типа подобных святилищ. К первому типу относятся деревья, куда привешивали кости жертвенных животных, посвященных богам, ко второму типу – деревья для развешивания костей животных после поминальных обрядов уллань вандон⁷.

¹ Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890, № 1. С. 132.

² Филоненко В.И. Указ. соч. С. 12-15; Чагин Г.Н. Летние моления и жертвоприношения марийцев Среднего Урала в XIX – начале XX века // Святилища и жертвенные места финно-угорского населения Евразии. Пермь, 1996. С. 82-85.

³ Владыкин В.Е. Указ. соч. С. 109.

⁴ Там же. С. 69.

⁵ Там же. С. 68; Топоров В.Н. Пространство // Мифы народов мира. Т.2. М., 1988. С. 341; Рабинович Е.Г. Середина мира // Мифы народов мира. Т.2. М., 1988. С. 428.

⁶ Шутова Н.И. Святилища в окрестностях деревни Малый Дасос: К вопросу о типологии и семантике бесермянских культовых мест // Культовые памятники Камско-Вятского региона. Материалы и исследования. Ижевск, 2004. С. 163.

⁷ Черных А.В. Святилища куединских удмуртов в конце XIX – XX в. // Культовые памятники Камско-Вятского региона. Материалы и исследования. Ижевск, 2004. С. 113.

Как правило, священные рощи закамских удмуртов располагались недалеко от поселений в живописных местах, рядом с родниками или рекой. По мнению Н.И. Шутовой, святилища высшего ранга размещались от деревни выше по течению реки, а культовые объекты, связанные с миром мертвых и духами природы – ниже по течению реки¹.

Таким образом, представления о высших божествах и их культ составляют основу религиозных верований закамских удмуртов. В достаточно целостном виде они сохраняются и в настоящее время.

§ 2. Почитание Луда и святилище керемет

Особым почитанием среди закамских удмуртов пользуется божество Луд/Керемет. Как отмечает Н.И. Шутова, образ божества Луд – Хозяина Дикой Природы (от луд – ‘поле, полевой, дикий’) прошел в своем развитии несколько стадий. Первоначально он воспринимался в качестве Лудмурта (‘луд’ – ‘поле’, ‘мурт’ – ‘человек’) – луговика. Представления о нем были широко распространены среди глазовских удмуртов. В дальнейшем развиваются представления о Луде – хозяине Священной рощи Керемет, где он обитает. Являясь божеством дикой природы, Луд контролирует окрестные территории².

Как отмечает В.Е. Владыкин, в культе Луда/Керемета прослеживаются как древние финно-угорские, так и заимствованные черты. По его мнению, среднеазиатский культ Керемета стал распространяться в Поволжье в болгарскую эпоху, у удмуртов он наложился на местный культ священной рощи Луд³. Необходимо отметить, что культ Керемета был широко распространен также у марийцев, чувашей, отчасти у мордвы и кряшен⁴.

Как считают исследователи, термин ‘керемет’ восходит к арабскому ‘кэрамат’ (‘духовная щедрость’). Первоначально оно имело значение ‘чудо, творимое пророком или другим святым’. Впоследствии этим словом стали обозначать могилы святых, далее – целые кладбища и даже отдельно стоящие группы деревьев, где, как считалось, обитают духи предков⁵.

¹ Шутова Н.И. Сакральное пространство и культовые памятники // Удмуртская мифология. Ижевск, 2004. С. 50.

² Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции. Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001. С. 237.

³ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 109.

⁴ Марийцы. Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2005. С. 216; Вовина О.П. Чувашская киреметь: традиции и символы в освоении сакрального пространства // Этнографическое обозрение. 2002, № 4. С. 40-41; Минх А.Н. Моляны и обряды мордвы Саратовской губернии // Этнографическое обозрение. 1892, № 4. С. 120-121; Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981. С. 33.

⁵ Ахметьянов Р.Г. Указ. соч. С.31-32.

В представлениях закамских удмуртов это божество выступало в образе Луд/Керемет кузё 'Хозяин луда/керемета', который обитает в роще луд/керемет. Моление-жертвоприношение в керемете – лудэ пырон 'вхождение в луд' проводилось именно в честь него, жертвенные дары также адресовывались ему: «Керемет вöсь ортчытйзы. Бамкышет но зäлык ошыса кельто отчы, Керемет кузёлы»¹ – «Провели моление в керемете. Полотенце и платок оставляют там, завязав, для Керемет кузё». Как отмечает 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»². По сведениям У. Хольмберга, закамские удмурты в своих молитвах называют божество луда *Sultan det'* и *Kastjan*, хотя и не знают, что они обозначают³. Сведения о Султан/Султон, Салтан зеч встречаются в трудах и других исследователей⁴.

Представления о Султан Керемете имелись также у мордвы и марийцев. Так по сведениям А.Н. Минха, мордва Саратовской губернии на праздник Покрова проводила моление Султан Керемедь⁵. О почитании мордвой Салтан-Керемета упоминает также У. Харва⁶. Особо сильно было развито почитание Султан Керемета у восточных марийцев⁷. В окрестностях с. Большесухоязово Мишкинского района Башкортостана расположена березовая роща, куда приходят почтить Султан Керемета марийцы как из Башкирии, так и из других регионов. По преданиям известно, что «давным давно здесь жил кузнец мариец Султан. Был он богатырского роста, редкой силы. При жизни он защищал восточных марийцев от притеснений (за землю, луговые угодия) со стороны русских, татар, башкир. Когда же он умер, суеверные марийцы стали полагать, что и 'на том свете' Султан будет защищать марийцев, помогать им в жизни и в борьбе с притеснителями. И они стали ходить в 'керемет' Султана, приносить его душе жертвы, считая

¹ ПМА, 2000. Балтачевский район Башкортостана, д. Кизганбашево. Ахметов Ш.К., 1941 г.р.

² Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. С.81.

³ Uno Harvan matkamustiinpanoja // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. S.16.

⁴ Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч.1. СПб., 1799. С.53; Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890, № 4. Кн. 1. С.161-162; Блинов Н. Языческий культ вотяков. Вятка, 1898. С.62-63; Емельянов А.И. Указ. соч. С.80; Таймасов Л. Этноконфессиональная ситуация в Казанской губернии накануне буржуазных реформ // Новая волна в изучении этнополитической истории Волго-Уральского региона. Сб. ст. Sapporo, 2003. С.126.

⁵ Минх А.Н. Указ. соч. С.120.

⁶ Harva U. Mordvalaisten muinaisuusko. Porvoo, 1942. S.189.

⁷ Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu, 1997. С.123.

его святым, чуть ли не богом»¹. По другим преданиям Султан Сухоязов был основателем села Большесухоязово². По словам информаторов, «Султан керемет – эн куго кумалтыш»³ – «Султан керемет – самое великое моление». Среди закамских удмуртов в настоящее время сведений о Султане обнаружить не удалось. Как предполагает Р.Г. Ахметьянов, вероятно, что «Солтан, Салтан, Султан – это один из принцев древней Булгарии или Казани: в Казанском государстве Солтаном назывались принцы и принцессы»⁴.

В круг божеств, связанных с почитанием священной роци керемет, входит также Акташ, иногда его называют Лудья Акташ/ Лудэ Акташ/ Луды Акташ. Сведения о нем зафиксированы только в нескольких деревнях. В д. Касиярово Бураевского района Башкортостана по словам Нуриевой Зулькайды Мухаметьяновны, 1905 г.р., в керемете молились сначала Луду, потом – Акташу: «Нырисьсэ куриськиськод Лудлы, собере – Акташлы». В этой же деревне Лудэ Акташу молились на Быдзынал: «Азбаре потыса курисько вал Быдзыналэ. Куинь кузя потомы вал. Шанга, сюкась, жук кутыса. Первой шангаен – Иммерлы, жуken – вöсьлы, сюкасен – Лудэ Акташлы»⁵ – «На Быдзынал молились во дворе. Выходили втроем. Держали шаньгу, кашу, квас. Первым молились Инмару с шаньгой, кашей – для вöсь [моление – Р.С.], квасом – Лудэ Акташу». В д. Мамады этого же района проводили моления у березы Акташ кизьпу. Луду поклонялись у Луд кизьпу. Возможно это один и тот же сакральный объект. В деревнях Большой и Малый Качак, Кургак Калтасинского района Башкортостана Лудья Акташа также поминали на Быдзынал⁶. В с. Новые Татышлы Татышлинского района Акташ упоминается в тексте молитвы, произносимой на жертвоприношении «чуж чуньы вöсян»: «Остэ Иммере, Кылчинэ, Бадзын Куалае, Акташэ»⁷ – «Осто Инмар, Кылчин, Великая Куала, Акташ».

В представлениях закамских удмуртов, Акташ выступал очень злым и опасным существом: «Лудэ Акташ кутэм шуо вал. Со мурт сразу кулэ вал»⁸ – «Говорили ‘Лудэ Акташ схватил’. Этот человек сразу умирал».

По сведениям К. Яковлева, удмурты Бирского уезда Уфимской и Осинского уезда Пермской губерний почитают божество Акташ: «Слово это не вотское, а

¹ Голубкин П.С. Тайна «Султан-Керемета» (краткий историко-этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований восточных марийцев. Туймазы, 1994. С.25.

² Там же. С.66.

³ ПМА, 2005. Дюртюлинский район Башкортостана, с. Маядык. Янабаева А.М., 1936 г.р.

⁴ Ахметьянов Р.Г. Указ. соч. С.32.

⁵ ПМА, 2000. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

⁶ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С.29.

⁷ ПМА, 2000. Татышлинский район Башкортостана, с. Новые Татышлы. Шарипов М.Ш., 1929 г.р.

⁸ ПМА, 2000. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

татарское, что означает белый камень. Сами вотяки об этом божестве, кроме названия ничего не знают»¹. Божество Акташ было известно и другим группам удмуртов. Так по Г.Е. Верещагину, «Акташ, или Якташ – божество злейшее, враждебное людям чудовище»².

В.Е. Владыкин культ Акташа связывает с мусульманским влиянием. По его мнению, Акташ в переводе на удмуртский с татарского означает «белый камень», а его почитание связано с распространением традиции установки на могилы мусульман надмогильных каменных плит³.

В представлениях закамских удмуртов роща луд/керемет, так и божество Луд/Керемет кузё, являются опасными для человека, непочтительное отношение к ним ведет к болезням, даже смерти. По словам Н.И. Тезякова, «особенно много людям делает зла лу-мурт [Луд-мурт – Р.С.], полевой человек; все беды, болезни, неурожай, падежи скота – все это его дело»⁴. Ю. Вихманн также отмечает, что «на жертвоприношениях в луде не молятся Иммару, а только духу луда, который является злым и насылающим болезни»⁵. По К. Яковлеву, божество Луд представляется удмуртам «преимущественно сердитым; за непочтительное к нему отношение оно всегда наказывает»⁶. У. Хольмберг упоминает, что удмурты почитают Луд пери, т.е. злого духа луда, которому во время болезни детей или болезни головы приносят в жертву уток⁷. Подобные представления стойко держатся среди закамских удмуртов по настоящее время.

За нарушение определенных табу, Луд наказывает человека – насылает болезни: «Луд муртэ чутырмытыны бугатэ»⁸ – «Луд может человека скорчить». В этих случаях приносили Луду частные умиловительные жертвы. Бавлинские удмурты в таких случаях говорят, что «Луд кутэм» – «Схватил Луд»: «Луд кутэм. Огез сонгро кылем вал. Одйг жазег вандйллям, сйльзэ сииллям, лызэ отчы нуыса кельтйллям»⁹ – «Луд схватил. Один стал глухим. Зарезали одного гуся, мясо съели, а кости туда [в луд – Р.С.] отнесли». В с. Покровский-Урустамак Бавлинского района Татарстана перестали молиться в луде и многие заболели:

¹ Яковлев К. Верования и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915. №6-7. С.260.

² Верещагин Г.Е. Остатки язычества у вотяков // Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т.3. Кн.1. Ижевск, 1998. С.36.

³ Владыкин В.Е. К вопросу о дохристианских верованиях удмуртов // Записки Удмуртского научно-исследовательского института. Вып.22. Ижевск, 1970. С.150.

⁴ Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения у вотяков язычников (из записной книжки земского врача) // Новое слово. 1896. №4. С.3.

⁵ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakiien (Ufan kuv.) tavoista, uskonn. menoista y.m. // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto. Kotelo 727. Wichmann Y. Udmurttilaisaineistoa. S.25.

⁶ Яковлев К. Указ. соч. С.259.

⁷ Uno Harvan matkamuistiinpanoja. S.82,147.

⁸ ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нуриева З.М., 1905 г.р.

⁹ ПМА, 2003. Ермакеевский район Башкортостана, с. Купченеево. Андреева Г.М., 1928 г.р.

«Лудэз куштйллям но, соёсыз висись карем, кутэм»¹ – «Луд забросили и он сделал их больными, схватил». Красноуфимские удмурты также считали, что для избавления от болезни надо молиться в луде: «Лудэ черлаку курисько вал. Марке сёто вал»² – «В Луде молились когда заболели. Что-нибудь давали». Подобные представления закамских удмуртов зафиксированы еще Н.П. Рычковым: «Во время случающихся с ними болезней ищут они спасения у Киреметя; а гадание лукавых ворожеев объявляет им, какая жертва будет ему приятна»³. О представлении закамскими удмуртами Луда как карающего существа ярко показывает пример, приводимый У. Хольмбергом. В д. Можга Бирского уезда Уфимской губернии в 1910 г. свирепствовала холера. Удмурты посчитали, что причиной эпидемии является непростительный поступок одного из жителей деревни, который, убив свою жену, повесился на дереве в священной роще луд. Чтобы искупить его вину перед Лудом и остановить болезнь, жители Можги выкопали его тело из могилы и, разрубив на части, снова закопали⁴.

Обряд жертвоприношения Луду при болезнях, описан Ю. Вихманном. Здесь приводим текст, записанный им от информатора в д. Большой Качак Бирского уезда Уфимской губернии в 1894 году, в транслитерации на кириллицу: «Лудлы вал-курбон. Черлам берад туночилэн вераменыз жук пöзьтыса лудлы курбон сйзыны кулэ. Сое ас иськавынэд педло потыса куриськоз чаген тыл поныса, но тазы вераса: ‘Ас зыртйсьтым вал курбон вераса тыныд сйзисько’. Со жукез тыл вылэ куинь пол куштыны кулэ: ‘Та курбон валэз вöсьтозь возьма вал’ шуыса, ‘собере веськам бераз ачиз вöсьлоз та верам зыртйсьтыз курбонзэ’. Собере куриськыса пырем бераз семьяёсыз и черли мурт но вылазы дйсь дйсяса та шыдэз верьялозы: ‘Естэ Иммере, Бадзын Иммере Лудэ, кабыл басьты вал та курбон вераммес!’.

Веськам бераз со мурт луд-кузеез, солэсь эптэшьёссэ но иськавынъёссэ но öтэз лудэ вал курбон вöсьяны. Чуньыез вандэм беразы сое пöзьтыны пуктозы кык пуртые. Сйль пöзем бераз луд-кузё басьтоз валлэсь зеч лызэ, пыроз луд пушкы и куриськоз тазь вераса: ‘Та кузеез веськатэмед понна курбон вайыса вöсьяз тыныд, Луд. Ачид кабыл басьты вал та вöсьям вöсез. Олло мон ыно но верасько, öжыт но верасько, азьлозэ берло но верасько, берлозэ но азьло верасько, аминь!’.

Собере луд-кузё понэ сйльзэ тыл пушкы куинь пол и потыса кошке. Зеч лылэсь сйльзэ луд-кузё ачиз сие; лызэ сётэ курбон ваем муртлы. Собере сйльзэ зудыса лызэ ошыло пу зылэ. Вöсьяса быттэм беразы берто доразы. Пар вал кыткыса гырлыосын нюлэске мыно арамае но. Берыктйськем беразы вина зыуны кутйсько кыноёсыныз и шум потыса кырзало.

¹ ПМА, 2004. Бавлинский район Татарстана, с. Покровский-Урустамак. Безенова А.И., 1921 г.р.

² ПМА, 2002. Красноуфимский район Свердловской области, с. Юва. Янбаева С., 1920 г.р.

³ Рычков Н.П. Журнал, или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С.161.

⁴ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.98.

Чуньыез вöсьям беразы оп-шап улыса пар эазег лудэ вöсьяло луд-кузёен. Собере нош оп-шап улыса пар эазег вöсьяло нюлэскын ву дурынгес. Отчы луд-кузё уг мын: со мурт огназ вöсья. Собере келяны одйг эазег вöсья со интйе ик, кытын вöсьям азьло пар эазег»¹ – «Луду – лошадиная жертва. Если заболеешь, по указанию ворожца, сварив кашу, надо обещать Луду жертву. Это просишь со своими семейными, выйдя на улицу и говоря перед огнем из лучинок так: ‘Со своего хозяйства обещаю тебе лошадь’. Эту кашу надо три раза бросить в огонь: ‘До жертвоприношения лошади подождал бы’ говоря, ‘потом после выздоровления сам принесет в жертву обещанную со своего хозяйства лошадь’. Потом, зайдя после молитвы, семейные и больной человек, пробуют этот суп, накинув на себя одежду: ‘Осто Инмар, Великий Инмар Луд, принял бы наше обещание жертвы!’.

После выздоровления этот человек приглашает луд-кузё [здесь – жрец Луда – Р.С.], его друзей и семейных в луд на жертвоприношение лошади. После того как жеребенка зарежут, ставят вариться в два котла. Как мясо сварится, луд-кузё берет ‘лучшую кость’ лошади и, зайдя внутрь луда, молится так: ‘За то, что излечил этого домохозяина, он принес тебе в жертву лошадь, Луд. Сам бы принял эту жертву! Может быть я много говорю, мало говорю, начало в конце говорю, конец в начале говорю, аминь’. Потом луд-кузё три раза кидает мясо в огонь и выходит. Мясо от ‘лучшей кости’ луд-кузё съедает сам; кость дает жертвователю. Потом, раскрошив мясо, кости развешивают на верхушку дерева. После окончания жертвоприношения возвращаются домой. На паре лошадей с бубенцами едут в лес. По возвращении начинают пить вино с гостями, и с радости поют.

После жертвоприношения лошади через некоторое время вместе с луд-кузё в луде жертвуют пару гусей. Потом еще через некоторое время жертвуют гуся в лесу рядом с водоемом. Туда луд-кузё не идет, этот человек жертвует один. Потом для проводов там же приносят в жертву одного гуся».

Таким образом, на этом примере мы видим яркий образец почтительного отношения к Луду. В настоящее время, если считают причиной болезни Луд, то обещают жертву, которую приносят во время общественного моления или же относят в рощу деньги: «Кереметэ мар ке висизы ке но, азвесь коньы поныса кельто»² – «Если заболеют, то оставляют в керемете серебряную монету».

С целью предупреждения подобных случаев, т.е. чтобы уберечь деревенский социум от болезней и несчастных случаев, устраивали коллективные моления в луде/керемете. Такие моления назывались лудэ пырон ‘вхождение в луд’: «Лудэ пырьском шуыса, кереметэ мыно вал»³ – «Говоря ‘Входим в луд’, шли в керемет». Причем наблюдаются локальные варианты в названии данного обряда. В большинстве случаев моление в священной роще носит название лудэ пырон или же луд вöсь ‘моление в луде’. При этом отмечают, что луд вöсь проводят в

¹ Wichmann Y. Wotjakische Chrestomatie mit Clossar. Turku, 1954. S.40-41.

² ПМА, 2006. Калтасинский район Башкортостана, с. Большой Качак. Уракбаева Г.У., 1932 г.р.

³ ПМА, 2000. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

керемете: «Луд вöсь. Вöсяськон интыез – керемет»¹ – «Моление в луде. Место его проведения – керемет»; «Керемет уань, отчы Лудэ пыро»² – «Керемет есть, там ‘входят в луд’». Реже употребляются названия кереметэ пырон и керемет вöсь³. В некоторых деревнях татышлинских удмуртов распространено название куарнянь вöсян ‘жертвоприношение пресных лепешек’, что связано с особенностями обряда: в качестве жертвы приносили пресные лепешки – куарнянь. Иногда это же моление называли здесь жазег вöсян ‘жертвоприношение гуся’: «Вильгуртын жазег вöсян уань. Сое Луд но шуо. Со Бесмень шурлэн кутйськоназ, жылаз. Пиосмуртьёс гынэ мыно вал. Куарнянен курисько вал. Быдтытэк кельтэмын. Соин алама зорьёс луо, шуг-секутыёс луо»⁴ – «В Новых Татышлах есть жазег вöсян. Его еще Луд называют. Он в истоках речки Бесмень. Ходили только мужчины. Молились пресными лепешками. Он незавершенным остался. Поэтому плохие дожди бывают, всякие трудные обстоятельства возникают».

В большинстве деревень лудэ пырон устраивают один раз в году, летом, после совершения всех молений, связанных с весенними полевыми работами⁵. В некоторых деревнях он был приурочен к Ильину дню, например в д. Байшады Бураевского района Башкортостана и д. Кипчак Куединского района Пермского края⁶. В редких случаях Лудэ пырон проводили два раза в году. В д. Можга Янаульского района Башкортостана его проводили летом в июне, зимой – в декабре. Также два раза в году (весной и осенью) проводили моления в керемете около д. Удмуртский Шагирт Куединского района представители рода Поска из этой деревни и из д. Гожан того же района⁷. В д. Вотская Ошья Янаульского района Башкортостана в керемете до сих пор молятся два раза в году: летом и осенью. Вероятно, традиция проведения двух лудэ пырон в год является более древней, т.к. годовой цикл жертвоприношений у закамских удмуртов делился на две половины: весенне-летнюю и осенне-зимнюю, которые как бы повторяли друг друга⁸.

¹ ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, д. Малый Качак. Ильбаева Ф.И., 1914 г.р.

² ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Алтаево. Ялалов Ш.Ш., 1928 г.р.

³ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды... С.59-61; Егоров Е.К. Дневник и полевая тетрадь этнографической экспедиции института в Пермскую и Кировскую области. 1971 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д.437. Л.8,10.

⁴ ПМА, 2000. Татышлинский район Башкортостана, с. Новые Татышлы. Гильманов Г.Г.

⁵ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды... С.59.

⁶ Миннихметова Т.Г. О современном состоянии священных мест закамских удмуртов (на примере деревни Байшады Бураевского района Башкортостана) // Культурные памятники Камско-Вятского региона. Материалы и исследования. Ижевск, 2004. С. 129; Черных А.В. Святилища куединских удмуртов в конце XIX – начале XX в. // Там же. С.115.

⁷ Егоров Е.К. Указ. соч. Л.115.

⁸ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды... С.113.

Источники конца XIX – начала XX в. подтверждают это. Так, по полевым материалам Ю. Вихманна видно, что жители д. Большой Качак Бирского уезда в двух своих рощах луд молились два раза в году, летом и зимой¹. У. Хольмберг отмечает, что в д. Старая Кирга Осинского уезда в четырех лудах молились по два раза в году: около Петрова дня жертвовали белого барана и осенью, когда ляжет снег – каурого жеребенка².

В жертву Луду приносили коней, баранов, гусаков, селезней. Непременное требование к жертвенным животным: все они должны быть самцами. В фольклорных текстах (сказках) сохранилось упоминание о принесении в жертву в луде диких уток – луд чӧж³. Необычная традиция в выборе жертвенного животного отмечена нами в д. Асавтамак Бураевского района. Здесь в двух кереметах жертвовали козлов⁴. Надо отметить, что козы/козлы традиционно не являются объектами жертвоприношений у удмуртов. Изредка их жертвовали духам болезней.

Также как и на остальных молениях, животные должны быть не мечеными и не кастрированными, т.к. «вир поттымтэ луыны кулэ», т.е. у животного не должна быть еще пролита кровь. Если животных на жертвоприношение Инмару и другим божествам покупают вскладчину, то на керемете жертвуют «обещанных» (сйзем) Луду животных: «Кинлэн сётэмез потэ, со сётэ. Тазалыкзэс тйласа сето, пудо мед зылоз шуыса сето»⁵ – «Кто хочет дать, тот дает. Дают за здоровье или за хороший приплод скота». Поэтому, кто имеет желание пожертвовать Луду животное, после его рождения обещают его божеству, не метят и не кастрируют. Считается большим грехом, за которым последует наказание, если обещанное животное не принести в жертву.

В советский период, в силу определенных обстоятельств, приносить в жертву Луду коней перестали. Обычными жертвенными животными выступали бараны и гуси. Что касается гусей, то считали, что пара их равноценна одному коню: «кык жазег валлы чотланэ». Поэтому, если не было возможности обещать коня или барана, то давали двух гусаков, т.к. жертвенное животное должно иметь четыре ноги: «нйиль куко луыны кулэ».

Татышлинские удмурты на куарнянь вӧсян жертвовали черного и белого баранов, гусака. В д. Удмуртский Шагирт Куединского района в керемете жертвовали разных животных, в зависимости от того на какое поле угодит священная роща, т.к. она было расположена на полевом участке и в зависимости от севооборота там могли посеять озимую рожь, яровые культуры или оставить под паром. Если на этот год засеивали на этом поле рожь, то жертвовали жеребенка, ес-

¹ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien ...S.2.

² Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.16.

³ Wichmann Y. Udmurttilaisaineistoa // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto. Kotelo 727.

⁴ ПМА, 2007. Бураевский район Башкортостана, д. Асавтамак. Халимов Х.И., 1929 г.р.

⁵ ПМА, 2000. Балтачевский район Башкортостана, д. Кизганбашево. Шарафиев К.Ш., 1936 г.р.

ли – яровые, то – серую утку или барана, если – пар, то – молились только с пресными лепешками¹.

Манипуляции с жертвенными животными были такими же, как и при других молениях: проверяли их пригодность в качестве жертвы, обливая их водой; проводили березовыми или еловыми ветками по спине от головы до хвоста, с целью очищения. Туши животных не рубили, а разделявали по суставам, т.к. кости должны сохранить целостность. Традиционно кости жертв развешивали при помощи лыковых веревок на деревья, о чем упоминается в источниках XVIII и XIX веков². У. Хольмберг отмечает, что при жертвоприношении в луде кости жертвенных животных никогда не закапывают, но только сжигают, либо вешают на дерево при помощи лыковых веревок³. В 1894 г. при жертвоприношении в луде в д. Большой Качак, как сообщает Ю. Вихманн, все кости связали одной лыковой веревкой и при помощи двух жердей повесили на дерево⁴. В некоторых деревнях, например в д. Асавтамак Бураевского района, кости животных, принесенных в жертву в луде, отвозили в специальные места лы келян ‘костей провожания [место]’. В последнее время их просто сжигают. Шкуры животных забирают с собой и продают, деньги используют в культовых целях. О продаже шкур животных, принесенных в жертву в керемете писал еще П.С. Паллас⁵. Вероятно, ранее их тоже развешивали на деревьях, о чем, касаясь удмуртов Казанской губернии, сообщает Г.Ф. Миллер: «в знак своего благоволения вешают также кожи в керемете противу востока на деревьях»⁶.

Отличительной особенностью молений в лудэ пырон было также то, что в качестве жертвы использовали лепешки, испеченные из пресного теста – куарнянь. В д. Касиярово Бураевского района для лудэ пырон пекли лепешки в двух домах, где проживали жрецы керемета – керемет кузё, т.к. жители нижнего и верхнего концов деревни составляли две отдельные общины на лудэ пырон, хотя и молились вместе.

Моления лудэ пырон отличались от других и тем, что они носили преимущественно мужской характер. В большинстве деревень в них принимали участие только мужчины, или только пожилые и женатые, или же также подростки и дети: «Воргороньёс гынэ ветло вал. Нылкышноёсты уг лэзё вал отчы. Пичи пиёсты но нуыса мыно»⁷ – «Только мужчины ходили. Женщин туда не допускали. Маленьких мальчиков также брали с собой»; «В луд могли ходить только женатые

¹ Черных А.В. Святителища куединских удмуртов... С.116.

² Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Т.3, Ч.2. СПб., 1788. С. 37; Чуч Ш. Письма Юрьё Вихманна с удмуртских земель // Пермистика 2: Вихманн и пермская филология. Сб. ст. Ижевск, 1990. С.40.

³ Uno Harvan matkamuistiinpanoja. S.16, 136.

⁴ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien ...S. Л.31.

⁵ Паллас П.С. С. Указ. соч. С.37.

⁶ Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов, яко то черемис, чуваш и вотяков. СПб., 1791. С.56.

⁷ ПМА, 2005. Янаульский район Башкортостана, с. Шудек. Степанов Р.С., 1926 г.р.

мужчины. Молодым не разрешалось»¹. В редких случаях в них принимали участие и пожилые женщины, но ни в коем случае молодые девушки.

Обслуживали культ Луда специальные жрецы луд/керемет утись/кузё 'хранитель/хозяин луда/керемета'. Причем информаторы отмечают, что они имели право руководить молениями только в луде, но ни в коем случае на молениях Инмару, т.к. эти моления нельзя «смешивать». По Ю. Вихманну, должность луд утись/кузё являлась наследственной, после его смерти переходила к старшему сыну. Если у него не оказывалось сыновей, то должность переходила к одному из его помощников (партчась)². Луд утись смотрел за порядком в луде, проводил там общественные и частные жертвоприношения. В селении было столько луд утисей, сколько священных рощ в ней имелось. Каждый жрец молился только в своем луде³.

Как уже отмечалось, жертвоприношения лудэ пырон совершались в священных рощах луд или керемет. В большинстве мест они именуется керемет, в некоторых – луд. В последнем случае говорят, что у них нет керемета.

Кереметы закамских удмуртов располагались в дубовых, березовых, липовых, еловых рощах. Но чаще они имели смешанный состав деревьев. В настоящее время они представляют собой небольшие островки леса посреди распаханной территории. В качестве отличительной особенности этих культовых мест информаторы отмечают, что они обязательно огораживались (кенерамын, пу́чен котыртэмын). 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»⁴. На фотоснимках Ю.Вихманна, сделанных в д. Большой Качак, также запечатлен огороженный луд⁵. На сегодняшний день огороженных кереметов практически не сохранилось. В ходе экспедиционных выездов автору удалось обнаружить огороженные кереметы только в д. Вотская Ошья Янаульского и с. Верхний Тыхтем Калтасинского районов. На первом моления проводили без перерывов и в советское время, на втором – восстановили только в 1990-е гг. Керемет в д. Вотская Ошья представляет собой огороженный штакетниковым забором участок небольшого елового лесочка, расположенного на легком возвышении недалеко от деревни с южной стороны. Вход в святилище 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 каши. 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 каша.

¹ Егоров Е.К. Указ. соч. Л.75.

² Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien ...S.2, 24.

³ Uno Harvan matkamuistiinpanoja. S. Л.15.

⁴ Паллас П.С. Указ. соч. С.35-36.

⁵ Museovirasto:Kansatieteen kuva-arkisto. SUK 905:51, 52, 53.

Аналогичный план устройства имели кереметы в дд. Старая Кирга Осинского и Каймашабаш Бирского уездов, что видно по схемам У. Хольмберга¹. Внутри ограждения находились очаг и стол. Кроме того, на этих схемах указаны также деревья, на которые вешали кости жертвенных животных. В Старой Кирге это дерево находилось внутри, в Каймашабаше – вне ограды. Внутри ограждения через калитку входили только луд утись и его помощники. Калитки обычно располагали на сторону деревни².

В с. Большой Качак Калтасинского района также имелся огороженный керемет: «Керемет уань вал. Со котыртэмын вал. Пушказ жөкез но скамъяез уань вал. Пушказ Шайдок поп гынэ пыре вал кадь»³ – «Был керемет. Он был огорожен. Внутри имелись стол и скамейка. Туда вроде поп Шайдок только заходил». Судя по полевым материалам Ю. Вихманна, в этой деревне имелось два огороженных луда. Причем по его записям видно, какое большое значение придавалось ограждению священной рощи. В июле 1894 г. в этой деревне в одном из лудов провели обряд освящения новой ограды. В жертву принесли жеребенка. Новая ограда была примерно 60 шагов в длину и 30 в ширину. Через неделю в этом же луде провели обычное ежегодное жертвоприношение, когда в жертву принесли барана⁴.

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.

В священных рощах некоторых деревень были построены небольшие срубные постройки с самцовой крышей, без пола, потолка и окон – луд куала. К сожалению, сведения о них очень фрагментарны. Например, такая постройка имелась в керемете с. Большой Гондырь Осинского уезда. По сведениям коми этнографа В.П. Налимова, побывавшего в 1926 г. в этом селе, в священной роще села «внутри изгороди имеется куала, довольно большая. Куала обычного типа. Характерно здесь то, что не оказалось никакой мебели. Нет в куале и места для очага, который помещается на открытом месте, около больших сосен»⁵. Сведения об этой куале приводят в своих воспоминаниях также старожилы села⁶.

Скорее всего, в таких постройках хранились ритуальные принадлежности. По сообщениям Г.Е. Верещагина⁷, П.М. Богаевского⁸, А.И. Емельянова⁹, А.И.

¹ Holmberg U. *Permalainen uskonto*. Porvoo, 1914. S.119.

² Uno Harvan *matkamistiinpanoja*. S.15, 136.

³ ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, с. Большой Качак. Уракбаева Г.У., 1931 г.р.

⁴ Wichmann Y. *Tietoja Birskin votjaakien* ... S.26, 31.

⁵ Nalimov V. *Permiläisaineistoa // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto*. Kotelo 547. S.212, 213.

⁶ Егоров Е.К. Указ. соч. Л.73, 74, 84.

⁷ Верещагин Г.Н. *Вотяки Сосновского края*. С.48-49.

⁸ Богаевский П.М. Указ. соч. С.132.

⁹ Емельянов А.И. Указ. соч. С.76-77.

Пинт¹, подобные постройки были известны и другим группам удмуртов, но, как отмечают авторы, они встречались редко.

Ритуальные постройки встречались и в кереметах восточных марийцев – кудо. Но, как пишет П. Ерусланов, «кереметей с “кудо” во всей Уфимской губернии только 4 (в Актугановой, Кереметевой, Кушне и около Бедеевой Уфимского уезда); все они, по поверию черемис, страшно мстительны; у них не принято произносить имен кереметей из опасения вызвать гнев их»².

Таким образом, священные рощи керемет представляли собой сакрализованные, табуированные участки пространства – место обитания божества Луд. Внутри керемета могли заходить только служители Луда – керемет или луд утись/кузё. Остальным людям вход в них строго воспрещался. Даже в случае частных жертвоприношений туда заходил только луд кузё. Наибольшей сакральностью в керемете обладал очаг. Там разжигали огонь во время молений, но пищу на нем не готовили. Луд кузё в огонь этого очага бросал кусочки жертвенной еды. 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 (жёк). На него луд кузё ставил жертвенную еду в специальных деревянных чашах. 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 на земле холст³.

Священным характером наделялись также растущие в луде деревья. Их не рубили, не ломали ветки. Даже упавшие ветки и сучки можно было использовать только в культовых целях: их сжигали на священном очаге. В керемете выбиралось одно или несколько деревьев, которые служили своеобразными жертвенниками: на их ветвях развешивали кости принесенных в жертву животных. Еще П.С.Паллас писал, что «голова вола и овцы со всем лошадиным скелетом развешивают на одной еле в Керемете растущей»⁴. 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»⁵. В керемете д. Касиярово Бураевского района росло несколько старых берез; на одну из них в качестве жертвенных даров развешивали платки и полотенца, в дупло другой – складывали серебряные монеты. Под самими деревьями стелили белую скатерть и расставляли там принесенные молящимися хлеб и посуду для жерт-

¹ Пинт А.И. К истории удмуртского жилища // На удмуртские темы. М., 1931. С.93.

² Ерусланов П. Краткий отчет о поездке к черемисам Уфимской губернии летом 1896 г. // Этнографическое обозрение. 1896, № 2-3. С.328.

³ Емельянов А.И. Указ. соч. С.87.

⁴ Паллас П.С. Указ. соч. С.37.

⁵ Емельянов А.И. Указ. соч. С.92.

венной еды. Подобное характерно также для кереметов дд. Мамады и Кизган-башево.

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 блинами¹.

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. Также в деревне 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.

У. Хольмберг отмечает, что в д. Старая Кирга Осинского уезда было четыре луда, по числу проживающих здесь родов и назывались они по именам воршудов (родовых групп), например, Можга луд, Зятся луд и т.д.². Информаторы помнят о существовании в этой деревне нескольких кереметов и также отмечают их родовой характер. В д. Барабан Куединского района было три рода и соответственно три луда: Имъёс луд, Чабъя луд, Жикъя луд³. В д. Каймашабаш Бирского уезда проживали три рода, они проводили свои моления в одном керемете, но отдельно и с соблюдением своих особых обрядов⁴.

Бавлинские удмурты также имели родовые священные рощи, например, в с. Купченеево Еркееевского района имелся Бигра луд (луд рода Бигра). Но в большинстве случаев они называли свои святилища просто Луд кузпы (береза Луда), Луд гурезь (гора Луда), Луд ошмес (родник Луда).

Интересно отметить, что у восточных марийцев кереметы также носили семейно-родовой характер. Представители тех или иных патронимических групп, ведущих происхождение от одного предка, молились в своих кереметах: «над целым родом покровительствуют в отдельности особые духи, носящие одно общее имя “керемет”, а в частности их называют, смотря по месту священной роши, или дают имя основателя роши, где приносятся духам жертвы»⁵. Так, например, в окрестностях с. Маядык Дюртюлинского района Башкортостана имеется семь кереметов: Пошкырт керемет, Кайык керемет, Кыдрась керемет, Куэдун керемет, Мерен керемет, Кусе керемет, Изи керемет⁶.

В некоторых случаях в одном керемете молились жители нескольких деревень. Так, например, в керемете, расположенном около д. Наняды Янаульского района, молились еще жители окрестных деревень Старый Варяш, Новый Ва-

¹ Там же. С.87.

² Uno Narvan matkamustiinpanoja. S.15.

³ Черных А.В. Святилища куединских удмуртов... С.114.

⁴ Емельянов А.И. Указ. соч. С.78.

⁵ Мендиаров. О черемисах Уфимской губернии // Этнографическое обозрение. 1894, №3. С.36.

⁶ ПМА, 2003. Дюртюлинский район Башкортостана, с. Маядык. Яндыбаева А.Я., 1937 г.р.

ряш, Будья Варяш. В луде в окрестностях с. Большой Гондырь Куединского района устраивали моления жители Большого, Малого и Верхнего Гондырей¹.

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 Ёужыт 'Высокий' и Бадзым 'Большой' луд, а также к Тупал луд, т.е. к 'луду по ту-сторону [реки]', здесь имеется ввиду луд за р. Кама, откуда они переселились сюда². В д. Кургак Калтасинского района в молитвах также упоминали Тупал луд, а также Пельга луд, т.е. луд д. Пельга (д. Бикзяново Бураевского района) откуда они переселились³. 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. Камой⁴.

У красноуфимских удмуртов под влиянием марийцев отдельные семьи и патронимические группы имели свои собственные кереметы. В с. Юва Красноуфимского района Свердловской области они располагались в березовой роще. Ходили туда молиться два раза в году – летом и зимой. Приносили в жертву баранов, кости которых затем развешивали на деревья. На молениях участвовали как мужчины, так и женщины, а также дети. Священные рощи были огорожены. В зависимости от того, кто молился в той или иной роще, они назывались по именам старейшин рода: «Кин куриське ке, шолэн лимтйз шуо. Кензашлэн кереметэз ке, Кензаш керемет. Ичу куриське ке, Ичу керемет»⁵ – «Кто молится, его именем называют. Если керемет Кензаша, то Кензаш керемет. Если Ичу молится, то Ичу керемет». По сведениям С. Соммье, кереметы в Юве располагались в лесу, один подле другого. Они были окружены частоколом с калиткой⁶.

В окрестностях марийского села Большая Тавра Красноуфимского района среди девяти кереметов, которые также названы по именам основателей родов (например, Эшпай керемет, Алек керемет, Шэникэй керемет, Эсан керемет, Семон керемет), имеется также Одо керемет. В переводе с марийского оно означает Удмуртский керемет. По словам информатора из с. Большая Тавра Александра Бориса Алексеевича, 1938 г.р., его бабушка Малика рассказывала ему, что на этом месте молились удмурты из деревень Юва, Верхний Бугалыш и Одо Сола (Марийские Ключики) Красноуфимского района. Приезжали они на моление все в белой одежде верхом на белых конях. В отличие от марийцев, которые сжигали кости жертвенных животных, удмурты кости и шкуры вешали на дере-

¹ Егоров У.К. Указ. соч. Л.73.

² ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, д. Малый Качак. Юлкубаев Д.С., 1928 г.р.

³ ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, д. Кургак. Ахметдинова Г.А., 1924 г.р.

⁴ Емельянов А.И. Указ. соч. С.79.

⁵ ПМА, 2006. Красноуфимский район Свердловской области, с. Юва. Сташкина Т.К., 1927 г.р.

⁶ Соммье С. О черемисах. Этнографическо-антропологический очерк // Записки Уральского Общества любителей естествознания. Т.17. Вып.1. Екатеринбург, 1896. С.100.

во. В 1901 г. провели последнее моление. Молиться здесь перестали в связи с тем, что какие-то конокрады украли лошадь из соседней деревни и зарезали на месте Одо керемет. Об этом узнали удмурты и перенесли керемет на новое место, т.к. посчитали старое место оскверненным. Вероятно, Одо керемет был основан удмуртами во время переселения, по пути на новые места жительства, т.к. все три деревни красноуфимских удмуртов находились дальше этой местности.

К сожалению, среди закамских удмуртов не сохранились воспоминания об обрядах выбора места для священных рощ. По другим группам удмуртов известно, что они выбирались ворожцами-туно, которые специально для этого объезжали окрестности поселения на необъезженной лошади. Там, где они останавливались, устраивали рощи керемет¹.

Как уже отмечали, священные рощи керемет выступали табуированными участками пространства: их территория не подвергалась хозяйственному воздействию. Более того, их было запрещено посещать в необрядовое время. В представлениях закамских удмуртов, они окружены ореолом таинственности. По словам информаторов, такие места они обычно обходят стороной, т.к. возле них что-нибудь чудится или это место пугает: «Керемет вöзын кышкатэ. Пушказ пырыны кышкаськом, дуртйз гынэ ветлйськом»² – «Возле керемета пугает. Внутрь заходить боимся, обходим стороной». Они считались даже более опасными местами, чем кладбища.

Существует множество быличек, повествующих о злоключениях людей умышленно или по незнанию посягнувших на неприкосновенность керемета. По мнению информаторов, особенно сильная кара ждала тех людей, которые срубили в роще дерево или сломали ветки: «Огез кереметйсь льём пу чигем, вал улляны. Собере черласа кулэм. Нылызлы верам, сое тйялтыса гынэ тазыы луи шуыса»³ – «Один сломал черемуховую ветку, погонять лошадь. Потом, заболев, умер. Дочери своей сказал, что только из-за этого он заболел»; «Виль интйяськемьёс отйсь кёс пу кораллям. Пересьсы капчияны кутйськем. Собере со интйе ик нуыса кельтйллям»⁴ – «Новопоселенцы срубили там сухостой. Старик у них начал сходить с ума. Потом отнесли на то же место»; «Луд – вöсяськон инты. Пулэн куарез но урод вал. Мурт кутйз ке но черла. Одйг пол абзи черлам вал. Вайзэ чигем. Анай абзиез котыртыз куинь пол пизен. Собере со пизез учог тылэ кисьтыз жытазе. Собере веськаз»⁵ – «Луд – место моления. Даже листва деревьев там плохая. Если даже человек их потрогает, заболит. Один раз заболел

¹ Богаевский П.М. Указ. соч. С.160.

² ПМА, 2005. Янаульский район Башкортостана, с. Шудек. Зайдуллин Ш.С., 1935 г.р.

³ ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, д. Можга. Галяхметов Г.Г., 1929 г.р.

⁴ ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Бикзян. Фархетдинова А.Г., 1924 г.р.

⁵ ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Мамады. Минлиева П.М., 1921 г.р.

брат. Ветку сломал. Мать вечером обвела вокруг него три раза свертком с мукой и бросила на огонь очага. После этого выздоровел».

Там запрещалось собирать ягоды, орехи, косить траву, иначе также ждало наказание: «Лудын тыпу будэ. Пиналъёс отись мульы ваиллям. Собере соёс висьтэмьяськись луиллям. Берен нуиллям. Собере эйбэт луэм»¹ – «В луде растёт дуб. Подростки принесли оттуда желуди и начали сходить с ума. Обрато отнесли. Потом лучше стало». В некоторых деревнях считали, что ягоды в керемете можно есть, но за это нужно отдариться, оставив деньги.

Благодаря такому отношению к священным рощам в них сохраняется исконная экосистема, не нарушенная хозяйственной деятельностью. Как считают биологи, они выступают в качестве эталонов коренных лесов, почти полностью вырубленных в местах их былого произрастания; часто они являются локалитетом редких и исчезающих видов растений и животных². В связи с этим подобные святилища представляют большую экологическую ценность. Вместе с тем, они представляют собой также и большую культурную ценность, являясь памятниками традиционной религии закамских удмуртов.

§ 3. Родовые божества-покровители (воршуды) и святилище куала

В системе религиозных верований удмуртов особое место занимают родовые божества-покровители – воршуды³. Истоки воршудно-родовой организации удмуртов выводят из глубокой древности, эпохи материнского рода, когда потомки прародительницы – матери, объединенные в единый социально-экономический коллектив – род (выжы), почитали ее в качестве покровительницы. В эпоху патриархального строя воршуд превращается в семейно-родовое божество, хранителя семьи и рода⁴. В последнее время высказана, на наш взгляд, заслуживающая внимания критика воршудно-родовой теории. Автор новой концепции В.С. Чураков ставит под сомнение основные ее положения. По его мнению, ни один из фактов, якобы доказывающих наличие в прошлом у удмуртов матрилинейного счета родства не имеет под собой оснований, напротив, как отмечает автор, собранный этнографами удмуртский материал, выявляет патриархальный характер удмуртского традиционного общества⁵.

Исследователями высказано множество этимологий термина «воршуд». Видимо, наиболее близка к истине версия, впервые предложенная В.К. Кельмаковым: «воршуд» – дублетный термин, обозначающий «счастье» – древнепермское

¹ ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Бикзян. Фархетдинова А.Г., 1924 г.р.

² Капитонов В.И. Экологическое состояние и перспективы сохранения священных рощ Удмуртии // Культурные памятники Камско-Вятского региона. Материалы и исследования. Ижевск, 2004. С.206.

³ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С.273-290.

⁴ Атаманов М.Г. По следам удмуртских воршудов. Ижевск, 2001. С.31.

⁵ Чураков В. К критике воршудной теории // Финно-угроведение. 2003, № 2. С.10.

вор 'счастье, свет, сияние' и индоиранское шуд 'радость, счастье, удовольствие'¹. 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 дйнь, зйин, зат, выжы и куа, причем первые четыре из них обозначают только родовую общность, а последний, кроме того, является также обозначением божества рода. Однако в конце XIX – начале XX в. термин воршуд в диалектной форме вошшуд (voššud) все же имел распространение. Об этом красноречиво свидетельствуют полевые материалы финских исследователей Ю. Вихманна и У. Хольмберга².

Среди закамских удмуртов, по материалам М.Г. Атаманова, были распространены такие воршудно-родовые группы: жикья, зятча, имьёс, чабья, чудья, можга, чудна, поска, сьёлта, бёдья, дурга, какся, мёнья, сянья, бигра, эгра, дёкья, юбера, пельга, коньга, сюра, пурга, зумья, уча, тукля, паляка, кётья, чанья, юсь, чола, поколь-дёкья, кибья³. Эти названия, кроме того, что обозначают родовую группу, являются еще именами божеств-покровителей этих родов. Информатор из д. Верхнебалтачево Татышлинского района Галякберова М.Г., 1924 г.р., отметила что, если в настоящее время главную роль в культе куалы играют мужчины, то первоначально «во время зарождения куалы» («куала потыкы»), молились женщины, поэтому все «куалы», т.е. воршуды носят женские имена: «Куала потыкы нылкышноёс куриськиллям. Собере гынэ пиосмуртзос куриськыны кутйськиллям. Соин ик нылкышно ним понйллям». Например, ее куала называется Кисся-Миння, это – женское имя. Интересно то, что подобный взгляд о происхождении культа воршуда и воршудных названий полностью соответствует гипотезам ученых⁴.

По мнению В.С. Чуракова, дело обстоит совершенно иначе: воршудные названия образованы от имен мужчин-основателей родов, путем прибавления суффикса –а, выражавшего притяжательное значение (как германские –ing, -ung и славянские –ичи, -овичи), например, Можга<Мошег+а; Юбера<Юбер+а; Бигра<Бигер+а и т.д. Вероятно, заключает автор, этот суффикс восходит к прапермскому показателю собирательного множественного числа –а, вытесненному в современных пермских языках другими формами множественного числа (удм. –jos), но в качестве пережитка сохранившегося в коми языке и в названиях удмуртских воршудов⁵. Дальнейшие исследования, надеемся, докажут правоту той или иной гипотезы.

¹ По: Владыкин В.Е. Указ. соч. С.275; Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции. Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001. С.227.

² Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakiiien (Ufan kuv.) tavoista, uskonn. menoista y.m. // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto. Kotelo 727. Wichmann Y. Udmurtilaisaineistoa. S.23; Wotjakischer Wortschatz. Aufgezeichnet von Yrjö Wichmann. Helsinki, 1987. S.323; Uno Harvan matkamuuistiinpanoja // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. S.8,14,71,142.

³ Атаманов М.Г. Указ. соч. С.153-155.

⁴ Там же. С.26.

⁵ Чураков В. Указ. соч. С.12.

Местом почитания родовых божеств-покровителей и местом их обитания являются святилища куала – небольшие срубные постройки. Вероятно, куала первоначально служила удмуртам жилищем, но с освоением нового типа жилой постройки, а именно корка, она сохранила за собой только функции религиозного святилища¹.

Имеются два типа куалы: покчи ‘малая’ и бадзым/быдзым ‘большая/великая’ куала, соответственно семейное и родовое святилища. Быдзым куала строили во дворе жреца – куала утись ‘хранитель куалы’ или же за околицей. Покчи куала строили во дворах домохозяев².

К настоящему времени у закамских удмуртов обозначений бадзым и покчи куала не сохранилось. Первый тип постройки они называют лишь термином куала, иногда с прибавлением имени родового божества, например, Дарга куала, или же вöсьяскон куала, вöсь куала, т.е. ‘молитвенная куала’. Бавлинские удмурты называли ее мудор кенос – ‘молельный амбар’³. Правда сам термин «бадзым куала» все же сохранился: имеются упоминания информаторов и тексты молитв, где он встречается. В конце XIX – начале XX в. этот термин имел широкое бытование⁴.

Второй тип постройки, о котором помнят лишь в некоторых деревнях, обозначается как пöраськон куала ‘куала, где готовили еду’. В прошлом постройки типа покчи куала имели широкое распространение среди закамских удмуртов. Так, Н.П. Рычков, описывая почитание удмуртами д. Кичяк (совр. с. Большой Качак Калтасинского района) пихтовых ветвей, пишет, что они необходимы были в каждом "вотском доме" и, что хранились они на полках в специальных постройках ("храмах Модору посвященных")⁵. Очень интересными в этом плане представляются упоминания Н.С. Попова о «вежах»⁶ и В.М. Черемшанского об «анбарушках»⁷, в которых закамские удмурты летом готовили пищу. Семейная куала, помимо религиозной функции, выполняла и хозяйственную, точнее являлась летней кухней. Вероятно, подобную функцию куалы и подметили исследователи.

В конце XIX в. Н.И. Тезяков отмечал, что у удмуртов Осинского уезда, «во дворе каждого имеется шалаш (куала), деревянное здание в роде сарая, служа-

¹ Козлова К.И. Этнография народов Поволжья. М., 1964. С.54; Шкляев Г.К. Традиции и инновации в удмуртском жилище // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX – XX веках. Сб. статей. Ижевск, 1991. С.110.

² Владыкин В.Е. Указ. соч. С.108.

³ Этнографический очерк деревни Покровско-Урустамака Ивановской волости Бугульминского уезда Самарской губернии // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д.454. Л.2.

⁴ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakiien... S.1; Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.7, 10, 11.

⁵ Рычков Н.П. Журнал, или дневные записки капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С.159-160.

⁶ Попов Н.С. Хозяйственное описание Пермской губернии. Ч.3. СПб., 1813. С.47.

⁷ Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. С.195.

щее домашнюю святыню, так как здесь совершаются семейные жертвоприношения. По середине шалаша привешен котел для варки жертвенного мяса, летом же в нем варится и всякая другая пища»¹. Ю. Вихманн, касаясь удмуртов Бирского уезда, писал, что «в каждом дворе есть куала, которая используется как летнее помещение для приготовления и употребления пищи и также в качестве святилища»². Правда, тут же отмечает, что «молятся только в бадзым куале»³. Сохранился фотоснимок ученого, запечатлевший семейную куалу в д. Большой Качак Бирского уезда⁴.

Скорее всего, 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»⁵.

В своих полевых материалах У. Хольмберг отмечает, что в малых куалах молятся теперь редко, в основном только в больших куалах. В одной семье, где квартировал исследователь, малая куала использовалась только как склад хозяйственных предметов, там никогда не молились, в другой – проводили моления, но только с хлебом и кумышкой, т.к. там не было очага и крыша ее была соломенной. Куала утись жаловался У. Хольмбергу, что в малой куале теперь молятся не так часто, как раньше. Семейные куала имели такую же конструкцию, как и родовые. Но, как заметил ученый, у первых дверь, как правило, располагалась в широкой стене, а в будзим куале – в торцевой. Если кто хотел основать себе покчи куалу, то он шел к куала утись большой куалы своего рода, где приносил жертву и брал с собой оттуда немного соли в свою куала. Но, по словам У. Хольмберга, основание новых покчи куала происходит очень редко⁶. Таким образом, на этих примерах мы видим процесс постепенного угасания культа семейных куала.

Большинство информаторов также не отмечают наличия семейных святилищ в начале XX в. Обряды, ранее проводившиеся в семейных куала, начали совершаться во дворе. Так, А.Ф. Комов пишет, что удмурты Бирского уезда «молятся каждый в своем дворе»⁷, также и И.В. Яковлев отмечает, что перед каждым общедеревенским молением пермские удмурты совершали семейные моления в своих дворах⁸. По замечанию А.И. Емельянова, молитвенное место во дво-

¹ Тезяков Н. Вотяки Больше-Гондырской волости. Медико-статистический и антропологический очерк. Чернигов, 1892. С.15.

² Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien... S.1.

³ Ibid.

⁴ Museovirasto: Kansatieteen kuva-arkisto. SUK 905:38.

⁵ Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований у вотяков. Казань, 1921. С.57, 69.

⁶ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.10,11.

⁷ Комов А.Ф. Вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда. Этнографические очерки // Уфимские губернские ведомости. 1889, № 51.

⁸ Яковлев И.В. Из жизни пермских вотяков Гондырского края // ИОАИЭ. Казань, 1903. Т.19. Вып.3-4. С.184.

ре «обыкновенно или огорожено или отведено гденибудь около изгороди, чтобы никто из проходящих не мог его осквернить»¹. Далее он пишет, что там молились в праздничные дни главы семей «держа в руках на белом полотенце чашку с блинами, обратившись лицом к югу»². Информаторы также отмечают, что, например, на Быдзынал вся семья сначала молилась во дворе (азбар), затем шла молиться в куала, 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.

В некоторых деревнях сохранились более четкие воспоминания о семейных куала, видимо в связи с их более поздним исчезновением. Например, по сведениям А.В. Черных, старожилы д. Кипчак Куединского района, помнят о существовании куала, где устраивали ледник для хранения мяса, молока и масла, и, где в котле кипятили молоко, варили пиво и т.д.³. Хорошо помнят о существовании подобных построек старожилы с. Большетуганеево Калтасинского района: «Коркалы быдэ пöраськон куала луэм. Вöлдэтэз но выжез но луймтэ. Липетыз суро корлэсь вал. Выжылэсь лэсто вал сое. Жолобэ пульёс интйямын вал. Кортчогамтэ. Тöллэсь пулэ бырттэм жерда сакла. Из пуктыса тылдйсько вал. Зöл но мар гынэ пöзьто вал. Колхоз кылдытыкы быризы, миньчо карылйзы»⁴ – «В каждом хозяйстве была куала, где готовили еду. Без потолка и пола. Крыша – на бревнах-курицах из корней, куда ставили желоба, на которые устанавливали доски. От ветра защищали жерди, укрепленные досками. Внутри разжигали огонь на каменном очаге. Молоко или чтонибудь другое кипятили. Когда появились колхозы, их не стало, переделали в бани». Перед нами типичный образец малой куала с самцовой крышей. Но, вместе с тем, в Большетуганеево молений в таких куала не проводили.

У бавлинских удмуртов также существовали подобные постройки, молений в них тоже не проводили: «Излэсь лэстэм кеносэз куала шуо вал. Гужем шыд но пöзьто вал, вина пöзьто вал. Отын лёгыез уань вал»⁵ – «Каменные клетки называли куала. Летом в них варили суп, гнали самогон. Там был погреб»; «Вöсь куала каждой семьяын луймтэ. Милям вал сиён-зуон пöзьтон куала»⁶ – «Молитвенные куала не были в каждой семье. У нас была куала для приготовления еды». Но, судя по архивному источнику, в XIX в. моления в семейных куала бавлинские

¹ Емельянов А.И. Указ. соч. С.70.

² Там же.

³ Черных А.В. Святотелища куединских удмуртов в конце XIX – XX вв. // Культурные памятники Камско-Вятского региона. Материалы и исследования. Ижевск, 2004. С.102.

⁴ ПМА, 2006. Калтасинский район Башкортостана, с. Большетуганеево. Минляхметов Я.З., 1927 г.р.

⁵ ПМА, 2006. Бавлинский район Татарстана, с. Потапово-Тумбарла. Дегтярева Е.А., 1928 г.р.

⁶ ПМА, 2004. Бавлинский район Татарстана, с. Покровский Урустамак. Чернов А.В., 1914 г.р.

удмурты все же проводили¹. Такие же постройки, видимо, существовали и у красноуфимских удмуртов: «Куала шуыло вал. Кенош кадь пуке. Куалайын ук курысько вал, лэся»² – «Куала говорили. Стояла как клеть. В куале вроде не молились».

Постройки подобные пöраськон куала, в прошлом были очень широко распространены также у непосредственных соседей закамских удмуртов – восточных марийцев. Так, по сведениям П. Иванова, у черемис Бирского уезда «по среди двора, ближе к жилому дому, можно увидеть низенькое строение без окон, так называемое “кудо”. В этом “кудо” готовят горячую пищу, варят к праздникам пиво»³.

Обычно у закамских удмуртов в деревнях было от 1 до 5-6 родовых святилиц, в зависимости от числа родов, представители которых жили в данной деревне, например, в д. Шудек было 6, в д. Можга – 5, в дд. Верхняя Барабановка и Байшады – 4 родовых святилица. 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 святилица: Уча куала, Чучча куала, Кион куала; в д. Качкинтурай святилица назывались Уддэс куала, Уча дин куала, Ёэччэ дин куала; в д.Малый Качак – Кыж пог зин куала, Пислег зин куала и т.д. Очень интересны названия святилиц в д. Верхнебалтачево: Ёумня сяська, Тукля сяська, Дарга куала, Кисся Миння. Это святилица, где поклонялись воршудам Ёумня (Ёумья), Тукля, Дарга (Дурга) и Кисся (Кисса) и Миння (Мöнья). Первые два названия образованы путем прибавления к именам воршудов слова "сяська" – "цветок". Видимо, такие названия можно объяснить, представлением, сохранившимся среди удмуртов, что воршуды летом «улетают на цветы»⁴. Куала Кисся Миння, видимо, являлась святилищем, где молились представители двух малочисленных родов кисса и мöнья.

Часто святилица получали названия от имен своих хранителей – куала утись. Например, в д. Тынбахтино Калтасинского района они назывались Сэйфитинлэн куалаез – куала Сайфутдина, Кэпэрлэн куалаез – куала Капара, Гыльмыттинлэн куалаез – куала Гыльмутдина; в д. Кизганбашево Балтачевского района: Шэйнурилэн куалаез – куала Шайнура, Низамытдинлэн куалаез – куала Низамутдина, Шайхутдинлэн куалаез – куала Шайхутдина и т.д.

¹ Этнографический очерк деревни Покровско-Урустамак Ивановской волости Бугульминского уезда Самарской губернии // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп.2-Н. Д.454. Л.2.

² ПМА, 2002. Красноуфимский район Свердловской области, с. Юва. Янбаева А.С., 1920 г.р.

³ Иванов П. Верования и обычаи черемис Бирского уезда // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915, № 4. С.173.

⁴ Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890. Кн.4., № 2. С.86; Атаманов М.Г. Указ. соч. С.24; Шутова Н.И. Указ соч. С.232.

Куала представляли собой срубные постройки с двускатной крышей без пола (земляной пол), потолка и окон¹. Вот как описывает куалу конца XIX в. у удмуртов Больше-Гондырской волости Пермской губернии Н. Тезяков: «моления воршудам совершаются в куалах, 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»². На плане родовой куалы из д. Каймашабаш Бирского уезда, 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 стола³.

Подобное устройство куалы вырисовывается также по воспоминаниям информаторов. Они отмечают наличие в куале открытого каменного очага, стола, скамеек или лавок, которые иногда изготавливались из расколотых надвое бревен, священной полки (кана). В них отсутствовали потолок, полы, окна (или же было маленькое оконце). Дверь обычно устраивалась с северной торцевой стороны, хотя могли быть и другие вариации. По воспоминаниям жреца из д. Асавка Балтачевского района, Зиянгирова Миннигали Зиянгировича, 1920 г.р., внутри куалы бревна были не оструганными, имели красивый желтый цвет, т.к. их мыли: «Пушказ корьёсыз быгылес, лусйымтэ. Чебер чуж кылле. Мисько вылэм сое».

До сегодняшнего дня построек куала у закамских удмуртов практически не сохранилось. Классическое здание куалы, построенное в конце XIX в. обнаружено нами в деревне Верхняя Барабановка Янаульского района. Оно 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 владельца куалы, вдоль стен были расположены лавки (зус), в стороне у двери – шкаф для хранения ритуальной посуды и стол, который находился в восточной части постройки. Очаг не сохранился. В куале из деревни Наняды Янаульского района, которая также была построена в конце XIX в., но была перестроена, в центре находится очаг, выложенный из камней. В обоих святилищах на стене с восточной стороны была устроена полка (кана), но что в ней находилось, информаторы уже не помнят. Очевидно, они служили местом для хранения воршудной святыни. Авторы XVIII и XIX вв. отмечают, что именно на этой полке они и хранились. Так, например,

¹ Holmberg U. *Finno-Ugric Mythology // The Mythology of all Races. Vol.4.* Boston, 1927. S.114.

² Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения у вотяков язычников (из записной книжки земского врача) // *Новое слово.* 1896. №4. С.5.

³ Holmberg U. *Permalaišten uskonto.* Porvoo, 1914. S.64.

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»¹. Также и Н.П. Рычков в куале деревни Кичяк увидел «на стенной полке некую на небольших брусках стоящую дощечку», окладенную травой². По замечанию Н.И. Тезякова, на этой же полке рядом с "воршудами" «всегда находится бурак, в нем вещи, необходимые при жертвоприношениях»³. Перед нами явно воршудный короб – неперменный атрибут культа воршуда. По сведениям Н. Первухина, правда, касающимся 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 жертвоприношений⁴. На этой же полке хранились летом березовые, зимой еловые ветви, а также, по сведениям Н.И. Тезякова, пучок осок⁵. В д. Большой Качак Бирского уезда в конце XIX в. на воршудной полке находились ветки березы, куда во время жертвоприношений складывали жертвенные подношения (мясо, хлеб, пиво и т.д.)⁶. По У. Хольмбергу, в начале XX столетия у закамских удмуртов на полках в родовых куала имелись только маленькие коробочки с маслом, медом или солью, а также древесные ветки⁷. Имеется рисунок У. Хольмберга, изображающий подобную священную полку в куале д. Каймашабаш Бирского уезда⁸. В своих полевых материалах ученый отмечает, что в одной коробке из бересты хранилась соль, в другой – из дерева – масло⁹.

Таким образом, на этой полке хранили воршудные святыни, в сторону которых обращались с молитвой верующие, иными словами, эта полка служила алтарем. Она представала 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. Он пишет, что «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 беснующаго старика и в

¹ Тезяков Н. Праздники и жертвоприношения. С.5.

² Рычков Н.П. Указ. соч. С.159.

³ Тезяков Н. Праздники и жертвоприношения. С.5.

⁴ Первухин Н. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз I. Вятка, 1888. С.24-31.

⁵ Тезяков Н. Праздники и жертвоприношения. С.6.

⁶ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien... S.1.

⁷ Holmberg U. Permalainen uskonto. S.68.

⁸ Ibid.

⁹ Uno Harvan matkamistiinpanoja. S.137.

ужас приведенную старуху; а по том спросил его, для чего не должен я касаться сей траве? Он отвечал 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"¹. Из этого описания видно какой огромной сакральностью наделялись воршудная полка и хранившиеся на ней предметы. Прикасаться к ним могли только жрецы.

Другим особо 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 1931г. 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 место². 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 колокольчиков³. 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 краже⁴. Так, информаторы из д. Ташкичи Илишевского района отмечают, что её жители ночью украли золу (буквально куалу) из куалы д. Байшады: «Со куалаез уйин Бэйшэдысь нушкаса ваиллям»⁵ – «Эту куалу, украв ночью, привезли из Байшады». По преданиям об основании д. Ташкичи известно, что часть её жителей, представители воршуда Ташкичу, переселились из д. Байшады, ныне Бураевского района. Вероятно, это переселение было вызвано разногласиями среди жителей д. Байшады.

Сакральностью обладал и стол из куалы. В деревне Верхнебалтачево Татышлинского района обряды совершались на месте старой куалы Кисся Миння, где специально устанавливали стол, который раньше хранился в куале. Накану-

¹ Рычков Н.П. Указ. соч. С.159.

² Садиков Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа, 2001. С. 114.

³ Богаевский П.М. Указ. соч. № 2. С.79; Болотов М.К. Бадзим куала в д. Новая Монья в Южной Удмуртии // Вопросы археологии Урала. Вып. 7. Свердловск, 1967. С.187.

⁴ Богаевский П.М. Указ. соч. № 2. С.80.

⁵ ПМА, 1999. Илишевский район Башкортостана, д. Ташкичи. Гильмитдинова М.Г., 1909 г.р.

не обряда этот стол девушки мыли родниковой водой¹. Остальные предметы, которые хранились в куале, также сакрализировались. По словам информаторов, из куалы нельзя было выносить даже щепку.

Само здание куалы также носило священный характер. Причем эта священность сохранялась за ней и в тех случаях, когда уже обряды в ней не совершались. Ее можно было использовать в хозяйственных целях, например, в качестве склада, но никогда в ней нельзя было хранить ритуально нечистые вещи. Можно было использовать даже в качестве загона для гусей, которые считались чистыми птицами и часто приносились 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, или же сжигали, а золу зарывали в укромном месте. 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 они также называются куала. Все они находятся за пределами усадеб, но в черте поселения. На месте куалы нельзя было строить 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 деревни².

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 случае нарушения различных табу и обетов, куала могла наслать на представителей рода болезни. Обычно, как считали, такие болезни наступают внезапно. 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: «Сюрёсаз котырак басмаен кеньыр за мар думылэмын вал сйзиськыса. Висизы ке, сйзыса кертто»³. В д. Старый Варяш Янаульского рай-

¹ ПМА, 1997. Татышлинский район Башкортостана, д. Верхнебалтачево. Галиакберова М.Г., 1924 г.р.

² По: Косвен М. Распад родового строя у удмуртов // На удмуртские темы. М., 1931. С.21.

³ ПМА, 1998. Калтгасинский район Башкортостана, с. Большой Качак. Уракбаева Г.У., 1931 г.р.

она во избежание внезапных недугов приносили в жертву тетерева, чтобы не "схватила" куала (куала кутэм)¹. По мнению бавлинских удмуртов, куала может "схватить" также, если осквернить место бывшего святилища².

В течение года в родовой куале проводили несколько наиболее значительных молений – куалае пырон (букв. 'вхождение в куалу'): в первый день Быдзынал-а; 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, а также болезней. Летом 1997 г. в д. Вотская Урада автором зафиксировано моление "куалае пырон". Моление было проведено накануне гужем вöсь 'летнее моление' у очага сгоревшей куалы. Накануне обряда хозяйка куалы из леса принесла три березовых ветки. К намеченному времени подошли вöсясь (жрец) и еще одна женщина, которые принесли с собой по караваю хлеба и немного масла. Все трое принадлежали к одному роду. На месте моления у очага поставили табуретку и положили на нее березовые ветки.

Было совершено троекратное обращение к богу Инмару с тремя поклонами (зыбырттон) в каждом. В первый раз вöсясь молился с караваем хлеба с маслом; во-второй раз – с вылэ мычон 'вверх возносимое', который представлял собой горбушку хлеба; в-третий раз – с сюкась (квас), который, по их словам, был использован вместо сур (пива). Вöсясь произносил такую молитву: «Осто Бадзым Иммэре-Кылчинэ! Гужем куала куриськонэз тодэ-буре вайыса тыр нянен вöен куриськиськом, тани. Тол лысэз гужем куарен воштйськом, тани» – «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 просил у Инмара здоровья, хорошей погоды, хорошего урожая и т.д. Во-второй раз жрец вместо слов "с караваем хлеба с маслом молимся" произнес "с вылэ мычон молимся"; в-третий раз, при молении с "сюкась" – "с суром (пивом) молимся". После моления все участники вошли в дом и, по очереди, причастившись моленным хлебом и квасом, совершили молитву. "Вылэ мычон" разрешалось вкушать только мужчинам.

Естественно, что данный обряд дошел в сильно модернизированном виде. Но он сохранил основные элементы обряда куалае пырон: 1) наличие березовых веток; 2) моление с хлебом с маслом, вылэ мычон, пивом; 3) специальная молитва. В д. Верхнебалтачево Татышлинского района куалае пырон совершали подобным же образом, но там еще разжигали огонь в очаге.

Во время гужем куалае пырон и сйзыл 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 сжигали на очаге. Ветки для обряда каждый год брали только с одного и того же дерева. Еще Н.П. Рычков писал, что «Они хранят только одно дерево, стоящее в дремучем лесу,

¹ Миннихметова Т.Г. Виды жертвоприношений у закамских удмуртов // Этносы и культуры на стыке Азии и Европы. Уфа, 2000. С.214.

² ПМА, 2003. Ермакеевский район Башкортостана, с. Купченеево. Антонова В.А., 1934 г.р.

которое избрав их прародители назвали Модором, и потомки их довольствуются ветвями на них вырастаемыми»¹. В обряде употребляли по три или пять ветвей березы или ели.

В куале кроме бескровных, совершали и кровавые жертвоприношения – ви-ро сётон. Например, в первый день Быдзынал-а в некоторых деревнях Татышлинского, Янаульского и Бураевского районов в родовых куала совершали жертвоприношение гуся². О жертвоприношении в родовых куала гусей, уток и крупных животных упоминают Н.И. Тезяков, Ю. Вихманн и У. Хольмберг³. Н.П. Рычков также отмечает, что в куале ежегодно жертвовали молодого теленка, уши которого клали на алтарную полку⁴. В д. Мамады Бураевского района во время моления на Быдзынал в качестве жертвы оставляли монеты, вкладывая их в трещины бревен куалы⁵.

Весь цикл жертвоприношений в куале совершался не во всех деревнях, в некоторых молились только на Быдзынал, в других проводили гужем и сйзыл куалае пырон, или только один из них. Причем сроки их заметно варьировались, но обычно их проводили после завершения весенних и осенних полевых работ, перед общедеревенскими общественными молениями. Некоторые информаторы отмечают, что, не проведя куалае пырон, молиться нельзя: «Куалае пырытэк, вöse пырыны уг дьара шуо вал»⁶. Татышлинские удмурты летнее моление в куале проводили в Семык (Семик)⁷. Бавлинские удмурты также проводили куала вöсь ‘моление в куале’ два раза в году: летнее на Петров день и осеннее на Покров. На гужем зюон (Петров день) приносили в жертву барана, на Покров – гуся или утку⁸.

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 покровителю рода. Так, отец одной из информаторов из д. Верхнебалтачево молился, обращаясь к воршуду Кисся: «Остэ Иммере уг шуо вал. Куа-

¹ Рычков Н.П. Указ. соч. С.161.

² Миннихметова Т.Г. Традиционные новогодние обряды удмуртов Закамья // Этнологические исследования в Башкортостане. Уфа, 1994. С.115.

³ Тезяков Н. Праздники и жертвоприношения... С.6; Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakiien... S.1; Uno Harvan matkamuiistiinpanoja. S.8.

⁴ Рычков Н.П. Указ. соч. С.160.

⁵ ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Мамады. Миннихметова З.М., 1916 г.р.

⁶ ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, д. Вотская Урада. Калиуллина К.И., 1924 г.р.

⁷ ПМА, 2000. Татышлинский район Башкортостана, с. Новые Татышлы. Гарибзянова Ш.С., 1902 г.р.

⁸ ПМА, 2004. Бавлинский район Татарстана, с. Покровский Урустамак. Безенова А.И., 1921 г.р.; Никитина Г.А. Материалы этнографической экспедиции УРКМ, записанные в Бавлинском районе ТАССР. 1985 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп.2-Н. Д.872. Л.2.

ла нимез вераса курисько вал. Атае “Киссяе” шуыса куриське вал»¹ – «Остэ Инмар не говорили. Молились, произнося имя куалы. Мой отец молился, обращаясь к Киссе». Как отмечает У. Хольмберг, в начале XX в. закамские удмурты в куале молились, обращаясь к инву вошшуду (*ine vue voššude*)².

Моления в куале посещали как мужчины, так и женщины. Но женщины при молении обычно внутрь не входили, а стояли снаружи у дверей. Им ни в коем случае нельзя было подходить к воршудной полке³. Дети обычно участия в молениях не принимали. В некоторых деревнях в куале молились только мужчины. Например, информаторы из с. Шудек Янаульского района отмечают, что это сугубо мужское моление, куда женщины не допускаются. Все старшие мужчины рода входили внутрь куалы, куала утись становился перед ними и молился, обратившись лицом к югу⁴. По сообщению Н.И. Тезякова у пермских удмуртов существовали женские моления в куале, но распорядителем обряда все же был жрец-мужчина⁵.

Молениями в куале руководил куала утись/куала кузё ‘хранитель/хозяин куалы’ – член рода, на которого возлагались жреческие функции. Как отмечает У. Хольмберг, должность эта была наследственной, т.е. в случае смерти куала утись на эту должность заступал его старший сын. Если не имелось наследника, то должность переходила к одному из родственников. В таком случае осуществляли перенос куалы во двор нового жреца. В этом случае переносили немного золы из очага старой куалы в новую куалу. При этом молились, чтобы инву вошшуд не сердился, что ему теперь будут поклоняться на новом месте. В молении принимали участие все семьи, входящие в данный род и приносили с собой хлеб, масло и пиво⁶. Жрецу куала утись на молениях прислуживали тылась, следящий за огнем и два партчасы, закалывающие жертвенных животных⁷.

Культ воршуда у закамских удмуртов к настоящему времени почти изжил себя. Лишь в некоторых деревнях сохранились куала или огороженные их места и проводятся обряды куалае пырон. По полевым материалам видно, что культ родовой куалы у закамских удмуртов начал угасать еще в конце XIX – начале XX в. Так, в новых деревнях, основанных в это время, родовых святилищ уже не строили. В течение первой половины XX столетия во многих деревнях провели т.н. обряды «завершения куалы» – куалаез быдтон. Когда старшее поколение было уверено, что молодые представители рода не будут продолжать их дело, то они молились в куале, что «завершают» моления и не будут больше проводить жертвоприношений, и чтобы куала не сердилась на это. Многие информаторы

¹ ПМА, 1997. Татышлинский район Башкортостана, д. Верхнебалтачево. Галиакберова М.Г., 1924 г.р.

² Uno Harvan matkamuiistiinpanoja. S.14, 142.

³ Ibid. S.137.

⁴ ПМА, 2005. Янаульский район Башкортостана, с. Шудек. Степанов Р.С., 1926 г.р., Актеева Г.Т., 1927 г.р.

⁵ Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения... С.6.

⁶ Uno Harvan matkamuiistiinpanoja. S.8, 66.

⁷ Ibid. S.137.

отмечают, что «старики завершили моления в куале, чтобы молодым плохо не было» – «пересьёс пиналъёслы секыт медам луы шуыса, куалазэс быдтыса кельтйзы»¹. После проведения такого обряда, возобновлять моления в куале было уже нельзя.

§ 4. Духи-хозяева природных стихий и «одомашненного» пространства

Более низшее положение по сравнению с рассмотренными выше представителями потустороннего мира занимали духи-хозяева природных стихий и объектов (лес, водоемы, ветер и т.д.) и духи-покровители «одомашненного» пространства (изба, хлев, баня, двор). Представления о них у закамских удмуртов находят прямые аналогии в мифологии бесермян, марийцев, мордвы, коми, чуваш, славянских народов².

В удмуртской мифологии подобные существа обозначаются теонимами, образованными путем прибавления к названиям «покровительствуемых» ими объектов слов-определителей: мурт – человек, кузё – хозяин, пери – злой дух, например, нюлэсмурт – леший, букв. «лесной человек»; коркакузё – домовый, букв.: «хозяин дома»; миньчопери – банный, букв.: «злой дух бани». 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 обществе³. Под влиянием мусульман возникли теонимы на -пери.

Нюлэсмурт/Нюлэскузё/Нюлэспери – леший. У удмуртов, как народа, обитающего на территориях произрастания лесов, и в хозяйстве которых значительную роль играла охота, не могли не сложиться представления о духе-хозяине леса. У северных удмуртов он являлся одним из главных божеств пантеона, в честь которого устраивали всевозможные жертвоприношения⁴. По мнению Г.Е. Верещагина, «первый и самый главный бог в плеяде языческих богов у глазовских

¹ ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, д. Верхняя Барабановка. Галяутдинова М.Ш., 1932 г.р.

² Попова Е.В. Календарные обряды бесермян. Ижевск, 2004. С.149-159; Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998. С.46-49; Традиционная культура народа коми. Этнографические очерки. Сыктывкар, 1994. С.143-144; Салмин А. Система верований чувашей. Чебоксары, 2004. С.92; Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М.-Л., 1957. С.79-83; Куединские былички. Мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX – начале XX вв. Пермь, 2004. С.13-19.

³ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С.97.

⁴ Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции. Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001. С.237.

вотяков – бог лесов и ветра»¹. В представлении удмуртов Глазовского уезда Нюлэсмурт, или как они его называли Бацым Нюня ‘Старший Брат’, Нюлэс Нюня ‘Лесной Брат’, вырисовывается в виде человека огромного роста («голова его стоит на одной вышине с самыми высокими деревьями его леса»), живет он в лесу, где имеет свою жену и хозяйство².

Особо его почитали охотники, т.к. считалось, что звери в лесу находятся в его ведении, и при благорасположенности к людям он нагоняет в леса множество дичи. Но, если его прогневить, то он лишает охотника удачи, или «в наказание, уносит и водит по любимым им местам»³. Летом и зимой Нюлэсмурты играют свадьбы: завалы леса, после смерча считались дорогой, где прошел их свадебный поезд⁴. Его прогулкам всегда сопутствует сильный ветер⁵. Так же в его ведении находился скот, который северные удмурты выпускали на вольный выпас в лесу или же в огороженные поскотины, устроенные в лесу. Поэтому благополучие скота зависело от воли Нюлэсмурта⁶. Существовал запрет называть его по имени, поэтому использовали иносказательные обращения, например, Кыдёкысь ‘Дальний’, Педло палась ‘Из глубины [леса]’, Ачиз ‘Сам’ и т.д.⁷.

Нюлэсмурту полагалось приносить различные жертвы. Еженедельно устраивали сион поттон ‘вынос пищи’: у полевой изгороди ему оставляли блины, испеченные без соли. Глубокой осенью, после того, как загоняли скотину в стойла, устраивали пирдан сётон ‘принесение приданого’ в благодарность за благополучие домашних животных. В лесу приносили в жертву гуся или тетерева. Голову птицы, часть мяса от правого бока, горбушку хлеба, кашу, старую деревянную ложку складывали в жертвенную коробочку и оставляли под деревом⁸. Специальные жертвоприношения устраивали также охотники с целью обеспечения удачи на охоте⁹. Подобные представления о Нюлэсмурте и, отчасти жертвоприношения, посвященные ему сохраняются у северных удмуртов и в настоящее время¹⁰.

В среде южных удмуртов Нюлэсмурт не пользовался столь глубоким почитанием, характерным для северных удмуртов. Это объясняется как природно-географическими (редкость, а в некоторых местах полное отсутствие лесных массивов), так и хозяйственными (доминирующее положение в хозяйстве земле-

¹ Верещагин Г.Е. Старые обычаи и верования вотяков Глазовского уезда // Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т.3. Кн.1. Этнографические очерки. Ижевск, 1998. С.208.

² Первухин Н. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз I. Вятка, 1888. С.76.

³ Верещагин Г.Е. Указ. соч. С.208-209.

⁴ Первухин Н. Указ. соч. С.76.

⁵ Верещагин Г.Е. Указ. соч. С.209.

⁶ Там же. С.213.

⁷ Волкова Л.А. Земледельческая культура удмуртов (вторая половина XIX – начало XX века). Ижевск, 2003. С.288.

⁸ Верещагин Г.Е. Указ. соч. С.213, 215.

⁹ Шутова Н.И. Указ. соч. С.96.

¹⁰ Волкова Л.А. Указ. соч. С.287-288.

делия и животноводства, незначительная роль охоты и лесных промыслов) факторами.

У закамских удмуртов культ Нюлэсмурта также не получил значительного развития. Вероятно, в прошлом, когда охота и собирательство играли большую роль в их хозяйстве, он пользовался большим почитанием. Но на конец XIX – начало XX в. в связи с сокращением лесных массивов и уменьшением роли охоты и собирательства, образ Нюлэсмурта был вытеснен из сферы культовой практики.

В представлениях закамских удмуртов Нюлэсмурт – хозяин леса, обитающий в наиболее труднодоступных местах. Чтобы не разгневать его, в лесу необходимо вести себя тихо, запрещалось громко разговаривать и свистеть. В лес входили помолившись, иначе мог показаться Нюлэсмурт и схватить: «Нюлэслэн кузеез уань шуыса верало. “Кузеез потоз, нюлэскы куриськыса пыре” шуозы вал. Нюлэскузё, пе, кутоз шуо вал»¹ – «У леса хозяин есть говорили. «В лес заходите, помолвившись, иначе хозяин выйдет» – говорили. Говорили, что Леший схватит». Если человек заблудился в лесу, то считали, что это проделка Нюлэскузё. В этом случае необходимо было переменить обувь с одной ноги на другую, повернуть шапку, вывернуть одежду. Только после этого можно найти дорогу домой. Бавлинские удмурты называли Лешего Сүрткузё – Хозяин Сүрт’а (лес, роща). По их мнению, он пугает в лесу, издает крики. Многие информаторы не могут ответить на вопросы о сущности Нюлэсмурта. Некоторые отвечают, т.к. нет лесов, то нет и Нюлэсмурта.

По сведениям Ю. Вихманна, удмурты д. Большой Качак Бирского уезда, если считали, что схватили болезнь в лесу, то жертвовали для Нюлэсмурта/Нюлэспери мясо. Жертвенное подношение оставляли в дупле дерева, в кустарнике или же в другом укромном месте в лесу². У. Хольмберг сообщает, что жители д. Старая Кирга Осинского уезда представляли себе Нюлэсмурта в виде Палэсмурта, т.е. половинчатого человека, т.к. у него есть только одна половина тела: один глаз, одна нога, одна рука. Также он отмечает, что рассказы о хозяине леса редки, т.к. мало самих лесов³.

Вумурт/Вукузё/Вупери – водяной, один из значительных персонажей низшей мифологии удмуртов. Вумурт – «бог озер, рек, прудов [...]; он злой; топит купающихся в воде, прорывает мельницы, особенно когда бывает у водяных свадьба»⁴. В представлениях удмуртов это человекообразное существо с большими глазами и длинными черными волосами. Он живет на дне больших рек и

¹ ПМА, 2006. Балтачевский район Башкортостана, с. Шавьяды. Саяпов Ф.Н., 1926 г.р.

² Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien (Ufan kuv.) tavoista, uskonn. menoista y.m. // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto. Kotelo 727. Wichmann Y. Udmurttilaisaineistoa. S.29.

³ Uno Harvan matkamuistiinpanoja // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. S.50.

⁴ Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т.1. Вотяки Сосновского края. Ижевск, 1995. С.46.

озер, где у него имеется дом и семья. Он очень богат, у него много сокровищ и большие табуны скота. Жена или дочь Вумурта в сумерки иногда выходит на берег и расчесывает свои длинные волосы. Весной и осенью водяные празднуют свои свадьбы, при этом происходят наводнения и прорываются плотины¹. По представлениям северных удмуртов, перед Рождеством они выходят на землю и поселяются в банях. После Крещения они снова уходят под воду².

Вумурт обычно рисуется злым духом: он прорывает плотины, топит людей. Но к некоторым людям он проявляет свою благосклонность, например, к любимому мельнику приводит помощников, любимому рыбаку загоняет в сети рыбу и т.д.³.

В представлениях закамских удмуртов Вумурт также наделен подобными чертами. Вумурт – дух-хозяин озера или реки, живущий в глубоких участках. Там у него имеется семья и хозяйство. Он богат, у него много сокровищ и лошадей. Иногда он или его жена сидят на берегу и расчесывают свои длинные волосы.

Он представляется злым существом, топящим людей: «муртэ вуэ кыске». Особенно опасно было ходить к реке в полдень, в это время он особенно активизируется: «Лымшор уакыт ву дуре мыныны уг жара. Ёырзэ сынаса, пе, кылле со уакыт Вукузё»⁴ – «В полдень нельзя ходить к реке. В это время водяной расчесывает волосы». Строго запрещалось в это время купаться, иначе водяной “схватит” и утащит под воду.

Перед купанием, чтобы обезопасить себя, в качестве жертвы для Вумурта бросали травинку, стружку, веточку или другой не тонущий предмет и говорили при этом «Монэ ен куты, тае куты» – «Меня не хватай, это хватай». Так же поступали, когда пили, нагнувшись, воду из реки или озера.

Считалось опасным спать на берегу реки, спящих он мог легко утащить к себе: «Двое мужчин находились на берегу реки, очищали лыко. Ночь проводили тут же. В сумерки вода начала бурлить и на берег вышел Вумурт. Он был голым, длинные мокрые волосы свисали на спину. Он схватил их за грудь и сказал, чтобы они пошли с ним под воду. Мужчины испугались и выговорили “Остэ Инмар”. Тогда Вумурт прыгнул в воду, так что вода брызнула»⁵.

Особо опасными местами считались мельничные пруды. Когда Вумурт хотел кого-нибудь утащить в воду, то пруд как бы гудел: «Вуко дурын мурт вуэ усёно ке, уылдаса, пе, кылле. Мурт ке кулэ, шыпыт, пе, кариське»⁶ – «Если должен утонуть человек, то мельничный пруд гудит. Когда утонет человек, то ста-

¹ Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. С.126-127.

² Первухин Н. Указ. соч. С.75.

³ Там же.

⁴ ПМА, 1997. Балтачевский район Башкортостана, с. Шавьяды. Саяпов Ф.Н., 1926 г.р.

⁵ Uno Narvan matkamuiistiinpanoja. S.48.

⁶ ПМА, 2003. Татышлинский район Башкортостана, д. Бальзюга. Садриев Н.С., 1930 г.р.

новится тихо». Когда тонул человек, то говорили, что «Вукузё кутэм, дыр» – «Наверно, Вукузё схватил».

Представление о водяном как злом духе отразилось в его наименовании как Вупери – букв.: ‘злой дух воды’. В сказках закамских удмуртов он фигурирует именно под этим именем. В них он хватает нагнувшихся к проруби людей за бороды и просит выкуп, обычно детей пленников¹. Как правило, людям, проявляя хитрость, удается обмануть его. В некоторых сказках Вукузё одаривает людей сокровищами или прекрасными лошадьми. Так в одной из них описывается, как водяной вытащил оброненный человеком в воду железный топор и отдал ему еще золотой и серебряный топоры². В другой – Вукузё дарит человеку прекрасного коня, но взамен просит пленную красавицу татарку. Но человек, получив коня, не отдает ему пленницу, в результате чего водяной топит человека вместе с конем и пленницей³.

Общеизвестна мифологическая связь образа коня с водной стихией. У многих финно-угорских и тюркских народов существуют представления, что в воде обитают прекрасные кони и иногда они выходят на сушу. Некоторым удается их приручить, поэтому они имеют хорошую породу лошадей. Так, по представлениям башкир, лучшие породы скакунов имеют водное происхождение. В Бурзянском районе Башкортостана имеется озеро Йылкы ськкан күл – “Озеро, откуда вышли кони”. Считается, что потомство вышедших оттуда коней до сих пор обитает в табунах бурзянских башкир. Обычно они имеют «мышиную» масть, “серые в яблоко”. С выходом коней связывались также озера Аслыкуль в Давлекановском и Акзират в Чишминском районах Башкортостана⁴.

В верованиях закамских удмуртов, как уже было указано, также проявляется связь лошадей с водной стихией. В д. Касиярово Бураевского района рассказывали, что вечером из р. Быстрый Танып выходила белая лошадь и паслась в окрестных лугах. В сказках также отражены сюжеты о выходе коней из воды, но обычно в ироничной форме, когда герой обманывает своих врагов, в результате чего те тонут в воде, надеясь поймать там лошадей: «Мыныса, пе, вуиллям но, таёс зэр бадзын люкмес, пе, усьгиллям, штобы бадзын вальёс тэрымон. Собере сьолмоезгес тэтчем люкмесэ – бырлы-саврасая, бырлы-бырлы, пе, шуыса зё улэ пырыса, пе, кошкем. Ойдо бырлы ке но зяралоз, пе, шуэ люкмес дуре кылемез. Собере возьмам-возьмам но, пе, эй, пе, шуэ та, “тазбы улыса уг зара”. Вэть со огназ кутыны уг бугаты, дыр, пе, шуэм но, тэтчем, пе, люкмесэ. Соиз но бырлы-бырлы, пе, шуыса зё улэ вияса, пе, кошкем»⁵ – «Дошли они и прорубили большую прорубь, чтобы смогли влезть крупные лошади. Потом более смелый

¹ См.: Смирнов И.Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Т.VIII. Вып.2. Казань, 1890. Прил., С.3; Ватка но Калмез. Удмурт калык легендаос но преданиос. Ижевск, 1971. 46 б.

² Ватка но Калмез... 44 б.

³ Kel'makov V., Saarinen S. Udmurtin murteet. Tutku – Iževsk, 1994. S. 326.

⁴ Сулейманова М.Н. Доисламские верования и обряды башкир. Уфа, 2005. С.19,36.

⁵ Смирнов И.Н. Указ. соч. Прил., С.28.

прыгнул в прорубь, и ушел под лед, говоря “бырлы-саврасая, бырлы-бырлы”. “Ай да ладно, хоть и саврасая, сгодится” – сказал оставшийся у проруби. Потом ждал-ждал и сказал: “Ай, так не годится. Там ведь он один, наверное не может поймать лошадей” и прыгнул в прорубь. Этот тоже, издавая звуки “бырлы-бырлы”, ушел под лед»; «“Асьтэос монэ вуэ куштйды вал, мон вуись поттй кылозэ, бырлызэ сайласа” шуэм висьтэм. Агайёсыз вераллям: “Ойдо милемыз но вуэ кушты” шуыса вераллям. Висьтэм “ойдолэ” шуэм но агайёссэ ву дуре нуыса кошкем. Собере оgez тэтчем но вуэ бульырдаcа потэм. Висьтэм вера мукет агаезлы: “Тини соид кылозэ, бырлызэ сайланы кыршиз но шуэм, – мын тон но замангес пыры!” шуэм¹ – «“Вы же сами меня в воду бросили, я оттуда вывел каурых и саврасых [лошадей]” – сказал глупый. Братья сказали: “Брось нас тоже в воду”. Глупый ответил “давайте” и повел их к воде. Потом один прыгнул и вода взбурлилась. Глупый сказал другому брату: “Вот этот уже начал выбирать каурых и саврасых, ты тоже побыстрее прыгай”.

В других случаях герой на самом деле выводит из воды лошадей; например, в одной из сказок человек, при помощи волшебного помощника, выводит из воды сорок кобылиц и женится на прекрасной водяной красавице².

Еще один образ, связанный в мифологии многих народов с водной стихией, находит прямые аналогии у удмуртов. Это образ водяного быка. По мнению В.Е. Владыкина, антропоморфному образу водяного у удмуртов должен был предшествовать зооморфный. Видимо, в таком качестве выступал образ водяного быка, свидетельства о чем сохранились в удмуртском фольклоре³. В предании “Ты келян” (Проводы озера), записанном в Граховском районе Удмуртии, сообщается о хозяине озера в образе быка: «Кошкемез чик уг поты вылэм. Шуш куара поттыса кесяськем. Кошкुकыз ни, ош кадь луыса, туж бурсыса кошкем» – «Очень не хотелось ему уходить. Страшным голосом кричало. Когда уходило уж [совсем], в быка превратившись, с ревом ушло»⁴.

Подобные же представления сохранились у закамских удмуртов: «Орьялэсь ёрзэ воштйллям. Куинь нынал ош бёксэм. Орьялэн кузёез вылэм со»⁵ – «Поменили русло реки Орья. Три дня там бык ревел. Это был хозяи Орьи». Пермские удмурты духа-хозяина р. Буй также представляли в образе огромного быка⁶. В д. Каймашабаш Бирского уезда считали, что маленький ручей, протекающий по деревне, через каждые четыре года требует себе в жертву человека. Если никто

¹ Volksbrauche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkacsı. Herausgegeben von D.R. Fuch. Helsinki, 1952. S. 231-232.

² НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп.2-Н. Д.223. Т.1. Л.136.

³ Владыкин В.Е. Указ. соч. С.78-79.

⁴ Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор. Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998. С.193.

⁵ ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, д. Можга. Галяхметов Г.Г., 1929 г.р.

⁶ Черных А.В. Буйские удмурты. Этнографический очерк. Пермь, 1995. С.41.

за это время не утонет, тогда слышно как от речки доносятся звуки, как будто ревет бык¹.

Страх перед стихией воды и некоторая зависимость хозяйственной деятельности от источников воды породили у закамских удмуртов почтительное отношение к Вумурту. По сведениям П.С. Палласа, в XVIII в. у них даже существовало божество воды, которое они называли Ву-Нимар (Ву-Инмар)². Особым почитанием пользовался Вумурт у удмуртов, проживающих в деревнях, расположенных на берегах крупных рек Быстрый Танып и Буй. Удмурты Осинского уезда после посевов яровых при впадении речки Барабан в реку Буй проводили жертвоприношение Буэ шур или Буэ дюк. В жертву приносили жеребенка, шкуру и кости которого бросали в воду. В молитвах просили Инмара об избавлении от холодов, чтобы «реки не напустили туманов, чтобы разливами не затопило скот, чтобы ловилась рыба» и т.д.³. По сведениям У. Хольмберга, при этом молении в воду бросали кости жертвенного животного, шкуру, кусочки от различных частей туши и липовую узду, специально изготовленную для данного случая. В реку же сливали и кровь животного, которая стекала в воду по выкопанному в земле желобку. Жертвенные животные каждый год бывали разными, если, например, в этом году жертвовали каурого жеребенка, то на следующий год – черного быка. Если не совершить это жертвоприношение, то разлив реки причинит вред полям, обвалятся берега, выпадет град и т.д.⁴. В д. Кызыльяр Татышлинского района такое же жертвоприношение посвящали реке Быстрый Танып – Танып дурын курисъкон ‘Моление у Таныпа’⁵. При обрядах вызова дождя вуэ куясъкон/саптасъкон в реку кидали черную овцу или барана⁶. Таким образом, вышеприведенные материалы свидетельствуют о почитании удмуртами духов-хозяев отдельных крупных рек. Вообще к рекам у закамских удмуртов было уважительное отношение. Свои поселения они ставили около рек и речек, которые являлись источниками воды, водопоями для скота. Перегородив их, ставили водяные мельницы, в них ловили рыбу и т.д. В случае если речка, на которой расположена деревня, пересыхала, то поселение переносили на другое место, на берег другой речки. Так поступили, например, жители Сухой Старой Кирги: когда пересохла речка, то ее жители перебрались на другие места и основали две новые деревни Кирга и Новая Кирга⁷. Но и в случае, если речка показывала свой буйный нрав, в ней тонули люди, то деревню также переносили на другое место. Так, например, по преданиям первопоселенцы д. Малый Качак Калтасинского

¹ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.147.

² Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Т.3. Ч.2. СПб., 1788. С.35.

³ Тезяков Н. Праздники и жертвоприношения у вотяков-язычников (из записной книжки земского врача) // Новое слово. 1896, №4. С.5.

⁴ Емельянов А.И. Указ. соч. С.138.

⁵ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С.39.

⁶ Там же. С.48.

⁷ ПМА, 1998. Куединский район Пермского края, д. Кирга. Фазиуллин Н.И., 1918 г.р.

района поселились у реки Герей. После того как в ней утонули жители деревни, решили перенести ее на новое место к озеру Чиндэр¹.

По нашему мнению представления закамских удмуртов о духе-хозяине воды отражают разные стадии развития этого образа. Видимо наиболее древними являются представления о духе воды в зооморфном образе быка. Не уступают в древности и представления о хозяевах рек, которым необходимо приносить жертвы. Возможно, здесь мы имеем дело с представлением о реках, как о живых существах. Более поздними являются верования, отраженные в быличках и сказках, в которых духи водной стихии выступают в антропоморфном облике. Подобные же образы широко распространены в мифологических представлениях соседних с закамскими удмуртами народов.

Так, по верованиям мордвы, Ведь ава (букв.: 'водяная мать') представала перед людьми в виде женщины с длинными волосами, сидящей на берегу и расчесывающей их². Если женщина распускала волосы, то про нее говорили «как Ведь ава»³. Она показывается не к добру, после ее появления кто-нибудь тонет в воде: «Один человек увидел Ведь аву. Пруд был в деревне. Когда человек нужен ей, она выходит. Через несколько дней в пруду утонул человек»⁴. У мокши зафиксировано представление о Ведь ати 'водяном дедушке', который представлялся в виде мужчины с серебряной бородой, с длинными волосами, сидящим на берегу⁵.

Представления о водяных Вут ия с длинными волосами были широко распространены также среди восточных марийцев⁶. Марийские рыбаки, поймав весной первую рыбу, съедали ее, но кости не ломали и бросали их в реку со словами: «вут ия, на рыбу, я съел только мясо, дай еще больше свежих»⁷.

Русское население верило в существование русалок с длинными волосами, которые также сидят на берегу и расчесывают их⁸. Вообще распущенные волосы, какими характеризовались русалки и водяные духи других народов, – «признак потустороннего мира, обычай запрещал женщинам появляться на людях с

¹ ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, д. Малый Качак. Ильбаева Ф.И., 1914 г.р.; Юлкубаев Д.С., 1928 г.р.

² ПМА, 2003. Бакалинский район Башкортостана, д. Старый Илик. Дырнаува В.Н., 1928 г.р.

³ ПМА, 2003. Бижбулякский район Башкортостана, с. Каменка. Трякина А.Н., 1920 г.р.

⁴ ПМА, 2003. Стерлитамакский район Башкортостана, с. Кармаскалы. Сараева А.Н., 1933 г.р.

⁵ ПМА, 2003. Федоровский район Башкортостана, д. Булякай. Кириллова П.А., 1919 г.р.

⁶ ПМА, 2003. Дюртюлинский район Башкортостана, с. Маядык. Янситов Е.Я., 1910 г.р.

⁷ Jarmitov T. Marilaisaineistoa. Käsikirjoitus ja suomennos // Suomalais-Ugrilainen Seuran tutkimusarkisto: kotelo 197. S.257.

⁸ ПМА, 2005. Бурзянский район Башкортостана, с. Иргизлы. Соколова К.Г., 1937 г.р.

неприбранными волосами»¹. У башкир также существовали поверия о водяных в виде женщин с длинными волосами (Һыу әйеһе)².

Представления о Вумуртах/Вукузё как о злобных духах-хозяевах водной стихии до сих пор широко бытуют среди закамских удмуртов. Ими пугают детей, чтобы те не ходили без присмотра к рекам и озерам.

К Вумурту/Вукузё по своей сути близки Ошмескузё 'Хозяин родника' и Гыдземкузё 'Хозяин колодца'. Ошмескузё наказывает тех кто осквернил или похулил родниковую воду. В подобном случае он покрывает тело виновника кожными болезнями: «Ошмесись вуэз курлад ке, ҙара потэ. Ву, пе, кутйз, шуо. Ошмеслэн кузёез уань»³ – «Если похулишь воду из родника, то на коже появляются язвы. Говорят, что схватила вода. У родника есть хозяин». В таких случаях приносили жертву: в воду рассыпали крупу и просили, чтобы «отпустила». В д. Большой Качак Бирского уезда считали, что если «схватит» родник Вараш пар ошмес, то надо принести в жертву курицу. Мясо съедали сами, а кости бросали в ключ⁴. С целью предупреждения подобных случаев не рекомендовалось хвалить или, наоборот, неодобрительно отзываться о качестве воды из родника и оставлять небольшое жертвенное подношение (монетку, обрывок нитки, листочек, травинку), когда пили или брали воду из родника.

У каждого колодца, по представлениям закамских удмуртов, также есть свой дух – Гыдземкузё. Он может напугать человека, затянуть его в колодец, увести воду из колодца. Он представлялся то в виде лягушки, то в виде лохматого страшного существа⁵.

Тёлпери – злой дух ветра (букв.: тёл – ветер, пери – злой дух). По словам И.Н. Смирнова закамские удмурты считают, что «Тыл-пэри [тёлпери – Р.С.] или Дау-пэри имеют человекообразную природу: они живут под землей в роскошных домах и похищают себе в жены земных женщин. Они отличаются громадной силой, но человек может, напившись особого питья бороться с Тыл-пэри и даже побеждать их. О приближении Тыл-пэри свидетельствуют черные тучи»⁶. По словам современных информаторов тёлпери – это, прежде всего, сильный ветер, смерч, и в то же время Тёлпери – дух ветра, его олицетворение. Как отмечает А.И. Емельянов, «в ветряных смерчах двигается бес (тёл пери, тёл мурт)»⁷. Таким образом, можно предположить, что по верованиям закамских удмуртов, смерчи вызваны движением Тёлпери, его полетом. В одной из сказок он характеризуется как «дас кык бурдо Тёлпери» – «двенадцетикрылый Тёлпери»: «Дас

¹ Куединские былички. Мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX – XX вв. Пермь, 2004. С.20.

² Сулейманова М.Н., Указ. соч. С.45.

³ ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, д. Будья Варяш. Суфиярова М.Х., 1916 г.р.

⁴ Wichmann Y. Kielennäytteitä Ufan alueelta // Suomalais-Ugrilainen Seuran tutkimusarkisto: kotelo 726. Wichmann Y. Udmurttilaisaineistoa. S.11.

⁵ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu, 2003. С.169-171.

⁶ Смирнов И.Н. Указ. соч. С.202.

⁷ Емельянов А.И. Указ. соч. С.140.

кык бурдо төлпериез өтем. Төлпери капкаез резь-куаж тйяса пырем но кыксэ ик вож нуныосты вылаз пуктыса нуэм. Куинь уй но куинь нунал лобе ини со»¹ – «Позвал двенадцетикрылого Төлпери. Он с треском разбил ворота и, войдя, унес на себе обоих младенцев. Вот уже три дня и три ночи он летит».

Таким образом, они способны с большой скоростью перемещаться в пространстве, создавая сильный ветер, смерч. Төлпери (смерч) способен подхватить человека и унести с собой (что вполне реально). В одной из сказок закамских удмуртов таким способом он похищает девушек, которые становятся его женами: «У одного царя были три дочери. Пошли они раз погулять на поляну. Вдруг налетела сильная туча и старшая дочь пропала. Пришли две девушки домой и говорят отцу: нашу старшую сестру утащил Тыл-пэри. На другой день сестры опять пошли на ту же поляну; опять налетел вихрь и тыл-пэри похитил среднюю купеческую дочь. Младшая пришла одна к отцу и сказала ему, что сестру унесло вихрем. Проходит несколько времени, младшая дочь купца идет одна искать сестер, но тыл-пэри уносит и ее»².

«Столкновение» со смерчем могло привести к болезни «пери шуккем» («пери стукнул»), т.е. к параличу³. Поэтому встречу со смерчем (төлпери) старались всячески избежать. Но, если такая встреча была неизбежной, необходимо было бросить в воронку ветра нож или какой-нибудь другой острый железный предмет. Считали, что Төлпери испугается острых предметов и не причинит человеку вреда. При надвигающемся вихре следовало обратиться к нему со словами «Тйре-пуртэ киям, салябае уртсам» – «Топор и нож в руке, сабля на боку»⁴. Предзнаменованием несчастий и болезней считали, если ветер сносил и ронял на землю шапку⁵. Кроме того, считали, что по ветру распространяются некоторые болезни и колдовские чары. Поэтому при надвигающемся сильном ветре старались зайти в дом и закрыть двери, окна, дымоход.

Если все же человек «столкнется» с Төлпери (Төлпери кадылйз ке), то необходимо принести жертву или выполнить ряд магических действий: «Педло потыса төлпери кадылйз ке, сизьым нынал чоже кадылэм интияз сылал төллы кисьтыны кулэ. Со бере веськалод»⁶ – «Если, выйдя на улицу, столкнешься с төлпери, то надо в течение семи дней на месте столкновения кидать соль на ветер. Тогда выздоровеешь». В д. Каймашабаш считали, что, если шумит в ушах, в голове, то происходит это от того, что человек столкнулся с Төлпери (Төлпери шоры учырам). В этом случае надо принести в жертву утку⁷.

¹ Ватка но Калмез... 47 б.

² Смирнов И.Н. Указ. соч. Прил. С.29.

³ Емельянов А.И. Указ. соч. С.140.

⁴ Попова Е.В., Черных А.В. Представления о природных явлениях в мировоззрении куединских удмуртов // Этнос. Культура. Человек. Материалы международной научной конференции. Ижевск, 2003. С.286.

⁵ Там же.

⁶ Wichmann Y. Kielennäytteitä Ufan alueelta. S.11.

⁷ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.129.

Ветер играл важную роль в жизни земледельца¹. Сильный ветер с осадками мог навредить посевам, сгубить выращенный урожай, принести ущерб постройкам и т.д. Поэтому с целью умилоствления Тёлпери закамские удмурты проводили в честь него жертвоприношения. В д. Кипчак Куединского района после посевной на берегу р. Буй жрецы жертвовали для Тёлпери утку². В д. Гожан того же района, «когда бывали сильные ветры (тёлпери) в жертву приносили чужуны [каурого жеребенка – Р.С.]. Резали на хлебном поле»³. Жертвоприношения уток с целью умилоствления Тёлпери проводили также в с. Большой Гондырь Куединского района, в дд. Тынбахтино Калтасинского и Уразгильды Татышлинского районов⁴. В д. Большой Качак Калтасинского района для Тёлпери на хлебном поле жертвовали овцу⁵.

Типологически близок к Тёлпери чувашский Савра сил – дух вихря. Как и у удмуртов, у чувашей – это вихрь и одновременно находящийся внутри вихря дух: «Если в поле разыграется савра сил (вихрь), то внутри обязательно находится савра сил (дух)»⁶. Кстати, удмурты иногда тоже называли Тёлпери Силь/Зильпэри (от башк. ‘ветер’). Этим словом обозначали как самого духа, так и смерч, сильный ветер⁷. Подобный персонаж имелся также в башкирской мифологии – ел эйэне. Местом его обитания являлись горные вершины и пещеры, передвигался он внутри пыльного вихря⁸. Существовали также поверья о царе ветров дейеу-пэрей – всеокрушающем вихре⁹. По сведениям И.Н. Смирнова, закамским удмуртам был известен мифологический персонаж Дау-пери¹⁰. Вероятно, здесь имеется ввиду Даулпери, т.е. злой дух ураганных ветров.

Коркамурт/Коркакузё – дух-покровитель жилища/избы. Последний термин при наименовании данного духа употребляется чаще, чем первый. 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 шерстью¹¹. Также он представал в образе домохозяина, так что его невоз-

¹ Волкова Л.А. Ветер как мифологический персонаж в мировоззрении удмуртов // Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития. Материалы международной научной конференции. Ч. 2. Глазов, 1997. С.56-57.

² Миннихметова Т.Г. Календарные обряды... С.47.

³ Егоров Е.К. Дневник этнографической экспедиции института в Кировскую и Пермскую области. 1971 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп.2-Н. Д.437. Л.121.

⁴ Там же. Л.75; Миннихметова Т.Г. Календарные обряды... С.47; ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, д. Тынбахтино. Уразметова З.У., 1922 г.р.

⁵ Uno Narvan matkamustiinpanoja. S.13.

⁶ Салмин А. Система верований чувашей. Чебоксары, 2004. С.110.

⁷ Wotjakischer Wortschatz. Aufgezeichnet von Yrjö Wichmann. Helsinki, 1987. S.189, 235.

⁸ Сулейманова М.Н. Указ. соч. С.59.

⁹ Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.- Л., 1955. С.315.

¹⁰ Смирнов И.Н. Указ. соч. С.202.

¹¹ Первухин Н.Г. Указ. соч. С.90.

можно было отличить от самого хозяина дома¹. В представлениях закамских удмуртов домовой – Коркакузё – мог принимать образ человека: он представал в облике старика в белой одежде: «Пинал дырля шыдыны потыкы ог эшез возьмало вал солэн дораз. Покчи зусын пуко вал. Сэндраись тōдь тышо тōдь дэремен пересь уаськиз кадь потиз мыным. Собере ышиз. Со Коркакузё луэм, дыр»² – «В молодости перед вечерним гулянием один раз ждала подругу у нее дома. Сидела на маленькой лавке. Мне показалось, что с полатей спустился белобородый старик в белой рубашке. Потом исчез. Это, наверное, был домовой». Причем Коркакузё различались по полу, т.е. могли быть домовые-мужчины и домовые-женщины. Если Коркакузё мужского пола, то дома иногда слышны звуки топора или плетения лаптей; если же домовой женского пола – то слышны звуки веретена при прядении: «Куддыръя коркан воргоронлэн кораськем куараез кылйське, нылкышно ке – черсэм куараез кылйське»³ – «Иногда дома слышат, как мужчина работает топором, если женщина – слышны звуки прядения»; «Коркакузё пиосмурт ке, кут кутам куара кылйське, нылкышно ке – черсэм куара»⁴ – «Если домовой мужчина, то слышно как плетет лапти, если женщина – то, как прядет». 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 Коркакузё женщину, значило меньшую удачу: «Воргорон ке Коркакузё, улон умой луэ. Нылкышно ке – туж ик эйбэт өвөл»⁵ – «Если домовой мужчина, жизнь будет хорошей. Если женщина – не так уж и хорошей»; «Нылкышно ке – алама, пиосмурт ке – улон айбат»⁶ – «Если женщина – плохо, если мужчина – жизнь будет хорошей».

У соседних с закамскими удмуртами финно-угорских народов также были распространены взгляды о половой дифференциации домовых. У мордвы домовой описывается как женщина Юрт ава (эрзя), Куд ава (мокша). Она также занимается в доме женскими делами, например, прядет⁷. Восточные марийцы считают, что в доме живут домовой Пёрт оза и его жена Пёрт кува. У них есть дети⁸.

¹ Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890, № 4. С.67.

² ПМА, 2005. Кушнаренковский район Башкортостана, д. Канлы. Шайдуллина З.Ш., 1922 г.р.

³ ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, д. Верхняя Барабановка. Галяутдинова М.Ш., 1932 г.р.

⁴ ПМА, 2006. Калтасинский район Башкортостана, д. Большетуганеево. Минляхметов Я.З., 1927 г.р.

⁵ ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, д. Верхняя Барабановка. Галяутдинова М.Ш., 1932 г.р.

⁶ ПМА, 2003. Ермакеевский район Башкортостана, с. Купченеево. Андреева Г.М., 1928 г.р.

⁷ ПМА, 2003. Федоровский район Башкортостана, с. Кузьминовка. Мишина М.А., 1926 г.р.

⁸ ПМА, 2003. Дюртюлинский район Башкортостана, с. Маядык. Янситов Е.Я., 1910 г.р.

Коркакузё, 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. 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. Представления о змеях, живущих в доме характерны также для чувашей, марийцев, татар, русских, белорусов и т.д.¹ Башкиры также считали, что домовый иногда поселяется в доме в виде ужа. Это воспринималось в качестве благоприятного знака².

По мнению удмуртов, Коркакузё «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 несчастия»³. Как видно, он выступает в качестве доброго духа-охранителя. Но с другой стороны, этот же Коркакузё 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 недолгобливает своего домохозяина: «Кузёэ о́з ке з́араты, Коркакузё адзиське, пе. З́оннылы уг, пе, адзиськы со»⁴ – «Если домовый не любит хозяина, то показывается. Говорят, что к хорошему он не показывается». Коркакузё мог в этом случае покинуть дом, а это наводило 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: «Коркан чаштыны уг лэзё вал, Коркакузёез кышкатиськоды шуыса»⁵ – «В доме не позволяли шуметь, говоря, что напугаем домового». Почтительное отношение к нему наблюдается и в обрядах "переманивания" домового в новый дом. При переходе в новый дом звали с собой домового, говоря: «Ойдо, ен кылы, мын ми сьоры»⁶ – «Айда, не оставайся, иди за нами». При этом брали со старого места землю и переносили на новое. Этого никто из посторонних не должен был видеть. В некоторых местах, например, в с. Большой Качак Калта-

¹ Салмин А. Семантика дома у чувашей. Чебоксары, 1998. С.8-9; Калиев Ю.А. О некоторых особенностях культа змеи в верованиях марийцев // Полевые материалы Марийской этнографической экспедиции 80-х годов. Йошкар-Ола, 1993. С.114-118; Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты. Пермь, 2004. С.340; Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов. XIX – начало XX в. М.- Л., 1957. С.52.

² Сулейманова М.Н. Указ. соч. С.122.

³ Яковлев К. Верования и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915, № 6-7. С.260.

⁴ ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, д. Будья Варяш. Суфиярова М.Х., 1916 г.р.

⁵ ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, д. Конигово. Зидияров Т.З., 1929 г.р.

⁶ ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, д. Будья Варяш. Гилезетдинова З.Н., 1924 г.р.

синского района, домового "переманивали" еще до строительства нового дома, при этом говорили: «Коркакузё, тани, сьорись ен кылыы. Тани, корка инты басьтйськом»¹ – «Коркакузё, 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 народов². Так, например, эрзя в Башкортостане зовут Юрт аву при переходе в новый дом, при этом говорят: «Юрт ава, если старая, то оставайся, посылай своих детей. Если можешь идти, иди за нами. Если не можешь, садись с нами»³. Мокша звали Куд аву уже перед началом строительства, когда выбрали новое место для дома⁴. Русские на Южном Урале при переезде также 'переманивали' на новое место домового, говоря «Домовой айда со мной, я дорогой, а ты стороной»⁵. Так же и башкиры при переезде в новый дом звали с собой Йорт эйэ, обращаясь к нему с такими словами: «Без яңы өйгә сығабыз, беззең белән бергә сык, якшылыктарзы алып кер, насарлыкты калдыр»⁶ – «Мы переезжаем в новый дом, переезжай вместе с нами, хорошее возьми, плохое оставь».

Закамские удмурты считали, что если не позвать с собой Коркакузё, он будет «плакать» на старом месте, а у жильцов в новом доме жизнь не наладится. В д. Кургак Калтасинского района зафиксировано интересное представление, что в каждом нововыстроенном доме поселяется свой новый домовый и, поэтому, нет необходимости звать с собой старого домового. При сломе старого дома, стремились оставить неразобраным нижний венец, чтобы он служил жилищем для старого Коркакузё⁷.

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

¹ ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, с. Большой Качак. Уракбаева Г.У., 1931 г.р.

² 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.134; Бабенко В.Я. Украинцы Башкирской ССР: Поведение малой этнической группы в полиэтничной среде. Уфа, 1992. С.138; Мордва Заволжья. Саранск, 1994. С.52.

³ ПМА, 2003. Еремеевский район Башкортостана, п. Пионерский. Митряшкина В.И., 1937 г.р.

⁴ ПМА, 2003. Федоровский район Башкортостана, с. Кузьминовка. Мишина М.А., 1926 г.р.

⁵ ПМА, 2005. Бурзянский район Башкортостана, с. Иргизлы. Соколова К.Г., 1937 г.р.

⁶ ПМА, 2005. Бурзянский район Башкортостана, д. Максютново. Мустафина Р.М., 1936 г.р.

⁷ ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, д. Кургак. Ахметдинова Г.А., 1924 г.р.

и обитал в подполе. Тут интересно отметить, что у северных удмуртов существовал аналогичный тип существа, который также обитал в подполе – Гондыр ‘Медведь’¹. Гулбеч така иногда бодал стены в подполе, издавая грохот и пугая обитателей дома: «Гулбеч така борддорисен борддоре лекаса ветлэ вал. “Та сиён курэ индэ” – шуо вал»² – «Гулбеч така ходил, бодая, стены. Говорили, что «Вот он просит еды»; «Азьло дыръя така луыса, пе, потэ вал. Нылпиез, пе, кышкаты вал Коркакузё»³ – «Раньше, говорят, выходил в виде барана. Детей, говорят, пугал Коркакузё». Он был более злым и опасным существом, чем Коркакузё. Считалось, что Гулбеч така может насылать на домочадцев различные болезни. В таких случаях в подполе ему приносили в жертву черного барана. Но, в основном, такую жертву, которая так и называлась "гулбеч така", приносили по переходе в новый дом. Жертвенное животное закалывали прямо в подполе, кровь выливали в специально выкопанную лунку. Затем, сварив мясо, молились там же в подполе. Кости, внутренности, а иногда и несваренную голову и ноги барана закапывали под передним углом в подполе⁴. Зафиксирована также бескровная жертва для Гулбеч така. В д. Кургак каждый год в одном из углов подпола оставляли ему крупу и муку, завернутые в белую холстину⁵. 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: «Съёд така луыны кулэ, Му-Кылчинлы лэзиськод ведь индэ сое. Музьем вылын ведь индэ корка»⁶ – «Баран должен быть черным, ведь ее отправляешь для Му-Кылчина. Ведь дом стоит на земле». В дальнейшем, сама жертва – черный баран, закалываемый в подполе, был переосмыслен и получил черты реального существа – духа, обитающего в подполе⁷.

Подобные жертвоприношения в подполе дома устраивали также и другие группы удмуртов (жертвовали черного барана или быка)⁸ и бесермяне (жертво-

¹ Первухин Н.Г. Указ. соч. С.91. Волкова Л.А. Земледельческая культура ... С.295.

² ПМА, 2005. Янаульский район Башкортостана, с. Шудек. Степанов Р.С., 1926 г.р.

³ ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нуриева З.М., 1905 г.р.

⁴ Садиков Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа, 2001. С.105-107.

⁵ ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, д. Кургак. Ахметдинова Г.А., 1924 г.р.

⁶ ПМА, 2003. Татышлинский район Башкортостана, д. Бальзюга. Садриев Н.С., 1930 г.р.

⁷ Садиков Р.Р. Строительная жертва «гулбеч така» у закамских удмуртов // Финно-угроведение. 1999, № 2-3. С.136-138.

⁸ Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т.1. Вотяки Сосновского края. Ижевск, 1995. С.70; Емельянов А.И. Указ. соч. С.116.

вали гуся)¹, но представления о существовании подобном Гулбеч така у них не сложились. У северных удмуртов бытовал образ Губечмурта, который по их представлениям обитал в подполе дома и имел такие же функции как Коркамурт².

Для анализа сущности Коркакузё представляются интересными высказывания информаторов, что «если при переходе в новый дом умрет какая-нибудь скотина, то говорят, что взял дом» – «Корказы пырем бере нырись пудо ке кулйз, корка басътэм шуо»³. Возможно их можно считать отголоском бытовавших прежде строительных жертв. В некоторых традициях считается, что домовым становится умерший хозяин дома или же первый умерший в доме жилец⁴, и также существуют представления, что по переходе в новый дом кто-нибудь из жильцов должен умереть⁵. В связи с этим, например, русские при постройке нового дома, чтобы предупредить смерть и несчастья («чтобы крови не было, несчастий»), закалывали курицу: «На передней клади до того как полы постелят, кого-нибудь зарубить надо, курицу или петуха, выпустить кровь»⁶.

Таким образом, дом/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 наслать болезни. Иногда эти образы сливались и в этом случае, считалось, что жертва «гулбеч така» необходима для Коркакузё.

Гидмурт/Гидкузё – конюшенный – живущий в хлеву, в конюшне (от ‘гид’ – скотный двор, хлев; ‘мурт’ – человек; ‘кузё’ – хозяин). Он может показываться людям то в виде зверька, то в виде змеи, «но он этого не любит: если кто увидит его, то у этого человека скотина начинает хиреть»⁷. Его часто видят при неожиданном входе в хлев или конюшню, поэтому с целью избежания подобной встречи при входе туда надо обязательно подавать голос, чтобы он успел скрыться: «Гидэ пырыкы куара сётыса пырыны косо вал. Куаратэк ке пырид, Гидкузё мар ке луыса адзиське, пе. Атай куара сётытэк пырем но, кыйез адзем. Кый зубо бордын, пе, кылле вал. Со Гидкузё луэм»⁸ – «Когдаходишь в хлев, советовали входить, подав голос. Иначе покажется Гидкузё в каком-нибудь виде. Отец зашел, не подав голоса, и увидел змею. Она была на столбе. Это был Гидкузё».

Кроме зооморфного, он может принимать и антропоморфный облик: «Жытшыдыса бертыкы азбарись гидэ одйг мурт пырыса кошкыз. Тодь адзиськыз. Гид-

¹ Попова Е.В. Календарные обряды бесермян. Ижевск, 2004. С.147.

² Волкова Л.А. Земледельческая культура... С.295.

³ ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, с. Каймашабаш. Азин Т.А., 1913 г.р.

⁴ Токарев С.А. Указ. соч. С.97; Тулвинские татары и башкиры... С.218.

⁵ Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С.62.

⁶ ПМА, 2005. Бурзянский район Башкортостана, с. Иргизлы. Соколова К.Г., 1937 г.р.

⁷ Яковлев К. Указ. соч. С.260.

⁸ ПМА, 1997. Балтачевский район Башкортостана, с. Шавьяды. Саяпов Ф.Н., 1926 г.р.

кузё луэм со»¹ – «Когда возвращалась с вечернего гуляния, увидела как со двора в хлев зашел один человек. Белым показался. Это был Гидкузё». Представление Гидмурта в образе человека, обычно старика небольшого роста, было широко распространено также среди остальных групп удмуртов².

Гидкузё «следит за скотиной, заплетает у любимых лошадей гриву, таскает корм для них от чужих лошадей»³. 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 умилоствления его следует принести в дар каравай хлеба с маслом, который ставили на столб в конюшне⁴. Как отмечает А.И. Емельянов, «в случае заболевания коровы в Бирском уезде гидьмурту приносят в жертву в хлеве глухаря, а в случае заболевания лошади – пару щук»⁵. В своих полевых материалах У. Хольмберг отмечает, что в д. Кай-машабаш Бирского уезда для благополучия лошади, чтобы она была здорова и лоснилась, один раз в течение ее жизни жертвовали пару или одну щуку. Их не варили и не ели, а клали под солому в хлеву (гидэ кыед улэ)⁶. В настоящее время, если заболит скотина, то, помолившись, оставляют в хлеву узелок с горбушкой хлеба: «Пудо черлакы куриськыса тōдь нэстэен бинялтыса нянь ныр кельто лапасэ»⁷.

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: «Пудоме ен сиы, тае сиы»⁸ – «Скотину не ешь, это ешь».

При постройке нового помещения для скота (гид) совершали жертвоприношение белого барана. Обряд до недавнего времени бытовал в д. Мамады Бураевского района, в других деревнях зафиксировать его не удалось: «Пудоослы но куриським. Лапас вутэм бере тōдь ыж вандо. Ырлэсь лызэ лапасэ согыса кельто вал. Гидлы вōсьяском шуо вал. Азбарын куриськизы. Азязы кизьпу быш-калто»⁹ – «Молились также за домашнюю скотину. Когда построят хлев, режут

¹ ПМА, 2005. Кушнаренковский район Башкортостана, д. Канлы. Гилязетдинова М.Г., 1923 г.р.

² Первухин Н.Г. Указ. соч. С.92-94; Смирнов И.Н. Указ. соч. С.194; Емельянов А.И. Указ. соч. С.119; Верещагин Г.Е. Вотские боги // Верещагин Г.Е. Собр. Соч. Т.3. Кн.2. Вып.1. Этнографические очерки. Ижевск, 2000. С.212; Волкова Л.А. Земледельческая культура ... С.306.

³ Яковлев К. Указ. соч. С.260.

⁴ Черных А.В. Буйские удмурты. Этнографический очерк. Пермь, 1995. С.41.

⁵ Емельянов А.И. Указ. соч. С.119.

⁶ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.124.

⁷ ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Мамады. Миннихметов Х.М., 1928 г.р.

⁸ ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, с. Большой Качак. Уракбаева Г.У., 1931 г.р.

⁹ ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Мамады. Камалетдинова З.Г., 1925 г.р.

белую овцу. Череп зарывали в землю в хлеву. Говорили, что молятся для хлева. Молились во дворе. Перед собой втыкали березку»; «Гидкузёлы така вандо. Тодь но зара. Асьме семья гынэ сие. Зырызлэсь, кукузлэсь лызэ лапасэ сого. Гидкузёлы вöсьяским, лыоссэ татчы чоктаськом шуиськод. Лёгиськонтэм интйе, аулак интйе, ог серегаз сого. Лёганы уг зара, собере Иммер-Кылчин куёз»¹ – «Для Гидкузё режут барана. Белый тоже годится. Едят только своей семьей. Кости головы и ног закапывают в хлеву. Говорят при этом, что помолились Гидкузё, кости сюда закапываем. Зарывают туда, где не ступает нога человека, в укромное место, в один из углов. Наступать нельзя, иначе Инмар-Кылчин рассердится». Как видно из сообщений информаторов, обряд сильно напоминает гулбеч така вöсян: кости зарывают в землю, в трапезе участвуют только члены семьи жертвователя. Отличие заключается только в том, что в жертву приносят белого барана. По сведениям П.М. Богаевского, жертвоприношения белого барана в новом хлеву, конюшне, были характерны также другим группам удмуртов². А.И. Емельянов отмечает, что подобные жертвоприношения некоторыми удмуртами совершаются ежегодно, осенью, после окончания пастбищного сезона. Части жертвы, предназначенные для Гидкузё, закапываются в хлеву в ямке выкопанной у столба, поддерживающего крышу. В молитве просят, чтобы «скотный двор наполнился жирными лошадьми и молочными коровами»³.

Образ Гидкузё, как видим, также как и образ Коркакузё, двойственен: с одной стороны, он заботится о домашних животных, с другой – он же их мучает, убивает, таскает от них корм. Надо отметить, что аналогичные представления о домашних духах, «ведающих» скотиной характерны для многих народов, но в большинстве случаев этими же функциями наделен домовый⁴.

Миньчомурт/Миньчокузё/Миньчопери – дух, обитающий в бане, баенник. Баня в представлениях многих народов наделялась отрицательными качествами; она воспринималась как опасное место, где обитает нечистая сила⁵. У закамских удмуртов также было особое отношение к бане⁶. В отличие от других надворных построек туда, например, не советовали заходить без особой надобности; вещи из бани запрещалось заносить домой. Вместе с тем, в бане очищались перед лю-

¹ ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Мамады. Миннихметов Х.М., 1928 г.р.

² Богаевский П.М. Указ. соч. с.68.

³ Емельянов А.И. Указ. соч. С.119.

⁴ Руденко С.И. Указ. соч. С. 319; Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми. XIX – начало XX в. М., 1958. С.321; Мокшин Н.Ф. Указ. соч. С.69-70.

⁵ Шабает Ю., Шабаета Н. Баня в верованиях и представлениях русских, коми и удмуртов // Финно-угроведение. 1995, № 2. С.51; Сулейманова М. Традиционные демонологические представления башкирского народа и мусульманская религия // Ватандаш. 2002, № 2. С.185.

⁶ Миннихметова Т.Г. Традиционная баня закамских удмуртов // Россия и Восток. Традиционная культура, этнокультурные и этносоциальные процессы. Материалы IV Международной научной конференции. Омск, 1997. С.59-60; Minnijahmetova T. Overdamine Kaama-tagustel udmurtidel // Mäetagused. 1999, № 9. Lk. 54-55.

бым молением и проводили лечебные процедуры, принимали роды¹. В быличках и сказках баня – место, где происходят контакты с различного рода нечистыми силами и колдунами².

Как и сама баня, так и банный дух – Миньчокузё, наделялся отрицательными чертами. Это, например, видно из того, что его часто называли Миньчопери (пери – злой дух): «Миньчокузёез Миньчопери шуо»³. По характеристике К. Яковлева, «Муньчо пери – шайтан, живущий в бане, поэтому вотяки очень боятся бани в ночную пору»⁴. Встреча с ним сулила беду. Для избежания встречи с ним надо было при входе в баню подавать голос, чтобы он успел скрыться. Также не советовали ходить в баню после полуночи. 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 удмуртов⁵.

По свидетельству К. Яковлева, закамские удмурты считали, что в бане, живет Кузьырси – Долговолосый, который любит подшучивать над моющимися⁶. У. Хольмберг отмечает, что удмурты Пермской и Уфимской губерний называли банного духа Албасты или Дьырсиё (т.е. «волосатый») – «бес который живет в бане [...] Существо с длинными волосами»⁷. Куединские удмурты в случае появления на губах воспаления, язвочек, говорили, что «дьырсиё чупам» – «баенник (букв.: волосатый) поцеловал»⁸. По свидетельству Г. Верещагина, у удмуртов Сарапульского уезда Вятской губернии банный дух также имел длинные волосы⁹. Скорее всего, длинные волосы у Кузьырси (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 длинные волосы. Причиной определенной связи банных с водяными, скорее всего, является соотнесенность бани с водной стихией: в ней человек очищался водой телесно и духовно. В старину 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

¹ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды... С.32-33.

² НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д.223. Л.68-69.

³ ПМА, 1999. Кушнаренковский район Башкортостана, д. Канлы. Гилязетдинова М.Г., 1923 г.р.

⁴ Яковлев К. Указ. соч. С.260.

⁵ Шабает Ю., Шабаета Н. Указ. соч. С.56-57.

⁶ Яковлев К. Указ. соч. С.260.

⁷ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.82, 149.

⁸ ПМА, 2007. Куединский район Башкортостана, с. Большой Гондырь. Быкова М.М., 1935 г.р. (проживает в г. Уфа).

⁹ Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // Верещагин Г.Е. Собр. Соч. Т.2. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. Ижевск, 1996. С.89.

сое лезы алдаса миньное. Мон сое отисен басьто но кошко, – пе, шуэм»)¹. Коми-пермяки верили, что «в бане живут кульпияннэз (дети водяного черта), которые, правда, основное время проводят в водоемах, а в бани приходят только греться»². Также, по представлениям коми-пермяков, баня чуд и кульпияннэз после полуночи уходят из бани и прячутся в воду³.

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 “рубали” 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 ребенка⁴. Вероятно, под Шайтаном тут имеется ввиду дух бани, т.к. по представлениям других групп удмуртов детей подменял именно он⁵.

Представления закамских удмуртов о банном духе находят параллели у многих народов Поволжья и Урала. Как и у удмуртов, в мифологии этих народов он предстает как злое, опасное существо. Так, например, приуральские чуваша, как и закамские удмурты, называют банного духа Мунчапэри и считают, что видеть его могут только кошки⁶. Видимо, подобное отношение к духу бани вызвано реальной угрозой исходящей от банных процедур: в черных банях, которыми пользовались практически до середины XX в., нередко были случаи отравления угарным газом.

Зырткузё – дворовой. Чрезвычайно интересным мифологическим существом, связанным с жилищем у закамских удмуртов, является Зырткузё. «Зырт» (лит. юрт) является в удмуртском языке тюркским заимствованием, обозначающим жилище, а также жилище со всеми хозяйственными постройками, т.е. усадьбу. Зырткузё, по представлениям закамских удмуртов, «ведает» всем хозяйством. При анализе характеристик этого образа выявляется очень много общего с Коркакузё и Гидкузё. Он мог предстать 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 Зырткузё. Или же, если заболели члены семьи, считали, что он вообще ушел. Если случайно убивали Зырткузё в образе ужа, то все хозяйство в скором времени «закрывалось». Часты былички, где повествуется, как после убийства змеи, которая

¹ Смирнов А.И. Указ. соч. Прил. С.3.

² Шабаев Ю., Шабаева Н. Указ. соч. С.56-57.

³ Там же. С.56; Белицер В.Н. Указ. соч. С.321.

⁴ ПМА, 2000. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

⁵ Шабаев Ю., Шабаева Н. Указ. соч. С.57.

⁶ ПМА, 2004. Бакалинский район Башкортостана, д. Юльtimiровка. Измайлова Р.В., 1957 г.р.

на самом деле оказывалась Ырткузё, начинаются всякого рода несчастья, беды, умирают члены семьи, оставшиеся выезжают в другие места, покидая отчий дом. Таким образом, «хозяйство закрывается» – «Ыртзы пытсаське»¹.

По У. Хольмбергу данный образ был известен наряду с закамскими, также удмуртам Казанской губернии². Удмурты Глазовского уезда Вятской губернии называли его Азбар возьмась (Хранитель двора)³. Образы, аналогичные Ырткузё, 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 эйәһе, который выполнял функции то домового, то конюшенного, то банного⁴. Подобные же мифологические образы существовали и у татар⁵. В представлении мордвы двором ведала Кардаз-ава (кардаз – двор, ава – мать)⁶. Мордва-мокша Федоровского района считала, что двором «управляет» Юрт ати: «Кудонь кирди ава, юртонь кирди ати» – «Дом держит бабушка, двор держит дедушка». Юрт ати – «дворовой хозяин, бережет скотину, живет в сарае»⁷.

Из всего вышеизложенного можно отметить, что в представлениях закамских удмуртов о духах-покровителях жилища и надворных построек фигурируют такие образы как Коркакузё – домовый; Гулбеч така – домовый в облике барана, живущий в подполье; Гидкузё – хлевный или конюшенный; Минчокузё – баенник; Кузьырси – баенник с длинными волосами. Тогда как Коркакузё и Гидкузё обладают характеристиками как добрых, так и злых существ, то Гулбеч така, Минчокузё, Кузьырси выступают абсолютно злыми духами. Кроме духов-покровителей отдельных построек, у закамских удмуртов существовала вера в духа-покровителя всего хозяйства – Ырткузё, в образе которого, однако, проглядываются черты, характерные для домового и конюшенного.

§ 5. Низшие духи

Низшую ступень в пантеоне занимали различные духи, которые насылали на людей болезни и всякие неприятности. Среди них выделяются как исконно удмуртские, так и заимствованные образы. Отдельную категорию среди них составляют духи-олицетворения болезней. Особняком стоит образ ангела смерти Ыан басьтйсь (будет рассмотрен в Гл. 4).

¹ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды ... С.171.

² Holmberg U. Permalainen uskonto. Porvoo, 1914. S.146.

³ Верещагин Г.Е. Старые обычаи и верования вотяков Глазовского уезда // Верещагин Г.Е. Собр. Соч. Т.3. Кн.1. Этнографические очерки. Ижевск, 1998. С.236.

⁴ Руденко С.И. Указ. соч. С.319.

⁵ Баязитова Ф.С. Татар халкының бәйрәм һәм көнкүреш йолалары. Казан, 1995. 130-132 б.

⁶ Мокшин Н.Ф. Указ. соч. С.68.

⁷ ПМА, 2003. Федоровский район Башкортостана, с. Кузьминовка. Мишина М.А., 1926 г.р.

Кутйсь, вожо и другие духи. В удмуртской мифологии кутйсь – «бог людских болезней, преимущественно коросты; он находится при ключах и речках»¹; «живет чаще всего на ключах и при истоках рек и ручейков, но и просто в оврагах в которых летом воды не бывает. Людей и скот, на которых он прогневался, он наказывает, во 1-ых, сильным ужасом, причина которого необъяснима, а во 2-х, разными наружными болезнями, преимущественно коростой, рожей»². «Кутйсь» переводится как «Хвататель», «Хватающий», т.е. если он схватит человека за какую-нибудь часть тела, там появляются кожные болезни, нарывы. По сведениям А.И. Емельянова, такие духи назывались «ву кутйсь» – «водный хватающий»³.

По представлениям северных удмуртов и бесермян, духи кутйсь – это души заложенных покойников (утопленников, убитых, младенцев, умерших не получив имени и т.д.), которых некому поминать⁴. Как считали бесермяне, души детей, ставшие кутйсь, продолжали жить около места своего погребения. Так как их не поминали, они испытывали голод, поэтому наступившего на место погребения, они «хватали», последствием чего являлись различные нарывы, сыпь, язвы на коже⁵.

Закамские удмурты считали, что если у человека на теле появляются различные накожные болезни, то его «ву кутэм», т.е. «схватила вода»: «если у кого в семье появится на теле короста или чесотка, вотяки говорят, что его поймала какая нибудь речка или ключ за то, что он либо сморкался, либо плюнул, либо похулил ее или его»⁶. Подобные представления бытуют по настоящее время: «Зара ке потйз, ву кутэм шуо»⁷ – «Если появится язва на коже, то говорят, что “схватила вода”». В таких случаях, если ворожцы-туночи определяют, что это результат «ву кутэм», то приносят воде жертву: «желающие излечиться по указанию ворожеи в ключ или в речку бросают крупу с солью в холщевой тряпочке и при этом умоляют, чтобы она отпустила и другой раз не держала. Это делается вечером в сумерках, и когда идут бросать означенные вещи, то зорко следят, чтобы их никто не видел, в противном случае оставляют до другого вечера»⁸;

¹ Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Верещагин Г.Е. Собр. Соч. Т.1. Вотяки Сосновского края. Ижевск, 1995. С.47.

² Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз I. Вятка, 1888. С.60.

³ Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. С.152.

⁴ Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг, 1916. С.43; Волкова Л.А. Земледельческая культура удмуртов (вторая половина XIX – начало XX века). Ижевск, 2003. С.288; Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XX вв.). Ижевск, 1998. С.38.

⁵ Попова Е.В. Указ. соч. С.39.

⁶ Аптиева Г. Религиозные обычаи и поверия вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // ИОАИЭ. Т.Х. Вып. 1. Казань, 1892. С.120.

⁷ ПМА, 1997. Балтачевский район Башкортостана, с. Шавьяды. Саяпов Ф.Н., 1926 г.р.

⁸ Аптиева Г. Указ. соч. С.120.

«Кеньыр пазыго вал шуре, “ву ке кутэм, мед лэзёз, тае мед кутоз” шуыса»¹ – «Крупы рассыпали в реку со словами “Если вода поймала, пусть отпустит, пусть это ловит”».

Подобные жертвоприношения назывались куяськон (от удм. куяськыны ‘бросать, кидать’). Куяськон проводили также в случае, если проезжали на телеге по мосту через речку: бросали немного сена, сложенного в телегу или какой-нибудь другой незначительный предмет, например, ниточку, выдернутую с одежды. Иначе «ву кутоз» – «вода схватит».

У закамских удмуртов на сегодняшний день не сохранилось ясных представлений об духах кутйсь. Как видно по вышеизложенному, «хватает» сама вода. В случае с родниками, действует Ошмескузё ‘Хозяин родника’: «Сверхъестественные силы вотяки приписывают также ключам-родникам и верят, что есть существо, управляющее ими, которое наказывает (покрывает тело коростами) всякого, осквернившего чем-нибудь ключ. Этому существу, в случае появления некоторых видов коросты на теле, приносится маленькая жертва; больной сам или родственники его берут щепотку соли и крупы и бросают это, завернув в тряпочку, в тот ключ, за осквернение которого больной страдает»². Вероятно, ранее существовали более отчетливые представления о духах-кутйсь.

Другую категорию злых духов в удмуртской мифологии составляли вожо: «в пустых, заброшенных за смертью хозяев, домах, живут Вожойос. Вожойос могут принимать различные виды; они являются перед идущими поздно ночью людьми, то углом избы, то столбом; когда нужно Вожо, принимает на себя вид людей»³. По Г.Е. Верещагину, вожо – грозные духи, проявляющие свои действия лишь в течение двух периодов в году: летом во время цветения ржи (инвожо дыр) и зимой во время святок (вожо дыр)⁴. В период летнего вожо дыр ‘время вожо’ запрещались многие действия, например, стирка белья в полдень на реке, копка земли, контакты с чугунными изделиями, испачканными сажей и т.д., иначе может случиться град⁵.

У закамских удмуртов этот период называется музьем вордйськон ‘рождение земли’. Считается, что земля зачала и ей необходим покой, поэтому в эти дни не позволялось шуметь, разводить костры, копать землю, вбивать колья, полоскать в реке грязное белье, в более ранний период запрещалось надевать пеструю одежду и т.д.⁶. Представлений о духах вожо, активизировавшихся к этому времени у закамских удмуртов не сохранилось.

¹ ПМА, 1997. Балтачевский район Башкортостана, с. Шавьяды. Саяпов Ф.Н., 1926 г.р.

² Яковлев К. Верования и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915, № 6-7. С.260.

³ Смирнов И.Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Т. VIII. Вып. 2. Казань, 1890. С.194-195.

⁴ Верещагин Г.Е. Старые обычаи и верования вотяков Глазовского уезда // Верещагин Г.Е. Собр. Соч. Т.3. Кн.1. Этнографические очерки. Ижевск, 1998. С.233.

⁵ Волкова Л.А. Указ. соч. С.315.

⁶ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С.49.

Автором записан лишь один текст, где упоминается вожо: «Пӧськы потӳз ке, вараш вожо потӳз шуо. Курег вандыса ву дурын вирзэ виятыса, гонӧссэ но лыоссэ вуэтӳ лэзӧ. Варашись но лыктӳллям кадь татчы»¹ – «Если появится чирей, то говорят, что вышел вараш вожо. У реки режут курицу, кровь выливают в воду, перья и кости также отправляют по воде. Кажется из Вараша сюда также пришли». Видимо здесь описывается жертвоприношение в честь духов болезней прежнего места жительства. Как отмечает информатор, жители деревни Мамады Бураевского района, где был записан текст, скорее всего, пришли из д. Вараш (д. Старый Варяш Янаульского района). Вероятно, в честь духов болезней из д. Вараш (вараш вожо) и проводился вышеописанный обряд. Интересно отметить, что по сообщению А.И. Емельянова, удмурты верили в существование болезнетворных духов ву-вожо ‘водяной вожо’, которым в случае болезни бросали жертвы в воду².

Собирательным названием для мелких вредоносных и болезнетворных духов является сиись-ӟуись (лит.: сиись-юись) – «поедающий-выпивающий», т.е. поедающий тело и выпивающий кровь человека. Чтобы не допустить их в дом, над дверью втыкали рябиновые, еловые или можжевельниковые ветки, которых они боялись³. На свадьбе, чтобы отпугнуть сиись-ӟуись стреляли холостым зарядом: «Ныл доры лыктэмзы бере, капкаетӳ пырыкы шартлатыса убо вал, сӧразы сиись-ӟуись медаз пыры, ӟинӧс медаз пыре шуыса»⁴ – «Когда въезжали в ворота дома невесты, громко стреляли, чтобы сиись-ӟуись и ӟины не вошли следом».

По А.И. Емельянову, сиись-юись – это исключительно злые духи, блуждающие без определенного места обитания, носители разного рода болезней⁵. По сообщению М. Елабужского, «сиись-юись питается ночью кровью человека, не причиняя ему видимой раны, и этим он может до смерти иссушить человека»⁶, т.е. он является вампиром.

У закамских удмуртов четких представлений о сиись-ӟуись не сохранилось. Данное наименование злых духов используют в основном пожилые люди, и, скорее всего, он вытеснен заимствованным названием злых духов, а именно ӟин (от тат. жин – ‘бес, черт’). В начале XX в. существовали более ясные представления об этой категории духов. Так У. Хольмберг отмечает, что сиись-ӟуись – это «злой дух, в начале и во время болезни вся деревня вместе жертвует для него животное черной масти, кости сжигают на лугу»⁷. Вероятно, считали, что они приносят с собой инфекционные болезни. Интересно в этом плане сообщение

¹ ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Мамады. Минлиева П.М., 1921 г.р.

² Емельянов А.И. Указ. соч. С.152.

³ Миннихметова Т.Г. Указ. соч. С. 79.

⁴ ПМА, 2002. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

⁵ Емельянов А.И. Указ. соч. С.150.

⁶ Елабужский М. Поверия некрещеных вотяков Елабужского уезда о злых духах и колдунах // Вятские епархиальные ведомости. 1894, № 20. С.650.

⁷ Uno Harvan matkamustiinpanoja // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. S.83.

К.Ф. Карьялайнена, что у остяков Иртыша были распространены представления о «едящих и пьющих» духах, показывающихся в виде длинношерстной собаки или кошки и которые, попав в дом, отнимали у его жителей здоровье¹.

В источниках имеется упоминание о злых духах эрышись (от тат. ‘увязаться’), которые, увязавшись за отъезжающими, могут им навредить в пути, например, сильно утомить лошадь. С целью избавления от них, при выезде через полевые ворота ударяли по столбам кнутом, чтобы их отпугнуть и разбрасывали кусочки хлеба, приговаривая: «Сизэлэ, сизэлэ эрышисьд’ос, мон сьорам эрышыса эн вэтлэлэ, валэлы но, аслым но капчылык карелэ» – «Ешьте нечистые, за мной не ходите и не увязывайтесь, как меня самого так и лошади моей не тяготите»².

По сообщению У. Хольмберга закамские удмурты верили также в существование духов уй ветлйсь-мынись ‘ночью ходящий-идуший’. В случае болезней, особенно детей, знахарки этим духам кидали в реку крупу³.

Сохранились смутные представления о злых духах Акшан кунян ‘Сумеречный теленок’ и Ыртэм кион ‘Безголовый волк’. Обычно ими пугают детей: «Акшан уакыт тыл жуатытэк кыллэ вал өжыт. “Акшан каром ай” шуозы вал. Акшан кунян кутоз шуо вал. Ыртэм кионэн кышкато вал пичиосты»⁴ – «В сумерки не зажигали свет. Говорили, что надо посумерничать. Говорили, что может поймать Сумеречный теленок. Детей пугали Безговым волком».

Отдельную категорию традиционно удмуртских образов низшей мифологии составляли духи кулэм убыр – «мертвый колдун», в которых превращаются души умерших колдунов⁵. Их еще называют потась – ‘выходящий’, т.е. выходящий из могилы; бертась – ‘возвращающийся’ с кладбища. В кулэм убыр превращались только души очень сильных колдунов. Чтобы они не могли выходить из могил, при похоронах в их одежду втыкали иголку. Но в случае их выхода, в ноги покойного на могиле забивали осиновый кол⁶. Особенно они активизировались в кулэм потон уй – ‘ночь выхода мертвых’ перед Быдзынал: «Кулэм потон дырля гуртэз кортэн кыкласянь котыртыса потто вал пиосъёс. Кулэм убырлэсын улэп убырлэс чош, пе, ветло сокы. Пичи гынэ котыртымтэ интызэ кельто вылэм соёслы ветлыны»⁷ – «На кулэм потон мужчины с обеих сторон обводили деревню железным предметом. Говорят, тогда мертвые колдуны ходят вместе с живыми. Чтобы они могли встретиться оставляли небольшое, необведенное железом место»; «Убыро мурт потэ кулэм потон жытэ. Убыро бертэм заньёс муртэ

¹ Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т.1. Томск, 1994. С.63.

² Аптиева Г. Указ. соч. С.119.

³ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.82.

⁴ ПМА, 2005. Янаульский район Башкортостана, с. Шудек. Зайдуллина Д.Ф., 1935 г.р.

⁵ Верещагин Г.Е. Остатки язычества у вотяков // Верещагин Г.Е. Собр. Соч. Т.3. Кн.1. Этнографические очерки. Ижевск, 1998. С.41.

⁶ Миннихметова Т.Г. Малефиций в традиционных обрядах закамских удмуртов // Финно-угроведение. 1996, № 1. С.109, 113.

⁷ ПМА, 2005. Кушнаренковский район Башкортостана, д. Канлы. Гилязетдинова М.Г., 1923 г.р.

кышкатыса ветло»¹ – «Колдуны выходят на ночь выхода мертвых. Возвратившиеся колдовские души ходят, пугая людей». Иногда они предстают перед людьми в виде огненных шаров, выходящих из могил. По сведениям Г.А. Аптиева, на кулон потон уй «выходят из могилы все умершие, в числе их первыми “убиры и ведоны”, которые вместе с живыми “убирами и ведонами”, превращаясь во всякое животное, например в собаку, в кошку, в козу, а то прямо в человеческом виде ходят по деревьям, портят людей, домашних животных, и пьют у людей кровь, когда они спят»². Чтобы оградиться от них везде раскладывают рябиновые и еловые ветки, принесенные из леса. На шею вешают амулеты, изготовленные из них.

По У. Хольмбергу, кулэм убыр – «душа умершего колдуна», летающая в виде метеора. Его можно остановить, разорвав ворот рубашки или расколов деревянные вилы³. Также финский исследователь сообщает, что закамские удмурты верили в существование духов ашакъёс (ašakijos) – умерших нищих⁴.

Ѕин, пери, шайтан и другие заимствованные духи. К заимствованным из тюркской мифологии злым духам относятся ѕин, пери/пэри, шайтан, зэхмэт, шурали, бичура, аздага.

Ѕин (от тат. жин – ‘бес, черт’) – собирательное название для категории злых духов, заимствован из низшей мифологии соседних тюркских (татары и башкиры) народов, исповедующих ислам. По верованиям башкир, дух ен мог предстать в образе человека или животного. Местом их постоянного обитания являлись заброшенные, нечистые места. С ними связывали нервно-психические расстройства, параличи, которые случались в результате неосторожной встречи с ними⁵.

Чтобы не допустить ѕинов в жилище, закамские удмурты над дверями втыкали рябиновые ветки, на порог приколачивали подкову, обводили дом железным предметом, например, старой косой, который затем закапывали между столбами ворот. Запрещалось строить дома на месте, где раньше проходила дорога или находился перекресток. Считалось, что по этим местам бродят ѕины. Нельзя было строить также на месте ворот, т.к. через них ѕины могли проникнуть в дом⁶. Если ѕины проникали в дом, то жизнь в нем становилась тяжелой, дом «пугал»: «Корка кышкатэ шуо. Соин пушказ пычалэн убо, ѕин илэшем шуыса»⁷ – «Говорят, дом пугает. Внутри стреляли из ружья, говоря, что ѕин обосновался». На свадьбе, чтобы они не пристали к свадебному поезду, также стреляли из ружья. Весной, перед

¹ ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нуриева З.М., 1905 г.р.

² Аптиев Г. Указ. соч. С.119.

³ Uno Harvan matkamuiistiinpanoja. S.83, 145.

⁴ Ibid. S.84.

⁵ Сулейманова М.Н. Доисламские верования башкир. Уфа, 2005. С.77-78.

⁶ Садиков Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа, 2001. С.102.

⁷ ПМА, 1997. Бураевский район Башкортостана, д. Байшады. Фархутдинов Т.Ф., 1915 г.р.

Быдзынал, проводили специальный обряд зин-периосыз ульян 'изгнание джиннов и пери': молодые люди обходили всю деревню с прутьями вербы, которыми стегали по постройкам, домашним животным и людям, как бы выбивая из них зинов. Обход домов начинали с верхнего конца деревни и заканчивали на нижнем, т.е. прогоняли злых духов вниз по течению реки¹.

Зины могли бродить толпами, иногда с песнями и плясками; иногда они играли свадьбы (зин сюан – свадьба джиннов). Некоторые люди могли становиться участниками свадеб зинов: «Газларись Шақырзан бабай зин сюанын луэм. Собере пелляськись луэм»² – «Дед Шакирьян из Тазларово был на свадьбе джиннов. Потом он стал знахарем».

Аналогичными зинам представлялись также пери/пэри (от тат. пэри 'нечистая сила, бес, черт'). Иногда для обозначения злых духов используется термин зин-пери. При столкновении с пери человека парализует. Про таких говорят, что их «пери шуккем» – «пери стукнул». У. Хольмберг отмечает также, что пери может украсть у беременной женщины плод, поэтому ей не советовали оставаться одной³.

По представлениям башкир, пэри/бэри ведут жизнь аналогичную людской: «Кешелэр кеүек улар за урындан урынға күсеп йөрегәндәр. Ат кыуалар, әтләре өрә, балалары йылай, ти. Шулай итеп күсенеп китәләр. Кешенең күзенә күренмәйзәр»⁴ – «Как и люди, они перекочевывали с одного места на другое. Гонят лошадей, собаки лают, дети плачут. Таким образом они перекочевывают. Людям они не видны».

Как уже отмечали, закамские удмурты термином пери обозначали злых духов-хозяев воды, ветра, бани: Вупери, Төлпери, Миньчопери. Ю. Вихманн отмечает также наличие Сюреспэри (пэри дороги), которому перед поездкой кидали на ветер соль со словами «Ешь это, не меня»⁵. Обозначение этих существ в качестве пери подчеркивало явную отрицательную сущность этих мифологических персонажей.

Близким по сущности к духам зин и пери, выступал зэхмэт. По башкирским поверьям, зэхмэт – антропоморфное существо в виде тени, имеет семью, обитает на свалках мусора, кучах золы. При столкновении с ним человек непременно заболевает (зэхмэт һугыла). Признаками этого заболевания являются ощущение тяжести, холода внутри тела, сильные головные боли⁶. Подобные же представле-

¹ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды... С.22-24.

² ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нуриева З.М., 1905 г.р.

³ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.58.

⁴ ПМА, 2005. Бурзянский район Башкортостана, д. Кутаново. Алгашин С.А., 1929 г.р.

⁵ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien (Ufan kuv.) tavoista, uskonn. menoista y.m. // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto. Kotelo 727. Wichmann Y. Udmurttilaisaineisto. S.30.

⁶ Юсупов Р.М., Минибаева З.И. Народные представления о болезнях и причинах их возникновения у башкир Курганской области // Этнос. Общество. Цивилизация: Кузеевские чтения. Сб. статей. Уфа, 2006. С.195-196.

ния существовали у закамских удмуртов. Если человек упадет в «нехорошем» месте, то его обязательно схватит зэхмэт (зэхмэт жетэм – прикоснулся зэхмэт). Такое могло случиться, например, на месте забоя скота (сугым вандон инты)¹. В этом случае надо откупиться от него небольшими жертвенными подношениями: «Алама интые поград ке, зэхмэт жетэ. Сылал ву жаке пень ву кисьто пограм интые. Одыг курегпыз, зыртэм кортчоґ, куинь тырлы шорт мурт лёгымтэ интые зэхмэтлы шуыса поно»² – «Если упадешь в нехорошем месте, прикоснется зэхмэт. На место падения выливают соленую или зольную воду. Для зэхмэта в месте, где не ступает нога человека, оставляют одно куриное яйцо, гвоздь без шляпки, три разных нитки»; «Зэхмэтлы шуыса пенез пыжлэн мыддорин палыныз пыжныса чыртые ошыса нулдо ог арня. Собере жыт, муртлы адзиськымтэ дырья, мурт лёгымтэ интые жа куинь сюреслэн вайяз пуртэн котыртыса кисьто, “Тэни тыныд сиён, тэни тыныд жалык, мыным – тазалык” шуыса»³ – «Три раза просеяв золу через обратную сторону сита, завернув в тряпку, привешивают на шею и носят неделю. Потом вечером, когда люди не видят, относят в место, где не ступала нога человека или на перекресток трех дорог, и, очертив ножом, высыпают для зэхмэта. При этом говорят: “Вот тебе еда, вот тебе платок, мне – здоровье”».

Различались банный, водный, подпольный, подушечный зэхмэты (миньчо, ву, гулбеч, миндэр зэхмэтьёс)⁴. Существовал также земляной зэхмэт: «Если кто проступился или упал нечаянно и при том повредил чтонибудь из членов или захворал, в таком случае вотяки говорят “утырам муззэм захмат шоры”, т.е. наткнулся на земного нечистого, чтобы умилоствить его, они вечером в сумерках прячут в землю горбушку хлеба с яйцом, но только в таком месте, где человек не коснется ногой, т.е. возле или под какимнибудь строением»⁵. По материалам Ю. Вихманна, если человек, упав, «столкнулся» с земляным зэхмэтом, то на это место надо спрятать куриное яйцо и в течение семи дней сыпать туда соль со словами: «Та сылалэз си, музьем зэхмэт, монэ ен си» – «Эту соль ешь, земляной зэхмэт, меня не ешь»⁶.

Следующее демоническое существо, заимствованное у мусульман – шайтан (по мусульманской мифологии антипод Бога, сатана). В представлениях башкир и татар, шайтан обитает в бане, подменивает новорожденных детей своими⁷. За-

¹ ПМА, 1997. Балтачевский район Башкортостана, с. Шавьяды. Саяпов Ф.Н., 1926 г.р.

² ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, д. Кургак. Ахметдинова Г.А., 1924 г.р.

³ ПМА, 2000. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

⁴ ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, д. Кургак. Ахметдинова Г.А., 1924 г.р.

⁵ Аптиеv Г. Указ. соч. С.120.

⁶ Wichmann Y. Kielennäytteitä Ufan alueelta. S.11.

⁷ Юсупов Р.М., Минибаева З.И. Указ. соч. С.197; Сулейманова М.Н. Указ. соч. С.55; Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты. Пермь, 2004. С.355.

камские удмурты также верили, что шайтан может подменить детей: «Нильдон ныналтэк нылпиез огназэ кельтыны уг косо, лылзэ, пе, вошто. Шайтанъёс, пе, воштыса кошко. Гулбечись, пе, пото соёс. Минчойын но вошто шуо»¹ – «Не советуют оставлять ребенка одного до того, как ему не исполнится сорока дней. Душу шайтаны могут подменить. Они, говорят, выходят из голбца. В бане тоже подменяют, говорят». Чтобы ребенка не подменил шайтан, на его запястье привязывали на нитке серебряную монетку, под подушку клали железный предмет, например, ножницы, иногда кусок шелка².

По сообщению К. Яковлева, удмурты верят, что шайтанов бесчисленное множество, они оборачиваются в собак, кошек, гусей и других животных и показываются перед несчастьем. От них можно избавиться, если произнести «Осто Иньмаре» и разорвать ворот рубахи³. Также считали, что шайтан может поселиться в новом доме, если после укладки печи там никто не будет ночевать (шайтан илэше – шайтан обоснуется)⁴.

Одним из наиболее популярных демонических существ у татар и башкир являлся шурале. В татарской мифологии это обитатель леса, внешне похожее на человека существо с волосатым телом, с одним рогом, с очень длинными пальцами, которыми он может защекотать человека до смерти⁵. По представлениям башкир, шурале – человекообразное существо огромных размеров, с косматыми волосами, с большими свисающими грудями, которые он забрасывает за плечи. У него имеются длинные пальцы и медные когти, которыми он щекочет людей до смерти⁶. Среди закамских удмуртов этот образ не получил широкого распространения. Информаторы только отмечают, что шурали щекочут людей.

Бичура/бисура в башкирской мифологии – биполое существо, являющееся в качестве «любownika» к одиноким мужчинам и женщинам. Человек, общающийся с ним, становится замкнутым, постепенно теряет жизненные силы и рассудок⁷. У закамских удмуртов этот образ также не получил широкого распространения. По некоторым сведениям, бичура – злой дух, который прячет вещи в доме. Чтобы найти эти вещи, необходимо предложить ему еду⁸.

В фольклорных текстах (сказках и заговорах) закамских удмуртов встречается образ многоголового змея/дракона азьдага. В сказках герой ведет борьбу с

¹ ПМА, 2000. Татышлинский район Башкортостана, д. Петропавловка. Миннегулова Ш.М., 1923 г.р.

² ПМА, 2000. Татышлинский район Башкортостана, с. Новые Татышлы. Гарибзянова Ш.С., 1902 г.р.; Комов А.Ф. Вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда. Этнографические очерки // Уфимские губернские ведомости. 1889, № 49.

³ Яковлев К. Указ. соч. С.260.

⁴ ПМА, 1999. Кушнаренковский район Башкортостана, д. Канлы. Гильмияров С.Г., 1920 г.р.

⁵ Этнография татарского народа. Казань, 2004. С.213.

⁶ Сулейманова М.Н. Указ. соч. С.60.

⁷ Юсупов Р.М., Минибаева З.И. Указ. соч. С.197.

⁸ Wotjakischer Wortschatz. Aufgezeichnet von Yrjö Wichmann. Helsinki, 1987. S.21.

трех-, шести-, и двенадцатиголовыми азьдага¹. Этот образ также проник к закамским удмуртам из мифологии соседних тюркских народов. По мифологическим представлениям башкир, в многоголовых (3-х, 6-ти, 9-ти, 12-ти головых) драконов аждаха превращаются обыкновенные змеи, дожившие до 500 лет². По народным представлениям, если случаются сильные ураганы с дождем, то считается, что это ангелы уносят дракона в горы Каф: «Көсле ямгыр яуп, дауыл булһа “Бына аждаһаны алып китте” тиләр ине. Фәрештәләр аждаһаны Каф тауга алып барып ташлайлар, имеш»³.

Духи болезней. Особое место в мифологических представлениях закамских удмуртов играют духи болезней. Среди различных болезней (насланные лудом и куалой, Му-Кылчином, умершими, злыми духами, колдунами), закамские удмурты выделяли те, которые вызваны особыми болезнетворными духами, например, такими как Чер ‘Болезнь’, Чача-мумы ‘Оспенная мать’, Кезек ‘Лихорадка’. Как видно, эти духи являются олицетворениями самих болезней.

Словом чер удмурты обозначают как болезнь, так и духа, ее вызвавшего. У. Хольмберг сообщает, что Чер – дух болезни, в зависимости от благосостояния ему жертвуют овцу или гуся⁴. В своих молитвах закамские удмурты просят Инмара, чтобы он убрал болезни Чер-Чур, отпустив их вниз по течению воды, вниз по направлению ветра, т.е. удалил бы их от людей: «Чердэ-Чурдэ ву уллань, төл уллань поттыса лэзьысалэд ке»⁵.

Болезнетворным духам закамские удмурты жертвовали коз/козлов. Этих животных в жертву богам не приносили. По сообщению Г. Аптиева, жители д. Старый Варяж Бирского уезда ежегодно на Мор с’ырс (Дорога болезней) весной в полночь приносили в жертву черного козла и при этом умоляли духов болезней той местности, откуда пришли их предки, чтобы они не приходили на новое место и не поразили болезнями домашних животных⁶. В этой же деревне через каждые шесть лет приносили в жертву черного быка и просили, чтобы духи болезней той местности, откуда они переселились, не приходили к ним и не причинили им вреда⁷. В д. Большой Качак Бирского уезда, по информации Ю. Вихманна, в случае болезней духу болезни также жертвовали козла (мужчины) и козу (женщины). Жертвоприношение проводили ночью, мясо варили и съедали, кости раскидывали по земле⁸.

¹ Volksbrauche und Volksdichtung der Wotjaken aus dem nachlasse von Bernhard Munkacsı // Memories de la Societe Finno-Ougrienne. 102. Helsinki, 1952. S.113.

² Сулейманова М.Н. Указ. соч. С.74-75.

³ ПМА, 2005. Бурзянский район Башкортостана, д. Кутаново. Алгашин С.А., 1929 г.р.

⁴ Uno Harvan matkamuistiinpanoja. S.83.

⁵ Записано Пукроковой Л.Г., учительницей удмуртского языка и литературы от жреца-вöсьяськись Зиянгирова М.З., 1920 г.р., д. Асавка Балтачевского района Башкортостана. 1986 г.

⁶ Аптиев Г. Из религиозных обычаев вотяков Уфимской губернии Бирского уезда // ИОАИЭ. Т.IX. Вып. 3. Прил. Казань, 1891. С.2.

⁷ Там же. С.1-2.

⁸ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien ... S.21.

Для Чача-мумы жертвовали белую овцу или же клали под подушку больного блины¹. Информаторы из д. Бикзян Бураевского района вспоминают, что во время оспы (чача), молились духу болезни в пятницу во дворе с полбенной или овсяной кашей, или же с мучным киселем и просили легкого исцеления². Жители с. Шавьяды Балтачевского района отмечают, что у заболевшего оспой Чача-мумы поселяется на теле и может там остаться на долгое время, даже после исцеления: «Татын аткайлэн абзиезлэн пиезлэн Чэчэ-мумыез сільсьöраз кылем. Со лы Чэчэ-мумылы куриськиллям. Со бырем. Сөбере со уадесаз зырситэм кылиз»³ – «Здесь у сына дяди по отцу Чача-мумы осталась на затылке. Помолитесь Чача-мумы. Потом закончилось. Там на ее месте осталась плешь». Чача-мумы могла остаться в глазах, в горле и т.д.

Кезек – дух-олицетворение лихорадки. Как сообщает У. Хольмберг, в д. Можга Бирского уезда, если считали, что «схватил Кезек» – «Кезек кутэм», то изготавливали из дерева маленькую куклу (миньо), одевали ее и бросали в воду со словами «Не держи меня, держи ее». У куклы имелись рот, нос и глаза⁴. В д. Каймашабаш Бирского уезда, чтобы изогнать Кезека, стреляли в доме из ружья. При этом больному не говорили, что будут стрелять, и он должен был испугаться. Считали, что болезнь также испугается и покинет больного⁵.

Представления о болезнях, особенно заразных, как вызванных сверхъестественными существами, были характерны многим народам, что свидетельствует о значительности этого вопроса в традиционном обществе, когда человек, не обладая полными знаниями об их природе, не мог с ними справиться.

¹ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.82, 129.

² ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Бикзян. Фархетдинова А.Г., 1924 г.р.

³ ПМА, 2006. Балтачевский район Башкортостана, с. Шавьяды. Саяпова М.Г., 1927 г.р.

⁴ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.98.

⁵ Ibid. S.128.

Глава II ЧЕЛОВЕК В СИСТЕМЕ МИРОЗДАНИЯ

§ 1. Человек в системе времени и пространства

Основополагающее значение в любой религиозной системе имеют представления о пространственно-временной организации мира и месте в нем человека. Весь мир и человек в нем предстают как результат творческой деятельности демиурга, в роли которого в более поздних взглядах начинает выступать верховное божество. На удмуртском материале данные представления достаточно подробно проанализированы в трудах В.В. Напольских¹ и В.Е. Владыкина².

По представлениям удмуртов творителями земли выступили Инмар и Шайтан. По повелению Инмара Шайтан нырнул на дно первичного океана за землей. Он принес землю в руке, из чего Инмар создал сушу, но часть утаил во рту, от чего произошли горы и возвышенности. Вот как рассказывает об акте миротворения удмуртское мифологическое предание, записанное в 30-е годы прошлого столетия среди южных удмуртов: «Азьло копак дунне вылын ву вылэм, нокытын но музьем вылымтэ. Дунне вылын вылэм только одйг Иньмар но одйг Шайтан. Иньмар Шайтанэз косэм ву пыдэсы чумыса суй поттыны. Шайтан Иньмарлэсь кылдйськем, ву пыдэсы чумем но кырмыса кияз суй поттэм. Поттэм суйзэ ваньзэ Иньмарлы сётымтэ, пичы ымаз ватыса кельтэм. Иньмар Шайтан киись сюзэ басьтыса, кырым пыдэсаз поныса пельтыса лэзем ву вылэ. Со бере музьем будыны куськем, весь бадзым но бадзым луэм. Шайтанлэн но ымаз тырымтэ ни, Шайтанлэн ымыз пут кошкем, ымисьтыз сюзэ пазыгиськем но музьем вылэ ог кадь усыймтэ. Соин музьем вылэ кылдэм гурезьёс, нюлэсьёс, гопьёс. Шайтан Иньмарез алданы ой ке турттысал, музьем таба кадь чокшкыт луысал»³ – «Раньше во всем мире была вода, нигде земли не было. Были только один Инмар и один Шайтан. Инмар повелел Шайтану нырнуть на дно и достать землю. Шайтан послушался Инмара и, нырнув на дно, принес в руке горсть земли. Поднятую землю он не всю отдал Инмару, часть утаил во рту. Инмар взял с рук Шайтана землю и, положив на ладонь, сдунул ее на воду. После этого земля начала расти, становясь все больше и больше. Во рту Шайтана она тоже уже не поместилась, его рот раскрылся и земля оттуда высыпалась, но не равномерно. Поэтому на земле образовались горы, леса, ямы. Если бы Шайтан не попытался обмануть Инмара, земля была бы ровной как сковородка». В дальнейшем Инмар со-

¹ Напольских В.В. Как Вукузе стал создателем суши: Удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии. Ижевск, 1993.

² Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.

³ Материалы фольклорно-лингвистической экспедиции института в Янаульский район БАССР, Кукморский район ТАССР // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 345. Л.85.

творил на земле растения и животных¹. Шайтан же, воткнув в землю кол, выпустил через образовавшееся отверстие различных вредных существ².

Как видно, по удмуртским мифологическим преданиям, творцами мира, точнее суши и обитающих на нем существ, выступили изначально существовавшие Инмар и Шайтан. Также изначально существовал сам мир, заполненный водой.

Вероятно, рассмотренный сюжет о сотворении суши является поздним вариантом развития древнего мифа о добывании земли со дна первичного океана водоплавающей птицей, чаще всего уткой. Как отмечают специалисты, сюжет о добывании земли со дна океана водоплавающей птицей имеет широчайшее распространение, охватывая всю евразийскую часть России, а также частично Северную Америку³. Истоки этого сюжета имеют очень глубокую древность, возможно миф зародился еще в эпоху неолита, о чем свидетельствуют археологические материалы, а именно подвески в виде уток⁴.

У удмуртов в мифологических преданиях водоплавающие птицы не фигурируют, что, как уже отметили, объясняется дальнейшим развитием сюжета, а также, возможно, поздней фиксацией подобного материала. У родственных удмуртам коми-зырян и коми-пермяков эти два варианта существовали параллельно, в их мифологических преданиях демиургами выступают как Ен и Ёмоль у зырян, Ен и Куль у пермяков (сравните удмуртских Инмара и Шайтана), так и водоплавающие птицы⁵.

У восточных марийцев записано очень любопытное мифологическое предание, где демиургами выступают Юмо и Ёын, которые ныряют под воду в виде уток и достают оттуда землю: «На лоно первичного океана из своего гнездовья – “Лудо пыжаш” (букв.: “утиное гнездо” – созвездие Плеяды) прилетела утка. Снеся два яйца, она их высидела под своими крыльями. Из этих яиц родились два брата-селезня – Юмо и Ёын. Затем они попеременно, нырнув под воду, в клюве со дна океана достали землю. Из той земли, что достал Юмо, образовалась ровная поверхность. Ёын же поперхнулся и вместе с землей выплюнул и слюну. Поэтому на земле возникли горы, озера и болота»⁶. Таким образом, можно отметить, что сюжет о водоплавающей птице, достающей землю из водных глубин, имея глубочайшую древность, сохранился в сознании людей до настоящего времени.

¹ Ватка но Калмез. Удмурт калык легендаос но преданиос. Ижевск, 1971. 15-16 б.

² Владыкин В.Е. Указ. соч. С.74.

³ Там же. Л.73.

⁴ Голдина Р.Д. О ранней истории духовной культуры народов Приуралья // Этнос. Культура. Человек. Материалы Международной научной конференции. Ижевск, 2003. С.126.

⁵ Традиционная культура народа коми. Этнографические очерки. Сыктывкар, 1994. С.132-133; Чагин Г.Н. Взгляд коми-пермяков на пространство и время // Этнос. Культура. Человек. Материалы Международной научной конференции. Ижевск, 2003. С.413.

⁶ Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола, 2003. С.17.

У закамских удмуртов ясных представлений о сотворении мира Инмаром и Шайтаном не сохранилось. Информаторы отмечают, что мир был создан Инмаром, но при этом не детализируют, каким образом он создал его. Некоторые отмечают, что при создании земли дул сильный ветер и шел дождь, поэтому на севере образовались горы: «Дунне ҙаралыкы зорен төл луэм. Со төл гурезьёсты кылдытэм уй палан»¹.

Антропогонические мифы удмуртов также имеют прямые соответствия в мифологических воззрениях соседних народов. По наиболее распространенному сюжету, Инмар, слепив тело человека из глины, пошел на небо за душой. Рядом с человеком Инмар оставил собаку, у которой в то время еще не было шерсти, чтобы она охраняла его. Пока Инмар ходил за душой к человеку подошел Шайтан. Он стал упрашивать собаку, чтобы она подпустила его к человеку. Но собака не пускала. Тогда Шайтан выпросил позволения подойти к человеку на расстояние плевка. За это Шайтан обещал собаке дать шерсть, чтобы она не мерзла. Собака согласилась и позволила Шайтану плюнуть на человека. Когда Инмар вернулся, то увидел, что сделал Шайтан с его творением. Тогда Инмар вывернул человека наизнанку. Поэтому у человека все болезни кроются внутри². Подобные сюжеты об осквернении человека Шайтаном зафиксированы также у коми, марийцев, мордвы, хантов, манси и других народов³.

По современным представлениям закамских удмуртов, человека создал Инмар, слепив его из глины или земли, поэтому после смерти его снова возвращают в землю, закопав в могилу: «Горд суйлэсь кирпичез кадь шуккыса адями-ез кылдытэм Инмар»⁴ – «Инмар сотворил человека таким же образом, как делают из глины кирпич»; «Пересьёс верало индэ, мурт, пе, суйлэсь ҙараланэм, суйлэсь кылдэм. Суйлэсь кылдэм, суюе, пе, пыре индэ, шуо пересьёс»⁵ – «Старики рассказывают, что человек появился из земли, сотворен из земли. Сотворен из земли, поэтому и уходит в землю, говорят старики».

Интересное мифологическое предание, повествующее о творении человека и возникновении на земле различных народов и религий, удалось записать в начале XX в. финскому исследователю У. Хольмбергу в д. Старая Кирга Осинского уезда: «Инмар создал Адама из глины. Он жил 77 лет и у него родилось 77 детей. Дети были плохими и часто ссорились друг с другом. Однажды, когда они ссорились, попросили, чтобы отец решил их спор. Адам пошел молиться богу. Дети ждали его, но когда им показалось, что он не придет, то пошли к отцу и заставили прекратить молитву. Тогда бог рассердился на детей Адама и поменял их языки, так что они перестали понимать друг друга. Так появились в мире 77

¹ ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Мамады. Минлиева П.М., 1921 г.р.

² Ватка но Калмез ... 16 б.

³ Традиционная культура народа коми. С.134; Калиев Ю.А. Указ. соч. С.27.

⁴ ПМА, 2006. Бавлинский район Татарстана, с. Уд-Ташлы. Вотчинников Д.А., 1915 г.р.

⁵ ПМА, 2006. Балтачевский район Башкортостана, с. Шавьяды. Саяпов Ф.Н., 1926 г.р.

разных языков и вместе с ними 77 религий. Но, хотя и есть 77 различных религий, в них одна суть»¹. Как видно, в этом мифе явно чувствуется влияние библейской традиции, опосредованное соседними мусульманскими народами. Это же влияние библейских, точнее коранических, мотивов просматривается также и в других рассмотренных выше мифах о создании человека из глины².

Наряду с рассмотренными мифами в удмуртской традиции существуют также предания явно местного происхождения, повествующие о древних насельниках земли, обитавших до появления современного человека. Они характерны для местных финно-угорских и тюркских народов. В удмуртской мифологии они известны как Алангасары и Зэрпалы³. Приводим классический вариант текста такого предания, записанный у южных удмуртов: «Нош первой адямиёс туж бадзымесь выйлллям. Соос съод нюлэс пöлтй пушнер пöлтй кадь ветло вылэм. Со бадзымесь адямиёс бырон азын пичиесь адямиёс кылдйльлям. Пичи адыми нюлэскы кор кораны мынэм, аслыз корка пуктыны. Бадзым адыми сое адзем но, кутыса кисйяз понэм тйреныз валче. Дораз бертэм но, анаезлы, пе, возматэ: “Тани, анай, мон сизь пиез кутй” шуэ, “со кызээ кораса улэ вал”. Анаез нош солы вера, пе: “Пие, та сизь пи öвöл, а адыми, асьмеос дунне вылысь быромы, соос кылёзы, дунне вылын улозы. Соос бырем бере нош вордйськозы пуны бытчаесь адымиёс. Соос туж устоесь но туж шаплыесь луозы”. Со бадзымесь адымиёслэн нош визьзы туж пичи вылэм. Одйг пол соос тыл котырын пуко вылэм шунтйськыса. Тыл жог жуаны куськем бере, соослэн пыдэссы зырдам. Соослы тыл дурись кошконо вылэм но, соослэн визьзы тырмымтэ, пыдэсазы сой мекрыса, пе, пуко»⁴ – «Первые люди были очень большими. Они по черному лесу ходили словно по крапиве. Перед исчезновением этих людей появились маленькие люди. Маленький человек пошел в лес рубить деревья для постройки избы. Большой человек увидел его и, поймав, засунул в карман вместе с топором. Пришел домой и, показав матери, сказал: “Вот, мать, я поймал птенца дятла, он рубил ель”. Мать сказала ему: “Сын, это не птенец дятла, а человек. Нас больше не станет на свете, они останутся и будут жить. Когда их не станет, появятся люди величиной с собаку. Они будут очень умными и проворными”. У этих больших людей было очень мало разума. Как то они сидели у костра и грелись. Когда огонь разгорелся, нагрелись подошвы их ног. Им надо было отодвинуться от огня, но у них не хватало разума и поэтому они сидели, облепляя ноги землей».

Подобные же сюжеты о древних великанах встречаются также у закамских удмуртов: «Вашкала муртзос зужытэсь выйлллям. Пичи муртзос потйллям но герыен гырыны кутйськиллям. Со покчи муртэз кисйяз поныса ваем, герыеныз валэныз маин, музьемез съодмаса ветлэ шуыса. “Кытйсь ке бастйд сое, интйяз

¹ Uno Harvan matkamustiinpanoja // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. S.56.

² Владыкин В.Е. Указ. соч. С.74.

³ Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор. Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998. С.175.

⁴ Материалы фольклорно-лингвистической экспедиции института ... Л.85.

поныса кельты” – шуэм атаез. Пиез интйяз поныса кельтэм. “Асьмеос ке бырымы, та муртзос потозы” – шуэм. Кызэз пушнерез кадь лёгаса ветлйллям. Соёслы бырыны уакыт вуэм, соин быриллям»¹ – «Древние люди были высокими. Появились маленькие люди и начали пахать землю плугом. Он принес маленького человека, положив в карман вместе с плугом и лошадью, говоря, что он чернит землю. “Откуда взял его, туда же отнеси и оставь” – сказал отец. Сын отнес на то же место. “Когда нас не станет, появятся эти люди” – сказал отец. По ельнику ходили словно по крапиве. Им пришло время исчезнуть, поэтому их не стало»; «Азьло великанъёс уйлйллям. Асьмеёс бырем бере пичи муртзос потозы, гурын кутсаськозы, та пушнерез кыз нюлэс шуыса вандозы, шуо, пе, вылэм соёс»² – «Раньше великаны жили. Они, говорят, рассказывали, что, мол, после того, как их не станет, появятся маленькие люди, в печи будут молотить, крапиву будут рубить, словно это ель».

В этих преданиях бросается в глаза мотив противопоставления древних “больших” людей “маленькому” человеку и его культурным ценностям. В отличие от современных, у “больших” людей нет ни орудий труда, они не занимаются земледелием, не строят домов, не владеют огнем. Как отмечают исследователи, предания о древних обитателях края раскрывают страницу древнейшего периода его истории, являются обобщением каких-то отдаленных исторических событий³.

По традиционным представлениям удмуртов окружающий мир имеет трехчастную структуру. Верхний мир, располагаемый на небе, населен различными божествами; средний мир является местом обитания самого человека, а также разного рода духов; нижний мир – обиталище умерших предков. Связующим звеном всех трех миров выступает Мировое древо/Мировой столб. Подобная структура мироустройства универсальна по своей сути и характерна для религиозных представлений многих народов. Вместе с тем данная модель мира не является изначальной. Представления о делении мира по вертикальной плоскости пришли на смену горизонтальному (плоскостному) членению мироздания. В данном случае все три мира соединялись Мировой рекой. В ее истоках помещался мир богов, в среднем течении располагался мир людей, в устье – мир умерших⁴. Подобные представления до сих пор сохранились в некоторых архаичных культурах. Следы подобных воззрений обнаруживаются также у удмуртов, особенно в сфере религиозно-мифологических представлений, связанных с культом умерших. Например, закамские удмурты при гостевании на Быдзынал ‘Великий день’, когда молились Инмару, обход домов совершали против тече-

¹ ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нуриева З.М., 1905 г.р.

² ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Мамады. Минлиева П.М., 1921 г.р.

³ Владыкина Т.Г. Указ. соч. С.178.

⁴ Владыкина Т.Г. Указ. соч. С.219; Лушникова А.В. Север и юг в представлениях индо-иранских и финно-угорских народов // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т.2. Сыктывкар, 1996. С.179.

ния реки, т.е. шли с нижнего конца деревни к верхнему, при гостевании на родовые весенние и осенние поминки – в обратном направлении, т.е. вниз по течению реки. В этом плане интересно отметить, что закамские удмурты по течению реки условно делили свои поселения на три части: Ваннапал/Выллапал ‘Верхний конец’ – располагался в верхнем течении реки, Уллапал ‘Нижний конец’ – в нижнем, в середине между ними находился Шордин ‘Срединная часть’.

Как считают исследователи, в традиционном мировоззрении удмуртов пространство разворачивается в виде концентрических кругов – локусов, отсчет же пространственного измерения начинается с центральной точки, которым служит очаг дома¹. Дом вписывается в пространство двора, двор в свою очередь – в пространство поселения, поселение – в пространство сельской округи и т.д. Рассмотрим подробнее каждый из этих пространственных локусов.

Очаг (тылдйськон инты) – изначальный центр, откуда разворачивается пространство. Во время молений очаг/кострище считается центром ритуального пространства. Разожженный в начале моления огонь уже нельзя было тушить до его окончания. За ним смотрели специальные жрецы – тылась. После завершения обрядов, жрецы обходили кострище три раза по солнцу, сгребая пепел к его центру, после чего моление считалось завершенным, т.е. развернутое ритуальное пространство снова оказывалось сведенным к единой изначальной точке².

Центром профанного, но освоенного пространства, также являлся очаг. Первоначально в таком качестве выступал открытый, обложенный камнями в виде круга очаг в центре куалы, вокруг которого совершались многие ритуальные действия. Позднее таким центром освоенного человеком пространства стала выступать печь в избе.

Дом (корка). В традиционном обществе жилище, кроме утилитарной функции жилья, выполняло и функцию религиозного святилища. К чему много примеров в этнографии. Например, в жилище народов Сибири особое место в интерьере занимала полка в переднем углу, где хранились изображения духов и другие религиозные святыни³. 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 иконы⁴. 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. 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,

¹ Владыкин В.Е. Указ. соч. С.218; Миннихметова Т.Г. Цикличность времени и пространства в традиционных представлениях закамских удмуртов // Взаимодействие культур народов Урала. Уфа, 1999. С.103.

² Миннихметова Т.Г. Цикличность времени ... С.107.

³ Традиционное жилище народов России: XIX – начало XX в. М., 1997. С.332.

⁴ Шкляев Г.К. Обряды и поверья удмуртов, связанные с жилищем // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1998. С.35.

расположить передний угол в южном или юго-восточном направлениях, 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 закамских удмуртов в переднем углу находились иконы, выполняя функцию семейного алтаря.

Особой семантической наполненностью в жилище закамских удмуртов обладают передний угол (төрö шор, төрö сэрег), 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 содержание¹.

Төрö 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: төрö – вождь, старейшина; шор – середина или сэрег – угол – буквально угол или место старейшины. В понятие төрö шор вписывался и стол (жök), где он стоял, хотя он 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, төрö шор и находился. Человек, сидящий там, должен быть уважаемым, почтенным, т.е. иметь высокий социальный статус. Из гостей туда стремятся рассадить наиболее почетных и приезжих издалека. Туда обычно садятся старики, молодежь туда не усаживается. Считается неприличным, если молодой человек в присутствии пожилых людей сидит в переднем углу. Данное почетное место накладывает на сидящего там определенные обязанности. Например, сидящий за столом на төрö шор человек, является распорядителем застолья.

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

«Зеч атыкайлэн нылпиосыз котырак,

Төрö шорын солэн но куараез».

- «У доброго отца дети вокруг стола,

В красном углу он сам»².

Место в переднем углу могут занимать только мужчины. Во время обрядов гостевания шыд сиён (жук сиён, сйль сиён), которые проводятся осенью после забоя скота, гости-мужчины садятся за ту часть стола, которая ближе к передне-

¹ Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С.133.

² Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г., Тимирзянова Р.Г. Свадебные обряды удмуртов Башкирии // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1989. С.113.

му углу, женщины – по другую часть стола. Подобный обычай рассаживания за столом соблюдается также и на поминках.

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.Черемшанский¹. Даже если хозяева покидают свой дом, то на столе оставляют каравай хлеба. Если едут на свадьбу, или же, куда-нибудь уезжают, то присаживаются по очереди на төрö шор и прикасаются к караваю хлеба, прося у Инмара благополучной поездки. Таким образом, переднему углу со стоящим под ним столу с караваем хлеба приписывались охранительные функции.

Передний угол со столом осмысливается как один из центров жизнедеятельности дома, семьи, поэтому, например, когда невеста переходит жить в дом жениха, то ее трижды обводят вокруг стола, символизируя этим прощание с домом.

Богато накрытый на праздник стол является показателем зажиточности семьи:

«Жök вылад валем жökкышетэд
Возь выльёсы потэм сяська кадь;
Жök вылад пуктэм шыдэд-нянед
Макарзайсь лыктэм зёмыш кадь»². -
«Постеленная на стол скатерть
Словно цветы луговые;
Поставленные на стол яства
Словно фрукты с Макарьевского рынка» [перевод наш – Р.С.].

Таким образом, передний угол в представлениях закамских удмуртов это наиболее почетное место в доме, куда могут садиться только уважаемые люди, это также место домохозяина. Передний угол мыслится 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 очага³. Но не всякий огонь и его производные обладают вышеперечисленными свойствами. Так, например, считалось, что остатки сгоревшего во время пожара жилища или другой постройки необхо-

¹ Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. С.196.

² Volksbrauche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkacsı. Herausgegeben von D.R. Fuchs // Memories de la Societe Fenno-Ougrienne. Helsinki, 1952. S. 479.

³ Христюлова Л.С. Калык сямьёсты чакласа. Дышетскисьёслы краеведения юрттэт. Ижевск, 1995. С.176.

димо 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 (тёлпуз).

С очистительными и охранительными функциями печи и ее производных связаны у закамских удмуртов 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. Рекруту в дорожный мешок клали кусочек обмазки печи, чтобы он не тосковал по дому. При разговорах о потусторонних силах, могущих нанести вред человеку или же о вещах, которых опасались, в начале говорили “муръёлы верасько”, т.е. “печи (букв.: печной трубе) говорю”, надеясь, что в этом случае, подобные разговоры не принесут несчастий. С охранительными свойствами печи связан также распространенный у некоторых групп удмуртов обряд поднесения новорожденных детей к ее устью¹. Печь охраняла также и домашних животных: новорожденных ягнят и телят также подносили к печке.

Печь, особенно устье печи, тесно связана у закамских удмуртов с поминальными обрядами кисьтон/чёлтйськон: она выступает в качестве символического «канала связи» с миром умерших². 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 поминать³. 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.

Печь в традиционном жилище имела в определенной степени «женскую» сущность⁴. 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

¹ Gerd K. Человек и его рождение у восточных финнов // *Etnografika. Suomalais-ugrilainen Seura*. Vol. 217. Helsinki, 1993. С.52.

² Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры): Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 1999. С.18.

³ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С.54.

⁴ Орлов П.А. Указ. соч. С.18; Салмин А.К. Семантика дома у чувашей. Чебоксары, 1998. С.29-30.

доме жениха усаживали на подушку на нарах против печи, т.е. в женской половине, т.е. в ее месте в доме жениха¹.

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 приглашения 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. 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 с матицы эти монеты. Если же рекрут не возвращался, то его монета так и оставалась в матице. В новоселье в матицу также вбивали серебряные монеты, что должно было способствовать материальному благосостоянию семьи. Матица у закамских удмуртов была связана также с определенными обрядами похоронно-поминального цикла и приемами народной медицины.

Другим, осмысливаемым в качестве границы, объектом в жилище закамских удмуртов являлся порог – *ös* выжы. За порогом начиналось чужое, неосвоенное пространство, для связи с которым служила дверь (*ös*), – элемент жилища обеспечивающий проницаемость границы – порога². 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 порог. Представления о двери, как объекте, обеспечивающем связь с чужим миром, проявляется в приемах народной медицины. Так, например, при сглазе ребенка обмывают водой, которой споласкивали дверную ручку (*ös* кутон). Вероятно, в данном случае осуществля-

¹ Ильин М.И. Свадебные обычаи и обряды у вотяков // Труды Научного общества по изучению Вотского края. Вып. 2. Ижевск, 1926. С.43.

² Байбурин А.К. Указ. соч. С.135.

ется 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. Но, 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. С этими представлениями связывается, например, обряд захоронения мертворожденных и некрещеных детей под порогом у украинцев¹. Некоторые группы удмуртов своим умершим под порог крошили хлеб и поливали кумышку – домашний алкогольный напиток². У закамских удмуртов подобные обряды не бытовали, но они бросали под порог состриженные ногти, что, скорее всего, можно связать с представлениями, что они потребуются после смерти для прохождения трудного пути в загробной жизни. Подобный обычай существовал также у других народов.

Интересное поверье, связанное с порогом, зафиксировано у удмуртов дд. 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 выжыйын 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» дома³. В этой связи, интересным представляется название закамскими удмуртами верхней части оконных наличников укно каш, т.е. ‘оконные брови’. Окно является средством нерегламентированной связи с внешним миром, т.е. оно хотя и не служит входом/выходом, все же через нее 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 успо-

¹ Там же. С.138. Бабенко В.Я. Украинцы Башкирской ССР: Поведение малой этнической группы в полиэтничной среде. Уфа, 1992. С.236.

² Шкляев Г.К. Указ. соч. С.36.

³ Орлов П.А. Указ. соч. С.19.

ших»¹. 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. В настоящее время закамские удмурты под мусульманским влиянием считают, что через окно приходит ангел смерти Азрали и омывает в чашке с водой свой меч. На кулэм потон уй с наступлением сумерек смотрели через сито в окно в сторону кладбища, чтобы увидеть возвращающихся умерших². Окна служили и для контактов с божественным миром. На Быдзынал вечером на подоконник клали по два яйца. Утром, проснувшись детям объясняли, что их оставил в подарок прискакавший на белом коне белобородый старик Кылчин.

Порог, двери, стены и окна у закамских удмуртов, выступая в качестве граничных с потусторонним миром объектов, требовали, таким образом, постоянной защиты.

Двор (азбар) – следующий локус освоенного пространства. От остального мира он огражден изгородями (кенер), вход/выход осуществляется через ворота (капка). Таким образом, они как окна, дверь, стены дома, также являются маркерами границ. Как отмечает Е.Э.Бломквист, у закамских удмуртов на изгородях в качестве оберегов были развешаны конские черепа³. 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. 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»⁴. Таким образом, данные обряды представляют усадебные ворота в качестве входа в чужой, потусторонний мир.

Во дворе закамские удмурты совершали множество религиозных обрядов. Как отмечает А.И. Емельянов, в их дворах имелись особые молитвенные места, огороженные или же расположенные в укромных местах, чтобы туда не ступала нога чужого человека⁵. Там молились главы семей каждое пятничное утро и во время праздников. Вероятно, ранее эти обряды проводились в семейных куала, которые также были расположены во дворах.

¹ Комов А.Ф. Вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда. Этнографические очерки // Уфимские губернские ведомости. 1889, № 50.

² Миннихметова Т.Г. Традиционные новогодние обряды удмуртов Закамья // Этнологические исследования в Башкортостане. Уфа, 1994. С.113.

³ Бломквист Е.Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилые и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник. Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX – начале XX в. М., 1956. С.354.

⁴ Комов А.Ф. Указ. соч. № 50.

⁵ Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. С.70.

В каждом дворе располагались клеть, помещения для скота, бани (последние могли быть не в каждом дворе). Каждая из этих построек была связана с рядом обрядов и поверий, неся в себе определенный символизм.

Жилая клеть (тöдь кенос) 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 протекали в них¹. 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 произносили «Азяд мед усез» (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. 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 стороны – это место, где происходит очищение водой тела и души. Кроме того, баня связана с культом предков.

Наименьшую семантическую нагрузку имели помещения для скота (гид). Считалось, что там обитает дух Гидмурт ‘Конюшенный’, который наблюдает за скотом. По постройке нового хлева, ему приносили в жертву белого барана.

Духом-хранителем двора, а также всего хозяйства выступал Ырткузё ‘Хозяин двора/хозяйства’, который в представлениях закамских удмуртов воспринимался в виде змеи – ужа.

Поселение (гурт) – комплекс жилых и хозяйственных построек, принадлежащих отдельным домохозяевам, образующим единый социум. Помимо этого в поселении имеются также постройки имеющие общественный характер. Традиционно деревни закамских удмуртов имели беспорядочную планировку, т.е. застраивались без всякого плана; уличная планировка начала складываться только с середины XIX столетия.

Таким образом, поселение – это пространство обитания деревенского социума. Многие общественные ритуально-обрядовые действия жители осуществляли в самой деревне. Например, осенью прямо на улице проводили моление урам вöсь ‘моление на улице’.

¹ Ильин М.И. Указ. соч. С.38, 47.

Функцию маркера границы поселения выполняли полевая изгородь (бусы ке-нер) и полевые ворота (бусы капка), около них совершалось множество обрядов.

Так, например, на Быдзынал закамские удмурты совершали обряд добывания нового огня посредством трения ворот об дубовую подставку. Затем разводили костер и прогоняли по нему скот с целью очищения. По представлениям закамских удмуртов, около ворот обитают злые духи, поэтому, например, когда выезжали в путь, ударяли кнутом по столбам полевых ворот, чтобы их отпугнуть¹. Женщины покойника провожали только до полевых ворот, далее шли одни мужчины.

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.

В некоторых случаях деревенское пространство требовало особой защиты. Для этого деревню по периметру “огораживали” еще невидимой, магической оградой. Например, жители д. Канлы Кушнаренковского района в ночь на кулэм потон уй обходили деревню железным предметом, но при этом оставляли небольшую “щель”, чтобы умершие и живые колдуны смогли пообщаться². У чувашей и мордвы был распространен обряд “опахивания” деревни, когда во время заразных болезней девушки проводили сохой символическую или реальную борозду вокруг поселения³. Мордва Приуралья после Пасхи обходила свои деревни с иконой Неопалимая купина и с Распятием, чтобы оградить деревню от несчастий и пожаров⁴.

Сельская округа (гурт котыр). В комплекс поселения кроме различных построек, входили также 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, а именно земледелием и животноводством: пашни, сенокосы, пастбища. Вся пахотная земля делилась на три поля, каждое из которых, в зависимости от севооборота, засевалось озимыми или яровыми культурами или оставалось под паром. Каждое поле делилось на наделы отдельных домохозяйств.

В сферу хозяйственной деятельности включались также окрестные леса и рощи. Там заготавливали дрова; собирали дикорастущие ягоды и травы, хмель; охотились на зверей и птиц. В более раннее время в этих лесах закамские удмурты имели бортевые деревья. Реки, озера и родники также включались в хозяйственную жизнь. В них ловили рыбу, они служили водопоями для скота и источниками питьевой воды. В мелких озерах мочили коноплю и лен.

¹ Аптиева Г.А. Религиозные обычаи и поверия вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // ИОАИЭ. Т.10. Вып.1. Казань, 1892. С.119-120.

² ПМА, 2005. Кушнаренковский район Башкортостана, д. Канлы. Гилязетдинова М.Г., 1923 г.р.

³ Салмин А.К. Система верований чувашей. Чебоксары, 2004. С.132; Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998. С.108.

⁴ ПМА, 2003. Бакалинский район Башкортостана, с. Староиликово. Буравова А.Д., 1929 г.р.; Дырнаува В.Н., 1928 г.р.

С определенными местами вблизи поселений связывалось проведение некоторых общественных гуляний и игр. Практически в каждой деревне имелись Вöй гурезь ‘Масленичная гора’, Быдзынал гурезь ‘гора Быдзынала’, где проводили обрядовые игры и катания. Также в окрестностях деревни располагались места проведения различных молений – вöсяськон инты и кладбища.

Каждый природный объект имел свое название – микротопоним, в котором отражались его характерные особенности, например, Шартчы гоп ‘Репная ложбина’, Вина пöзтон гоп ‘Ложбина, где выкуривали вино’, Тэжит гу ‘Дегтярная яма’, Жуё чик ‘Мшистый лес’, Каштй сайкос ‘Росчисть Каштй’, Кезыт ошмес ‘Холодный ключ’, Кесытака кыр ‘Заячья поляна, Нарды гурезь ‘Барсучья гора’ и т.д.¹

В данном локусе особо выделялись объекты, пользовавшиеся дурной славой – кышкатйсь инты ‘пугающее место’. Такие места старались обходить стороной.

Земельные угодья каждого поселения имели строго очерченные границы. В течение XIX в. проводилось межевание башкирских земель, в результате которого выделялись т.н. земельные дачи, принадлежащие тем или иным деревням. Для каждого поселения составлялись “межевые книги”, в которых давалось описание этих владений. Границы участков обозначались специальными знаками: «на всех вышеписанных линиях окружной межи межевые столбы поставлены, ямы вырыты ... межники сделаны на законном основании и в надлежащих местах»². Каждый житель деревни знал границы дач, и, естественно, старался не нарушать их, т.к. это могло привести к определенным нежелательным последствиям. За этими межами начинался уже другой локус пространства – владения другой деревни.

Эти территории обозначались в зависимости от названия населенного пункта или же этнической принадлежности их жителей, например, Тазлар пал ‘Страна деревни Тазлар’, Башкырт пал ‘Башкирская сторона’, Пор пал ‘Марийская сторона’ и т.д. Вся территория обитания закамских удмуртов, т.е. удмуртов-припущенников на башкирских землях именовалась Башкырт эль ‘Страна башкир’.

Большой семантической наполненностью в удмуртской мифологии отличался образ реки – естественной природной границы. Например, среди микротопонимов закамских удмуртов встречаются названия Бесменьшур: бесмень ‘межа, граница’, шур ‘река’. Самой главной из рек у удмуртов считалась Кама – Тöдды Кам (Белая Кама). Соплеменников живущих по ту сторону Камы, закамские удмурты называют “тупал удмортъёс”, т.е. удмурты, живущие на другом берегу/стороне. В преданиях о переселении сообщается, что предки закамских удмуртов переселились из-за Камы (тупалась). Так, например, в предании об основании с. Максимово Янаульского района говорится, что ее основателем явился некий Максим, который был “тупал удмурт”, т.е. переселился с того берега р. Камы³. Жители д. Канлы Кушнаренковского района Белой Камой называют реку

¹ Volksbrauche und Volksdichtung der Wotjaken. S.518, 519.

² ЦГИА РБ. Ф.351. Оп.2. Д.1370. Л.5.

³ Материалы по истории села Максим. Рукопись. (Хранится у автора, жителя села Гарейшина Ф.М.).

Белую (Агидель), а всех удмуртов, живущих за ней, т.е. удмуртов северо-запада Башкортостана, называют камсьӧр удмуртъӧс, т.е. закамскими удмуртами. Как уже указывали выше, в своих молитвах закамские удмурты упоминали тупал луд и тупал куала, т.е. святилища луд и куала, по ту сторону Камы, откуда переселились их предки.

Свое смысловое содержание имели также стороны света. Юг (лымшорпал) и восток (чӱкпал, шундыӓужанпал) мыслились как имеющие положительные качества, связывались с миром богов. Так, например, закамские удмурты молились, обратившись лицом на юг, реже на восток. Жертвенных животных, которые предназначались верховным божествам, закалывали, обратив головой на юг. Противоположное значение придавалось северу (уйшорпал, уйпал) и западу (шундыпуксӧнпал). Они воспринимались, как стороны света, связанные со смертью и потусторонним миром. Животных, предназначенных в жертву умершим, закалывали, обратив их головы на север. Умерших ориентировали головой на север, но при этом считалось, что они должны смотреть на юг. При некоторых молениях, посвященных усмирению злых духов, молились, обратившись лицом на север или северо-запад. Так, например, жители д. Можга Янаульского района на молении ӓукӓ вӧсь молились на север, чтобы не было северных ветров. Кроме того, юг ассоциировался с днем, т.е. светлой половиной суток, летом; север – с ночью и зимой; восток – с утром и весной; запад – с вечером и осенью.

Свою семантику имели также правая и левая стороны. Правая сторона ассоциировалась с добром, с божествами, левая – со злом, со смертью. Так, например, богам в качестве жертвенных даров предлагали куски мяса с правой части туши жертвенного животного, умершим – с левой части туши.

Как видно, пространство осваивалось удмуртами, как и другими народами, не только в реальном измерении, но и на мифологическом уровне. То же можно сказать и о времени. В традиционном обществе время воспринимается в двух параметрах: линейном и циклическом. В первом случае оно необратимо, движется только вперед, во втором – может быть повторено¹. Линейное представление о времени включает в себя понятия о прошлом, настоящем и будущем, циклическое – о повторяющихся отрезках времени, на основе чего складывается календарь, как система отсчета времени.

Линейный отсчет времени у закамских удмуртов не получил ритуальную регламентацию. Прошлое определялось понятием вашкала дырӓя ‘в древние времена’, кемалась дырӓя ‘в давние времена’. Более близкое прошлое определялось как азьло дырӓя ‘в прошлые времена’. В связи с отсутствием летописания исторические события постепенно забывались, те, которые зафиксировались в народной памяти, приобрели мифологический характер.

Настоящее (али дыр) воспринималось как череда событий, свидетелем которых является сам, живущий в это время человек. Человеческий век (гымыр), определяется самим Инмаром, который при рождении человека назначает сколько ему предстоит жить. С момента рождения и до смерти, человек проживал несколько этапов своей жизни, границы между которыми отмечались осо-

¹ Салмин А.К. Система верований чувашей. С.160.

быми обрядами. Со смертью жизнь не прекращалась, душа человека переходила в другое пространственно-временное измерение (сопал дунне), т.е. в потусторонний мир. Будущее (вуоно дыр) – череда грядущих событий особой мифологической разработки не получило.

Самый короткий отрезок линейного времени определялся понятием шокчытозь, т.е. время за которое можно сделать вздох, а бесконечно длинный, не поддающийся точному подсчету – музьем кылдэм дырисен, т.е. со времени возникновения земли¹.

В отличие от линейного, циклически повторяющиеся отрезки времени получили четкую ритуальную регламентированность. Каждый отрезок времени воспринимался через призму приуроченных к нему обрядов. Не соблюдение их могло привести к нарушению цикла, что могло обернуться неблагоприятием для самого человека.

Сутки (уй-нынал, букв.: ‘ночь-день’) – одна из элементарных единиц циклического времени. Как и у других народов, сутки у удмуртов делились на день и ночь, утро и вечер. Утро (чукна, шукна) и день (нынал) соотносились со светом, добром, божественным миром. Моления божествам проводили именно в это время суток. Считалось, что полдень (лымшор, нымшур) – время активизации добрых духов. Так, например, закамские удмурты не оставались в поле во время работы в полдень, т.к. считали, что в это время по полям бродит Ёу-Кылчин. Вечер (жыт) и ночь (уй) наоборот были противоположностью утру и дню, они ассоциировались с темнотой, злом, смертью. Обряды, посвященные умершим, совершались именно в это время суток. Такая приуроченность обрядов в честь умерших к темной половине суток нашла выражение в их обозначении как куниньуй ‘третья ночь’, т.е. поминки на третью ночь со смерти; сизьымуй ‘седьмая ночь’, нильдонуй ‘сороковая ночь’. Ночь, особенно полночь (уйшор), время активизации злых духов и колдунов, они творят свои злые дела до утра, до пения петухов. Особенно активны они на кулэм потон уй ‘ночь выхода мертвых’, когда из своих могил выходят также умершие колдуны.

Опасным временем суток считались также сумерки (акшан). В это время, пока в доме не зажгут свет, советовали отдыхать, не заниматься никакими делами. Чтобы дети сидели в это время дома, их пугали тем, что на улице бродит Акшан кунян ‘Сумеречный теленок’, который может утащить ребенка с собой.

Как отмечает В.Е. Владыкин, в структуре суток особо выделяются переходные моменты: рассвет (эрдон), полдень (лымшор), сумерки (акшан), полночь (уйшор), характеризовавшиеся неопределенностью, а следовательно опасностью².

Неделя (арня). До настоящего времени пожилые удмурты пользуются традиционными названиями дней недели: вордйськон ‘понедельник’, пуксён ‘вторник’, вирнынал ‘среда’, арняжыт ‘четверг’, арниньял ‘пятница’, кёснынал ‘суббота’, ёусьярня ‘воскресенье’. В некоторых деревнях имеются варианты названий дней недели, связанные с проведением базаров. Например, в д. Касиярово

¹ Миннихметова Т.Г. Цикличность времени ... С.102.

² Владыкин В.Е. Указ. соч. С.223.

Бураевского района, понедельник называют Сейтек базар ‘базарный день в Сейтеке’, вторник – Вуж Брай ‘старый базарный день в Бураево’, среда – Брай базар ‘базарный день в Бураево’. Из всех дней недели закамскими удмуртами особо выделялась пятница – куриськон нынал ‘день молитв’, Иммерлэн ныналэз ‘день Инмара’. В этот день рано по утру в каждом доме пекли блины. Домохозяин, выйдя во двор, молился с первыми тремя блинами Инмару, обратившись на юг. В этот день полагалось отдыхать, строго запрещалось стирать грязное белье. Подготовка к пятничному дню начиналась еще накануне вечером в четверг: тогда стирали белье, парились в бане. Празднование пятницы видимо является влиянием соседних мусульманских народов, возможно еще с болгарских времен. Впрочем, особое отношение к пятнице наблюдается и у немусульманских народов, например, у русских¹. О древности этой традиции говорит, то что жертвоприношения также проводили по пятницам. Если они были многодневными, то растягивались и на последующие дни. Так, анонимный автор, описывая главное общественное моление бавлинских удмуртов дэмен вöсь, сообщает, что «начало моленного дня всегда бывает пятница, воскресение празднуемое некрещеными и крещеными вотяками других двух д. Измайлова-Пыкэт и д. Зайтова-Узла-Ташлы [...] кончается в воскресенье православное, празднуемое крещеными вотяками деревень Покровского и Васильевского Урустамаков»². Выделялись также “легкие” дни (капчи нынал) – понедельник, четверг, воскресенье и “тяжелые” дни (секыт нынал) – вторник, среда, суббота, в эти дни не рекомендовали начинать новое дело, например, строительство дома.

Месяц (толэзь). В удмуртском языке термином толэзь обозначают как луну, так и календарный месяц. Исследователи отмечают, что в конце XIX – начале XX в. у закамских удмуртов бытовало несколько типов календарей: лунный, юлианский, григорианский, хозяйственно-фенологический, причем последняя система имела определяющее значение³. Как отмечает В.Е. Владыкин, сельскохозяйственному календарю у удмуртов предшествовал промысловый/охотничий⁴. В аспекте рассматриваемой темы большой интерес представляют названия месяцев, где отразилась религиозно-обрядовая сторона жизни удмуртов. Среди закамских удмуртов зафиксированы, например, такие названия: вöй толэзь ‘месяц масленицы’, Быдзынал толэзь ‘месяц Быдзынала’, вöсь толэзь ‘месяц жертвоприношений’, тол вöсь толэзь ‘месяц зимних жертвоприношений’ и т.д.⁵

¹ Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Часть 1. Весна, лето, осень. Пермь, 2006. С.40.

² Этнографический очерк деревни Покровско-Урустамака Ивановской волости Бугульминского уезда Самарской губернии // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д.454. Л.27.

³ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды ... С.94-108; Черных А.В. Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX – начале XX века. По материалам южных районов Пермской области. Пермь, 2002. С.184.

⁴ Владыкин В.Е. Указ. соч. С.225.

⁵ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды ... С.107.

Год (ар). Год подразделялся на сезоны: тулыс (весна), гужем (лето), сйзыыл (осень), тол (зима). Как и у многих других народов год у закамских удмуртов подразделялся на два полугодия: летнее и зимнее¹. Летнее полугодие начиналось с празднования Быдзынал и включало летние моления, зимнее полугодие начиналось с празднования сйзыыл куриськон 'осеннее моление' и включало в себя зимние моления. Каждое полугодие включало в себя также жертвоприношения в куале и луде, родовые поминки. Каждое жертвоприношение или праздник в одном полугодии имел свое соответствие в другом, например, Быдзынал был равнозначен сйзыыл куриськон, гужем вöсь 'летнее моление' – тол вöсь 'зимнее моление' и т.д.

Также можно отметить, что весна и лето ассоциировались с востоком и югом, с божественным миром, осень и зима – с западом и севером, с миром умерших. Так, например, обряды уллань вандон, посвященные поминовению умерших, проводили только поздней осенью, по первому снегу.

§ 2. *Сущность и предназначение человека*

Человек (мурт) помимо физического тела (мугор, тэн) обладает еще некоей оживляющей его сущностью – душой. Тело без души умирает, т.е. превращается в труп (шöй). Как отмечают информаторы, раз тело человека сотворено из земли, после смерти, т.е. после ухода души, его необходимо закопать в землю, т.е. вернуть в ту же субстанцию из чего он создан.

Как многие народы Евразии, удмурты, в том числе и закамские, верят в существование двух душ у человека: лул и урт. Лул/лыл – душа, которая оживляет человека, душа-дыхание (ср. лулзыны – вздохнуть). Когда уходит лул (лулыз потэ), человек умирает. Живой человек – луло мурт, т.е. человек с душой, мертвый – лултэм, т.е. без души. По мнению информаторов, лул/лыл находится в сердце человека, после смерти он блуждает по земле сорок дней и отправляется на небо или же на кладбище, где его принимают к себе ранее умершие. Аналогичные представления о душе-дыхании существовали у коми (лов) и бесермян (лöл)².

Урт – душа-двойник, «ее присутствие обеспечивает психическое здоровье и полноценность, присутствие духа»³. В отличие от души-лул, душа-урт может покидать тело, например, при сильном испуге, во сне, при обмороке. Тогда говорят, что уртэз кошкэм – '[его] урт ушел': «Уртэз кошке кышкакы, лылыз ке

¹ Там же. С.110; Черных А.В. Традиционный календарь народов ... С.184.

² Терюков А.И. Похоронно-поминальная обрядность коми-зырян (вторая половина XIX – начало XX вв). Автореф. ... канд. ист. наук. Л., 1990. С.8-9; Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XX вв). Ижевск, 1998. С.173.

³ Напольских В.В. Из удмуртской мифологии: Этимологические этюды // Пермистика 4. Пермские языки и их диалекты в синхронии и диахронии. Сб. ст. Ижевск, 1997. С.120.

кошкиз – кулэмын»¹ – «Урт уходит при испуге, если лул уйдет – значит умер». При сильном испуге, когда считали, что душа-урт ушла, проводили обряд урт кутон – ‘ловля урта’. При этом плавил олово или свинец и выливали в посуду с водой, которую держали над головой больного. По получившейся фигурке определяли чего испугался человек. Затем ее вешали на шею и носили как амулет. Считали, что после этого урт вернется². В более полном виде обряд зафиксирован У. Хольмбергом. Так, например, в д. Старая Кирга Осинского уезда при уртэз кошкон плавил свинец и выливали в посуду с водой, которую держали над головой больного человека. При этом читали заклинания. Знаком того, что урт вернулся, являлось то, что расплавленный металл принимал определенную форму. Если же душа не вернулась, металл рассыпался на мелкие куски. В таком случае необходимо было снова прочитать заклинания. Получившуюся фигурку тоже вешали на шею³. В д. Можга Бирского уезда обряд проводила знахарка. Она “искала” ушедшую душу с белым полотенцем на руках. Если она видела белую бабочку (урт бубыли – ‘бабочка урта’), то хватала ее полотенцем и ее привязывали к шее больного на ночь. На следующее утро, чтобы определить действительно ли эта бабочка является уртом больного человека, плавил свинец и, как в предыдущих случаях, выливали в посуду с водой над головой больного. Отгадывали по застывшей фигурке. При положительном исходе фигурку также вешали на шею. Данный обряд назывался уртэз кисьтон – ‘отливание урта’⁴.

Урт может покидать тело человека также во время сна⁵. Тогда он может принять образ летучей мыши (урткыч). Как отмечает У. Хольмберг, по мнению закамских удмуртов летучие мыши днем не летают, т.к. в это время люди бодрствуют. Ученый приводит рассказ информаторов о том, как они определили, что летучая мышь это урт человека. Один мужчина уснул, в то время как его товарищи бодрствовали. Они увидели летучую мышь, которая летала в определенных местах во дворе. Когда мужчина проснулся, то рассказал свой сон. Оказалось, что во сне он побывал именно там, где летала мышь. Так они заключили, что виденная ими летучая мышь являлась уртом спавшего человека. Поэтому спящего нельзя будить резко, т.к. человек может заболеть из-за того, что урт не успеет вернуться вовремя на свое место⁶.

Таким образом, по воззрениям закамских удмуртов душа-урт может на время покидать тело человека и блуждать в виде бабочки (урт бубыли) и летучей

¹ ПМА, 2000. Татышлинский район Башкортостана, с. Новые Татышлы. Бадрисламова Ш.Н., 1931 г.р.

² ПМА, 2000. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.; ПМА, 2006. Балтачевский район Башкортостана, с. Шавьяды. Саяпова М.Г., 1927 г.р.

³ Uno Harvan matkamuistiinpanoja // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. S.32.

⁴ Ibid. S.79.

⁵ Смирнов И.Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Т.8. Вып.2. Казань, 1890. С.177.

⁶ Uno Harvan matkamuistiinpanoja. S.131.; Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1927. С.4.

мышы (урткыч). Его уход приводит ко сну, обмороку или психическому заболеванию, вызванному испугом. После смерти человека, его урт один год продолжает жить в доме, а затем поселяется на кладбище. Во время поминок урт сидит рядом с посудой с поминальной едой у печи¹. Во время весенних и осенних родовых поминок урт может вернуться в виде маленькой белой бабочки – урт бу-были². Все остальное время урт умершего человека живет на кладбище. Для того чтобы он мог входить и выходить из гроба делают специальное отверстие – урт ветлон пась³. На кладбище он может показаться в виде привидения⁴. В с. Большетуганеево Калтасинского района чтобы урт умершего не ходил и не мешал живым, проводят обряд урт кутон ‘ловля урта’. Готовый гроб обводят изнутри против солнца гвоздем и прутиком рябины. Затем их кладут внутрь гроба⁵.

Представления о душе орт существовали также у коми. Но у них орт – это двойник человека, который находится вне тела. Видимым он становится только с приближением смерти⁶. По некоторым представлениям орт перед смертью человека щипает его тело, из-за чего появляются синяки (орт чэпэльтэма)⁷. Интересно отметить, что закамские удмурты, появление синих пятен на теле объясняли тем, что их ущипнули умершие (шöй чепыльтэм ‘мертвец ущипнул’).

Представления о душе öрт имелись также у марийцев. Также как и закамские удмурты, восточные марийцы считали, что öрт может покинуть тело, особенно это относилось к маленьким детям. При испуге у ребенка выходит öрт и выражение его лица изменяется. Чтобы вернуть душу, также плавил олово и получившуюся фигурку вешали на шею⁸. Кроме того марийцам были известны пасу öрт (öрт поля), тул öрт (öрт огня), вуд öрт (öрт воды), пöрт öрт (öрт дома)⁹.

Также и по представлениям закамских удмуртов урт имелся не только у человека, но также у поля (бусы урт), иногда его называли дю урт (урт хлебных злаков). Если он уходил, то посева чахли и урожай был небольшим. Как пишет И.Н. Смиронов, удмурты Бирского уезда верили что, «урожая не бывает тогда, когда хлебный дух (дю урт) уходит куда-нибудь на другое поле»¹⁰. Также У. Хольмберг отмечает, что если на участке поля хлеб растет плохо, то удмурты Бирского и Осинского уездов считали, что ушел бусы урт. Чтобы его вернуть,

¹ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.138.

² Ibid. S.113.

³ Ibid. S.110.

⁴ Ibid. S.83.

⁵ ПМА, 2006. Калтасинский район Башкортостана, с. Большетуганеево. Минляхметов Я.З., 1927 г.р.

⁶ Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М., 1978. С.38-39; Налимов В. Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. 1907, № 1-2. С.13.

⁷ Гагарин Ю.В. Указ. соч. С.39; Традиционная культура народа коми. Этнографические очерки. Сыктывкар, 1994. С.154.

⁸ Jarmitov T. Marilaisaineistoa. Käsikirjoitus ja suomennos // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto. Kotelo 197. S.201.

⁹ Holmberg U. Tsheremissien uskonto. Porvoo, 1914. S.57-59.

¹⁰ Смирнов И.Н. Указ. соч. С.176.

проводят обряд бусы урт кутон – ‘ловля полевого урта’. В д. Можга Бирского уезда обряд проводили следующим образом. На поле шли три парня и три девушки, а также синадзись ‘ясновидящий’, все в белых одеждах. Они обходили поле на лошадях, причем один из парней играл на скрипке. Впереди них шел синадзись с белым полотенцем на руках. Если он видел белую бабочку – бусы урт бубыли ‘бабочка полевого урта’, то хватал ее полотенцем. Затем эту бабочку несли к месту жертвоприношений, где старики жертвовали белую овцу. Тогда молодежь пела особенную песню урт кутон гүй – ‘мелодию ловли урта’. После жертвоприношения бабочку относили в амбар того человека, к полю которого она была близка всего во время поисков. Там ее держали целую неделю, после чего выпускали обратно на поле¹. В д. Старая Кирга Осинского уезда пойманную бабочку не несли в амбар, а сразу выпускали на поле после жертвоприношения². Подобным же образом восточные марийцы, если считали что душа земли (mölanda ört) оставила поле, вследствие чего вянут посевы, шли на поле целой деревней и молились с хлебом, прося ее вернуться на поле³.

Е.В. Поповой и А.В. Черных у удмуртов Куединского района зафиксировано представление о лымы урт (урт снега). Когда тает снег они говорят, что “лымы урт кошкыз”, т.е. “душа снега ушла”. Этой фразой передается состояние тающего снега, которая означает, что из него ушло то, что делало снег снегом⁴.

Под влиянием соседей-мусульман закамские удмурты иногда вместо традиционных наименований души человека, называют ее жән или кыт. Обычно жән используется вместо лул, кыт – вместо урт. Жән (тат.), йән (башк.) – термины обозначающие у мусульман душу человека, пребывающую в сердце; после смерти она покидает тело⁵. Словом кот многие тюркские народы именовали жизненную силу, присущую людям, животным и птицам⁶. Представления башкир и татар о жән/йән и кот были очень близки к понятиям удмуртов о лул и урт, что и послужило причиной заимствования тюркских терминов.

Таким образом, по представлениям закамских удмуртов у человека имеются две души лул и урт, что дает ему полноценную жизнь. Отсутствие одной из них, например, урта делало человека неполноценным. Могло случиться и так, что у человека оказывались лишние души лул. Такое могло произойти с младенцами.

¹ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.80-81.

² Ibid. S.22.

³ Ibid. S.330.

⁴ Попова Е.В., Черных А.В. Представления о природных явлениях в мировоззрении куединских удмуртов // Этнос. Культура. Человек. Материалы Международной научной конференции. Ижевск, 2003. С.286.

⁵ Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967. С.344; Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф. Башкиры. Этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002. С.213.

⁶ Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992. С.69; Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981. С.34-35.

Это приводило к младенческой болезни куньыл, т.е. ‘куинь лыл’ ‘три души’¹. В этом случае лишние души надо изгнать, чем обычно занимались знахарки: «Куньыл пичи муртлэн гынэ луэ. Урдлы улаз куинь гопез луэ. Сое киын гынэ эмняно, “куньылыз азэм, куньылзэ эмнясько” шуыса»² – «Куньыл бывает только у младенцев. Под ребрами бывает три ямочки. Надо лечить только руками, приговаривая “куньыл воспалился, куньыл лечу”»; «Кунь ныл луэ, пе, нылпилы. “Кыкзэ вииськом, огзэ кельтйськом” шуыса веськато» – «Три души бывает, мол, у ребенка. При лечении говорят: “Две убиваем, одну оставляем”»³. Такие же представления о трех душах у детей существовали у башкир⁴.

Человек имеющий лул и урт становился членом общества, получая определенные права и обязанности, в т.ч. он должен был соблюдать определенные религиозные предписания, почитать богов и умерших предков. Нарушение их могло привести к неблагополучию не только самого человека, но и всего общества. Поэтому нарушение правил всегда каралось. В молитвах просили, чтобы бог сделал ребенка разумным, чтобы он был в почете у добрых людей, сторонился дурных дел: «Визьмо кар, зесь калыклы сим аяз зесь мед адзиськоз, урод ужь-ёслэсь палэнын мед луоз»⁵ – «Сделай разумным, пусть перед добрыми людьми представал только в добром свете, пусть будет в стороне от дурных дел». Достигнув совершеннолетия, человек обязан был вступить в брак и продолжить род, что обеспечивало ему благополучие в старости и загробной жизни, т.к. дети будут его поминать. Переход в иной мир, т.е. смерть, не воспринимался чем-то необычным, он предопределен самой природой, божьим промыслом. Добрый, безгрешный человек на том свете поселялся вместе со своими ранее умершими родственниками.

Каждый человек имеет свою судьбу (адзон), которым его наделяет Инмар. В случае трагических обстоятельств с человеком говорят, что у него судьба такая – “адзонэз сыће вылэм”. Судьба неминуема, от нее нельзя уйти: адзонлэсь уд пегзы.

Помимо обыкновенных людей, наделенных обычными судьбами и простыми человеческими качествами, выделяются те, которых бог или темные силы наделили необычными качествами. К таким людям относятся гадалы (туно, туночи), знахари (пелляськись) и колдуны (ведон, убыр). Главное их отличие от обычных людей – обладание тайными знаниями и возможностью претворить их в жизнь.

Туно в удмуртском социуме – гадалка, ворожей, шаман, основные функции которого выбор мест для устройства святилищ, выбор жрецов и жертвенных

¹ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu, 2003. С.56.

² ПМА, 2000. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Меллахметова Ш.М., 1909 г.р.

³ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды ... С.57.

⁴ Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф. Указ. соч. С.213.

⁵ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды ... С.45.

животных¹. Упоминания о туно у закамских удмуртов встречаются уже в источниках XVIII столетия. П.С. Паллас отмечает, что «священнодействующие старцы, тонами между ими называемые, читают молитвы»². Видимо он здесь перепутал их с жрецами вöсьсь. Н.П. Рычков же сообщает уже о настоящих гадалках – туно, которые определяли какие необходимо принести жертвы Керемету в случае болезней: «а гадание лукавых ворожеев объявляет им, какая жертва будет ему приятна. Все действия сих отгадчиков, которых вотяки тунами называют, состоит в том. Они взяв деревянную ложку, наполняют ее водою; по том кладут в нее серебряную копейку: но по чему узнают они желание богов, то, как таинство им одним известное, не объявляют простому народу»³. При этом он отмечает, что вера удмуртов в предсказание туно так сильно, что «естлиб пророченная жертва стоила ему лишиться большей части своего богатства, однакожь болезнию страждущий человек безпрекословно все исполнит»⁴.

Ценные сведения о туно у закамских удмуртов приводит Ю. Вихманн. По его сообщению видно, что в его обязанности входило отгадывание цвета животного для жертвоприношения, а также определение в случае болезни того, что и какому божеству надо принести жертву. Ими могут быть как мужчины, так и женщины. Обычно прорицатели из бедняков и они “кормятся” этой должностью, т.е. живут на подношения своих клиентов. Ю. Вихманн заключает, что «туно обычно посредник между людьми и богами. Он угадывает гнев богов и что и когда надо жертвовать»⁵.

Источники начала XX в. подобную категорию гадалек называют туночи (‘гадатель’ + тюркский словообразовательный суффикс –чи, указывающий на род занятий). По полевым материалам У. Хольмберга туночи – гадалка, определяющий источник болезни и необходимую жертву для излечения. Исследователем зафиксировано несколько способов гадания, практиковавшимися туночи: 1) кладут на зеркало серебряную монету и пристально смотрят; 2) в два угла стола кладут кусочки хлеба и предварительно объявляют об их значении. Затем берут в руки веретено на нитке и смотрят, в какую сторону оно будет покачиваться. Этот способ называют черсэн тунаськон, т.е. “гадание веретеном”; 3) одежду больного кладут под свою голову на ночь, получают ответ во сне; 4) кидают в воду серебряную монетку и пристально смотрят⁶. Также он отмечает, что гадалки являются хранителями знаний, полученных от отцов и попутно замеча-

¹ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С.105; Владыкина Т.Г. Знающий (туно) в удмуртской традиционной культуре // Удмуртская мифология. Ижевск, 2004. С.97-102.

² Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Т.3. Ч.2. СПб., 1788. С.35.

³ Рычков Н.П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С.161.

⁴ Там же. С.162.

⁵ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien (Ufan kuv.) tavoista, uskonn. menoista y.m. // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto. Kotelo 727. Wichmann Y. Udmurttilaisaineistoa. S.25.

⁶ Uno Harvan matkamuuistiinpanoja. S. 127, 144.

ет, что, например, в д. Каймашабаш Бирского уезда прорицательница не очень сильная, поэтому удмурты обращаются к одному старику черемису¹. Еще один источник начала XX в. отмечает огромную роль туночи в жизни закамских удмуртов: «Вследствие того, что вотяки весьма суеверны, все болезни, все бедствия, по их мнению, посылаются им дьяволом или умершими колдунами. Много по вотским деревням ворожей “туночи”, пользующихся их большим доверием. Редкий больной вотяк идет к врачу, – всегда обращаются к ворожеям. Часто мне приходилось видеть, как несколько человек ждет очереди услышать вещей приговор»².

Значение туночи сохраняется и в настоящее время, хотя к ним теперь обращаются только по очень важным делам, или в случае, когда врачи не могут вылечить больного.

Туночи получает свои сакральные знания в результате обучения, которое должно происходить в глубокой тайне, если кто-нибудь об этом узнает, цель не достигается³. Среди закамских удмуртов до сих пор бытуют рассказы об обучении туночи, например, «Чужапайме туночи лы дышетыны курадзо вылэм. Уйин изыкызы кызы гынэ уг, пе, курадзыто вал. Тыл пушкы но, пе, пырто вал, вуэ но, пе, кушто вал. Тыло венен бышкалляло, пе, вал, Вень пысытй, пе, потто вал. Озы шу, тазы шу шуо, пе, вал. Ог пол, кык пол саташем но, муртлы верам, озы-тазы каро шуыса. Сое муртлы верано өвёл вылэм»⁴ – «Мою тетю по матери пытались обучить мастерству туночи. Как только не мучили ее во сне. В огонь кидали, в воду бросали. Большими иглами тыкали, через игольное ушко пропускали. Говорили, так да сяк скажи. Один – два раза было так, потом рассказала об этом одному человеку. Этого не стоило никому говорить».

Другую категорию “знающих” (тодйсь) людей в удмуртском обществе составляли целители/знахари – пелляськись (от удм. ‘пелляны’ ‘дуть, нашептывать’)⁵. Ю. Вихманн отмечает, что пелляськись – это целитель, и он отличается от туно⁶. У. Хольмберг пишет, что пелляськись – человек, знающий заклинания. Свои знания он получает от Кылчина⁷. В начале XX в. писали, что «от всех болезней вотяк лечится своими средствами через тайные нашептывания пелляськысей (знахари)»⁸. Так же указывали, что среди них встречаются знатоки лечеб-

¹ Ibid. S.14, 144.

² Макаров В. Краткое описание жизни и верований язычников вотяков Бирского уезда // Уфимские епархиальные ведомости. 1915, № 13. С.580-581.

³ Зайцева Е.Н. Категории врачей у удмуртов // Этнос. Культура. Человек. Материалы Международной научной конференции. Ижевск, 2003. С.171; Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор. Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998. С.63-64.

⁴ ПМА, 2003. Татышлинский район Башкортостана, д. Бальзюга. Садриев Н.С., 1930 г.р.

⁵ Зайцева Е.Н. Указ. соч. С.170.

⁶ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien ... S.25.

⁷ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.101.

⁸ Чирков Г. Вотяки Башкирии // Башкирский краеведческий сборник. № 2. Уфа, 1927. С.64.

ных свойств местных трав¹. Пелляськиси встречаются в удмуртских деревнях и в настоящее время. Отдельную их категорию составляют кӧт кыскась ‘расправляющий живот’, которые занимаются лечением маленьких детей.

Главное отличие пелляськисей от туночи в том, что первые не занимаются гаданием, а только целительством. Туночи приписывались более сильные способности, их в определенной степени даже побаивались. Как считает Т.Г. Владыкина, образ туно/туночи претерпел существенную эволюцию. Выполняя первоначально функции выбора жрецов и мест святилищ, в конечном итоге, он стал ворожцом по бытовым вопросам (болезни, пропажи т.д.). Падение социального статуса было вызвано утратой им культовых функций. В глазах окружающих он превратился в обычного знахаря или колдуна².

Если обладающие сакральными знаниями туночи использовали их в пользу людям, то колдуны (ведон, веднаськись, убыр), также обладавшие такими знаниями, обращали их против людей. В отличие от туночи, колдуны не раскрывают свои способности, держат их в тайне. По представлениям закамских удмуртов, творить зло кому-то, это их призвание, потребность. Если они не будут этого делать, то им самим станет плохо. Время их особой активности полночь и сумерки, среда, реже суббота, весна и осень. В ночь на кулэм потон уй им позволяется многое. Тогда они вместе с умершими колдунами (кулэм убыр), вышедшими из могил, могут натворить много вреда³.

Наиболее сильные колдуны являются оборотнями. Часты рассказы информаторов, где они упоминают такие случаи. В них обычно повествуется о том, как молодые люди, в сумерках, в полночь или на заре встречают каких-нибудь животных, например, гусей, свиней, кошек, собак, и, понимая, что дело тут не чисто, решают их побить. В итоге на утро выясняется, что тот или иной человек, слывший колдуном, лежит больной в постели, с синяками и переломами.

Считается, что колдуны долго мучаются перед смертью, особенно те, кто не успел передать свои способности другому человеку. Умершему колдуну в рот кладут железный предмет. Иногда рассказывают, что лежащие в гробу умершие колдуны скрежещут зубами. Наиболее могущественные из колдунов могут выходить после смерти из своих могил по ночам и вредить людям. В таких случаях в их могилу у ног вбивали осиновый кол⁴. Также обсыпали их могилы семенами мака, чтобы они, выйдя из могилы, были вынуждены их пересчитывать, или же обводили могилу против солнца рябиновой веткой. По сведениям У. Хольмберга, кулэм убыр, вышедший из могилы, летал по небу в виде метеора. От него можно было спастись, разорвав ворот рубахи⁵. Также он сообщает, что живые

¹ Там же.

² Владыкина Т.Г. Знающий (туно) ... С.102.

³ Миннихметова Т.Г. Малефиций в традиционных обрядах закамских удмуртов // Финно-угроведение. 1991, № 1. С.109, 114.

⁴ Миннихметова Т.Г. Малефиций в традиционных обрядах ... С.113.

⁵ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.83, 145.

колдуны и ведьмы могут принимать облик кошки или собаки: «пуны луса ветлэ»¹.

Вера в колдунов и их способности достаточно широко распространена и в наши дни. Причем считается, что в некоторых деревнях их особенно много.

§ 3. Жизненный цикл человека и сопровождающая его обрядность

Срок жизни человека, определенный его судьбой (адзон), определялся словом гымыр/улон гымыр. Крайними его точками являлись рождение (вордйськон) и смерть (кулон). Каждому человеку предопределен свой эзель, т.е. то, как и от чего он умрет.

Жизненный цикл человека включает несколько этапов: пинал дыр – детство и отрочество; егит дыр – молодость; шор дыр – средний возраст / зрелость; пересь дыр – старость. В первом периоде можно выделить время младенчества (вож нылпи – младенец), детства (пичи нылпи, уак калык – ребенок, дети), отрочества (будйсь пинал, быдэ вуись пинал – растущий, достигающий совершеннолетия ребенок). Молодых людей называли быдэ вуэм пи / ныл ‘совершеннолетний парень / девушка’, пожилых – мййы мурт ‘пожилой человек’, стариков – пересь мурт ‘старый человек’.

Рождение ребенка воспринималось как радостное событие в жизни семьи. Старались родить как можно больше детей. В конце XIX – начале XX в. рождение женщиной семи – десяти детей являлось обычным явлением. Так, например, земский врач Н.И. Тезяков отмечал, что в конце XIX в. среди удмуртов Осинского уезда Пермской губернии за десятилетие на один брак в среднем приходилось 5,3 рождений². Но в то же время широко была распространена детская смертность и многие дети умирали уже во младенчестве.

В своих молитвах закамские удмурты просили Инмара, чтобы он даровал им много детей, чтобы они были здоровыми и счастливыми. Бездетность супругов воспринималось как большое несчастье, наказание Инмара. При отсутствии детей – продолжателей рода, говорят, что «выжы быре» – «род пресекается»³.

По представлениям удмуртов детей посылают боги Инмар или Кылчин, или же умершие предки⁴. Вероятно, в более раннее время считали, что детей женщинам посылает богиня Кылдыни-Мумась, о чем пишет Н.П. Рычков: «вотятския женщины молят ее о рождении детей»⁵. Как уже отмечалось выше, образ этой богини имеет определенное отношение к божеству Кылчин. Позднее нача-

¹ Ibid. S.144.

² Тезяков Н.И. Вотяки Больше-Гондырской волости. Медико-статистический и антропологический очерк. Чернигов, 1892. С.57.

³ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu, 2003. С. 14.

⁴ Там же. С. 16-17; Gerd K. Человек и его рождение у восточных финнов. Helsinki, 1993. С.5,28.

⁵ Рычков Н.П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, в 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С.157.

ли считать, что и Кылчин имеет отношение к деторождению. Отголоском этих верований является то, что «шапочку» и «рубашку», в которых иногда рождаются дети, закамские удмурты называют кылчин тальча 'шапочка Кылчина' и кылчин шортдэрем 'кафтан Кылчина'. В настоящее время отмечают, что детей посылает верховный бог Инмар. Если он не пошлет их, то и детей не будет.

В то же время считается, что женщина сможет родить столько детей, сколько у нее в матке нуны герд, т.е. «детских узлов». В 30 – 40-е гг. XX в. в с. Большой Гондырь Куединского района жила известная повитуха Менкаят апай. Она могла определить сколько у женщины есть нуны герд. Например, после принятия родов она могла сказать: «У тебя еще пять нуны герд, родишь еще пятерых детей»¹.

Детям объясняли, что их вычерпнули из родника или ручья². В этом также проявляется представление, что дети приходят из иного мира, с которым ассоциировалась водная стихия. Выпавшие молочные зубы детей, закатав в хлебный мякиш, дают собакам, говоря при этом: «Тыныд лы пинь, мыным корт пинь» – «Тебе костяной зуб, мне железный зуб». Скармливая выпавший молочный зуб собаке, ее как бы возвращали в потусторонний мир предков, откуда этот зуб пришел.

Беременная женщина (секытэн 'тяжелая', зök 'полная', көтö 'с животом') считалась легко подверженной влиянию потусторонних сил, сглазу, порче. Поэтому она должна была соблюдать ряд мер предосторожности. Строго запрещалось ей участвовать на похоронах. В этом случае ее ребенок мог родиться с «лицом покойника» – шöй бамъем /шöй тысьем. Если хоронили родственников и ее присутствие необходимо, то она должна была приколоть к одежде иголку или булавку. Ей запрещалось посещать опасные с сакральной точки зрения места, святилища, кладбища. Нужно отметить, что в конце XIX – начале XX в. женщинам вообще запрещалось посещать кладбища. Если с беременной женщиной случался выкидыш, то говорили, что, вероятно, она наступила на нимтэм шай 'безымянную могилу', где похоронен мертворожденный ребенок: «Нылпи куштйд ке, нимтэм шае лёгемед, дыр, шуо»³ – «Если будет выкидыш, то говорят, что, наверное, наступила на нимтэм шай».

Нельзя было причинять зло людям и животным, иначе все это отразится на ребенке. Причем этого правила должен был придерживаться и муж беременной, ему даже запрещалось участвовать на забое скота. Информаторы сообщают об интересных историях, случившихся вследствие нарушения этого табу: 1. «Картэ турнакыз кыйез чөгем. Пилэн киез чигем кадь вордскиз. Эби куиньмой кыллиз. Со кизэ но зырзэ но бурмытйз. Со 'Мар изэнтйды?' шуиз. 'Кыйез чогимы' шумим. Кый кылын вераса кельтэм, дыр. Öжот вера но, шальзе, куинь пол пельтэ. Со

¹ ПМА, 2007. г. Уфа. Быкова М.М., 1935 г.р.; уроженка с. Большой Гондырь Куединского района Пермского края.

² Uno Harvan matkamuistiinpanoja // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. S.145.

³ ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, д. Тойкино. Ямалиева Г.А., 1914 г.р.

пельтйськись»¹ – «Муж на сенокосе перерубил змею. Сын родился с рукой, словно она сломана. Повитуха три дня у нас находилась. Она руку и голову ему поправила. Она спросила ‘Что натворили?’. Мы ответили: ‘Змею перерубили’. Наверно, она нашептала на змеином языке. Немножко говорит и плюет, потом три раза дует. Она знахаркой была»; 2. «Мон зök дыръя бакаёсты чогыли турнакы. Нылпие бака кадь кесяськись луиз. Ачид за картэд бакаез вием, дыр, шуизы. Муръёетй кесяськи куинь пол: “Турнакы бакаез вии”, шуыса»² – «Когда я была беременна, на сенокосе перерубила лягушек. Ребенок мой начал кричать словно лягушка. Сказали, что я сама или муж, наверное, убили лягушек. Три раза кричала в дымоход: “На сенокосе лягушку убила”».

Беременной запрещалось перешагивать через кривые, косые или согнутые предметы, например, через коромысло, конскую дугу, оглоблю, колесо, иначе у ребенка будут кривые ноги. Она не должна была прясть и вязать, т.е. совершать операции с нитками, иначе ребенок при родах запутается в пуповине³.

Беременная по возможности всегда должна была находиться в окружении родственников. Если она оставалась одна, то злой дух пери мог похитить плод⁴.

В период беременности женщина должна была постоянно молиться, чтобы роды прошли успешно, и родился здоровый ребенок. Причем нельзя было в молитвах просить мальчика или девочку, но только здорового ребенка⁵. В литературе отмечается, что у удмуртов не было предпочтения рождения мальчика рождению девочки⁶. Но, скорее всего, мальчикам все же отдавали предпочтение, о чем говорит, например, следующая пословица закамских удмуртов: «Пиез нылын уз воштэ»⁷ – «Сына дочерью не заменят».

В конце XIX – начале XX в. роды принимались в бане: «Родит вотячка обыкновенно в жарко натопленной бане»⁸. Позднее роды начали принимать в избе, реже – в бане, если в доме было много народа. В случае, если роды проходили дома, то все домочадцы-мужчины на это время покидали избу. Считалось, что присутствие мужчины может усугубить роды.

Принимала роды повитуха – гогыась, эби. После родов ей дарили платок или отрез ткани. В случае трудных родов повитухи применяли некоторые методы, помогающие деторождению: массаж, меняли позы роженицы и т.д. Иногда, если считали, что причина трудных родов проступки мужа роженицы, то его заставляли во всем признаться. Развязывали на одежде женщины все узлы, расплетали ко-

¹ ПМА, 2000. Татышлинский район Башкортостана, с. Новые Татышлы. Бадрисламова Ш.Н., 1931 г.р.

² ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Мамады. Камалетдинова З.Г., 1925 г.р.

³ Миннихметова Т.Г. Указ. соч. С. 23.

⁴ Uno Harvan matkamuistiinpanoja. S. 58.

⁵ Миннихметова Т.Г. Указ. соч. С.24.

⁶ Владыкин. В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 308.

⁷ Wichmann Y. Wotjakische sprachproben. II. Sprichwörter, rätsel, märchen, sagen und erzählungen. Helsingfors, 1901. S.2.

⁸ Тезяков Н.И. Указ. соч. С.18.

сы, в летнее время открывали двери и окна¹. По замечанию У. Хольмберга, в случае трудных родов во дворе или в куале давали обещание (сйзё) принести в жертву двух гусей². Если ничего не помогало, то звали еще другую повитуху: «Если роды неблагополучны, то на помощь одной призывается другая бабка, которые уже совместно изоощряются в своей акушерской изобретательности»³.

Новорожденному повитуха перерезала и перевязывала пуповину (гогы). Затем младенца подносили к устью печи или каменки и три раза поднимали перед ней, «чтобы новорожденный был жив и здоров, вырос и заботился о своих родителях, жил в своем доме со своей собственной семьей»⁴. Перед нами явный факт приобщения новорожденного (виль лыл ‘новая душа’) к предкам, чтобы те защищали его. Такие же манипуляции проводили с новорожденными телятами и ягнятами. После этой процедуры, как отмечает Т.Г. Миннихметова, повитуха давала ребенку имя – миньчо ним ‘банное имя’⁵, которое затем меняли на постоянное во время моления в честь новорожденного.

По А.Ф. Комову, «ребенку тотчас по рождению дает имя повитуха; если повитухино имя не нравится, отец дает другое»⁶. Также он отмечает, что роженицу и новорожденного окуривают вересом, чтобы не сглазить «син усен-тэм»⁷. По словам У. Хольмберга, после рождения ребенка в доме едят сливочное масло, которое кладут также в рот новорожденному⁸. Интересно отметить, что обряд поедания масла (вей сиён) сразу после рождения ребенка устраивали также бесермяне⁹.

Если ребенок после появления на свет не подавал признаков жизни, то совершали обряд вызывания души: ударяли в печную заслонку и кричали: «Кулэмъёс, пересъёс, сётэлэ солы лул!» – «Умершие, старики, дайте ему/ей душу!»¹⁰. Таким образом, снова обращались к умершим предкам, надеясь, что они дадут душу ребенку.

Бабка-повитуха в течение трех дней парила веничком и мыла ребенка в бане. Обычай называется куинь миньчо ‘три бани’. Иногда повитуха в течение этих трех дней жила в доме роженицы, присматривая за ней и младенцем. По замечанию Н. Тезякова, роженица в период «куинь миньчо» находилась с ребенком в бане: «пробыв после родов 2-3 дня в бане, родильница вместе с ребенком переходит в избу, где заботливый отец уже приготовил колыбель»¹¹. Колыбель

¹ Миннихметова Т.Г. Указ. соч. С. 26-27.

² Uno Narvan matkamustiinpanoja. S.99.

³ Тезяков Н.И. Указ. соч. С.18.

⁴ Миннихметова Т.Г. Указ. соч. С.27.

⁵ Там же. С. 28.

⁶ Комов А.Ф. Вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда. Этнографические очерки. // Уфимские губернские ведомости. 1889, № 49.

⁷ Там же.

⁸ Uno Narvan matkamustiinpanoja. S.96.

⁹ Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XX вв.). Ижевск, 1998. С. 49.

¹⁰ Миннихметова Т.Г. Указ. соч. С.31.

¹¹ Тезяков Н. Указ. соч. С.18.

изготавливали только после родов, заранее делать не полагалось. Часто использовали старые колыбели, изготовленные при рождении предыдущих детей. Их делали обычно овальной формы из луба, дно перетягивали лыковой сеткой¹.

Чтобы обеспечить здоровье и благополучие ребенку и его матери проделывали определенные манипуляции с последом, пуповиной, и, если имелись с «рубашкой» и «шапочкой». Послед – бервыл/мыж, промыв клали в старый лапоть и закапывали в землю, где-нибудь в укромном месте, иногда в подполе. Этим занималась повитуха². Пуповину девочки привязывали к основанию столбика прялки, чтобы она стала прямой; пуповину мальчика клали в лапоть, чтобы он плёл лапти: «Гогызэ ныллэсь кубо выжые керртыса кельто, черсись мед луоз шуыса. Пилэсь кутэ поно, кут кутась мед луоз шуыса»³. «Рубашку» или «шапочку» высушивали и хранили в сундуке или же носили как амулет, зашив в тряпочку треугольной формы, который вешали на шею или же перетягивали через плечо. Девочкам могли их зашить в шапочку манлай⁴. Считалось, что родившиеся в них дети будут счастливы. Амулеты из засушенных «рубашек» и «шапочек» защищали в суде, от сглаза.

Если после родов у женщины долго не прекращалось кровотечение, то приглашали пелляськисей (знахарей): «пелляськисьёс вир кыл вераса дугдыто вал»⁵ – «знахарки останавливали, заговорив “словами крови”».

После «трех бань» проводили моление в честь новорожденного, когда ему нарекали имя: «Ним поныкы курисько. Сола сыче ним понйском шуо. Куинь миньчо бере поно ним. Жукен курисько. Сое уаньзы сиё. Бэбэйлы но сёто ожот гынэ. Первой сола сёто. “Тэни тынад жукед. Нимдэ зараты” – шуо»⁶ – «Когда нарекают имя, молятся. Говорят, что даем ему такое-то имя. Нарекают имя после трех бань. Молятся с кашей. Все ее едят. Ребенку тоже дают немного. Первым ему дают. “Вот твоя каша. Люби свое имя” – говорят».

В д. Касиярово Бураевского района на нем кушон/понон ‘наречение имени’ приглашали жреца, который молился во дворе с кашей. Он молился, что ребенку нарекают такое-то имя. До этого жрецу сообщают выбранное родителями имя⁷.

¹ Там же. С.18-19.

² ПМА, 2000. Татышлинский район Башкортостана, д. Верхнебалтачево. Галякберова М.Г., 1924 г.р.; Балтачевский район Башкортостана, д. Кизганбашево. Шарафиева Г.Т., 1943 г.р.; Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

³ ПМА, 2000. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

⁴ ПМА, 2000. Татышлинский район Башкортостана, с. Новые Татышлы. Бадрисламова Ш.Н., 1931 г.р.; п. Майск. Набиуллина Б.Н., 1927 г.р.; Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

⁵ ПМА, 2000. Татышлинский район Башкортостана, с. Новые Татышлы. Бадрисламова Ш.Н., 1931 г.р.

⁶ ПМА, 2000. Балтачевский район Башкортостана, д. Кизганбашево. Ахметова З.Н., 1952 г.р.

⁷ ПМА, 2000. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

В д. Асавка Балтачевского района записан полый текст молитвы при наречении имени ребенку: «Осто Бадзым Иммере Кылчинэ! Вордйськем сабилы ним поном шуыса тыр нянь кутыса ним понйськом, анаезлэсь-атаезлэсь гажам, заратэм нимзэ. Менлыилиана понэм нимзэ заратыса, шумпотыса, анаеныз-атаеныз тазалыкен, татулыкен улыны мед гожтоз, Иммере, Кылчинэ. Аминь»¹ – «Осто Великий Инмар Кылчин! Рожденному малышу, держа в руках каравай хлеба, нарекаем понравившееся, полюбившееся его матери-отцу имя. С нареченным именем Менлыилиана пусть привидится жить вместе с матерью-отцом в здравии и мире, Инмар Кылчин. Аминь».

В конце XIX – начале XX в. обряд имел более сложную структуру. Как отмечают в своих полевых материалах Ю. Вихманн и У. Холмберг, в день моления в честь новорожденного проводили обряд «сйзиськон», т.е. «обещание жертвы». Ю. Вихманн пишет, что «Когда рождается ребенок, варят кашу и обещают: “ми ветлйсь-мынйсь чөж” и дают имя. Позднее потом жертвуют и молятся о счастье»². Фраза «ми мынйсь-ветлйсь чөж» (букв.: «мы идущую-ходящую утку») неясна. Вероятно, обещают (сйзё) в честь рождения ребенка принести в жертву утку.

У. Хольмберг сообщает по этому поводу следующее: «Когда рождается ребенок, отец делает во дворе обещание с хлебом принести в жертву кылчин така – белого барана для Кылчина, чтобы имя которое получает ребенок, принесло ему счастье. На хлеб во время молитвы кладут серебряную монетку (орлом вверх), которую после этого завязывают как амулет на запястье ребенку. Кылчин така закалывают во дворе, там же сжигают кости. Мясо варят в избе и съедают»³. К сожалению, исследователь не отмечает, когда именно жертвуют кылчин така, т.е. когда исполняют обещание.

Имянаречение воспринималось закамскими удмуртами как очень ответственное дело. От выбора имени для ребенка зависела его дальнейшая судьба и здоровье. Как уже отмечалось, ребенку, сразу же после его рождения, имя присваивалось повитухой. Это так называемое миньчо ним ‘банное имя’. Через 2-3 дня ребенку нарекали постоянное имя. С этой целью проводили специальное моление – куриськон. Интересно отметить, что в конце XIX в. Ю. Вихманн в д. Большой Качак Бирского уезда зафиксировал мужские имена удмуртского происхождения, являющиеся названиями животных, например, Пислег ‘Синица’, Кион ‘Волк’, Кучыран ‘Сова’, Гондыр ‘Медведь’, Ёичы ‘Лиса’, Кайсы ‘Клест’, Шушы ‘Снегирь’, Чана ‘Сорока’⁴. Скорее всего это неофициальные имена,

¹ Записано Л.Г. Пукроковой, учительницей удмуртского языка и литературы, от жителя д. Асавка Балтачевского района Башкортостана, жреца М.З. Зиянгинова, 1920 г.р., в 1986 г.

² Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakkien (Ufan kuv.) tavoista, uskonn. menoista y.m. 1894. // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto: kotelo 727. Wichmann Y. Udmurttalaisaineistoa. S.39.

³ Uno Harvan matkamuuistiinpanoja. S.122.

⁴ Wichmann Y. Kielennäytteitä Ufan alueelta 1894. // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto: kotelo 726. Wichmann Y. Udmurttalaisaineistoa. S.1-2.

миньчо ним или же клички. Подобные имена в официальных документах того времени среди закамских удмуртов не встречаются.

Как отмечает М.Г. Атаманов, в конце XIX – начале XX в. у закамских удмуртов в именнике преобладали антропонимы арабо-персидского происхождения, которые проникли к ним через посредство мусульман – татар и башкир (например, мужские: Абдулвали, Темиргали, Ишмухамет, Салимзян и т.д.; женские: Асылбика, Бадриниса, Гульбану, Гульбика, Шарбизиган и т.д.). До этого, например, в середине XIX в (по материалам ревизских сказок 1850 г.), значительная часть закамских удмуртов носила имена тюркского (кипчакско-булгарского) происхождения (например, мужские: Баймурза, Кузубай, Иртуган и т.д.; женские: Сяськабей, Кунакбей, Сулубей и т.д.). Исконно удмуртские имена сохранились к этому времени лишь как реликтовое явление (например, мужские: Коникей, Ожмек, Идек и т.д.; женские: Чужин, Намер, Жагди и т.д.). В это же время встречались русские календарные и некалендарные имена. Скорее всего, такой состав именника закамских удмуртов (преобладание тюркских имен, сохранение небольшого процента исконно удмуртских и усвоение незначительного количества русских имен) сложился у предков закамских удмуртов еще до переселения на башкирские земли. Непосредственные контакты с татарами и башкирами на новой родине усилил приток арабо-персидских имен¹.

В качестве иллюстрации эволюции именника закамских удмуртов привожу генеалогическую схему рода Садыковых из д. Касиярово Бураевского района, составленную на основе материалов ревизских сказок, метрических книг и воспоминаний старожилов:

1. Садык (Мухаметсадык) Сагидатов (1869 – ?)

Фаргиза Абдулганеева (1875 – ?)

Дети: Хазиб (1897 – 1917), Шаймухамед (1901 – 1968), Хасанъян (?) (1903), Магиза (1904 – ?), Нурмухамед (1903 – ?), Мензия (1908 – ?), Байрамша (1911 – 1916), Гыльзия (1916 – ?), Шайсултан (1918 – 1942).

2. Сагидат Дусаев (1845 – ?)

Минлизада Гадыльшина (1847 – ?)

Дети: Гайнифа (1867 – ?), Мухаметсадык (1869 – ?), Шамсиниса (1873 – ?), Фархатдин (1885 – ?).

3. Дусай Оликов (1789 – 1872)

Замия Шатбекова (1816 – 1885)

Дети от первой жены: Зидыган (1821 – 1879), Сатлыган (1825 – ?), Фахритдин (1828 – 1843).

От Замии: Зюмай (1835 – 1854), Сагадий (1839 – ?), Сагидат (1845 – ?), Елкибай (1849 – ?), Загифа (1852 – ?).

¹ Атаманов М.Г. Личные имена закамских удмуртов // Вопросы удмуртской диалектологии и ономастики. Сб. ст. Ижевск, 1983. С.70-87.

4. Олик (Олек, Улик) Митрофанов (Аккулов) (1730 – 1793)

Атнаби Токтакеева (1747 – ?)

Дети: Сейтек (1751 – ?), Исеней (1761 – 1796), Дюсмет (1764 – ?), Исекей (1770 – ?), Дюсмекей (1777 – ?), Киняби (1775 – 1793), Гульнар (1780 – ?), Иксан (1787 – ?), Дусай (1789 – 1872).

5. Митрофан Никитин (Микитин) (Аккул) (1699 – ?)

Дети: Олек (1730 – 1793), Телкучера (1738 – ?).

6. Микита Михайлов (1653 – ?)

Дети: Микифор (1693 – ?), Митрофан (1699 – ?), Ишмекей (1713 – ?), Ишали (1722 – 1783).

7. Михаил (? – ?).

Дети: Микита (1653 – ?)¹.

В настоящее время именованник закамских удмуртов состоит в основном из русских и заимствованных через русское посредство западноевропейских антропонимов. Арабо-персидские имена сохраняются среди лиц старшего поколения². Среди крещеных закамских удмуртов господствуют русские календарные имена. Лишь среди небольшой группы некрещеных бавлинских удмуртов до сих пор сохранились старинные имена тюркского происхождения, которые ими воспринимаются как исконно удмуртские³.

В конце XIX – начале XX в. у закамских удмуртов был широко распространен обряд ним воштон ‘перемена имени’. В определенных случаях обряд проводят и в настоящее время. Причиной перемены имени могли служить слабое здоровье или плаксивость ребенка, т.к. считали, что виной тому имя, которое не подходит ребенку. Как отмечает У. Хольмберг, «Если ребенок чувствует себя плохо, плачет, меняют имя по многу раз. Используют имя, которое дали последним, хотя волостной писарь пишет в книге только первое имя»⁴. Имя меняли также в случае, если на теле ребенка появится родинка – мен. В таком случае новое имя ребенка начиналось на мен: «Шангарай получает имя Менгарай, Галимзян – Менлигали, Гайнулла – Менкай»⁵. Вероятно, считали, что с появлением родинки человек приобретает новые качества, т.е. перестает быть прежним и, поэтому, ему не

¹ Садиков Р.Р. Кисса гурт: вашкала но туалала (гурт калыклэн историез но этнографиез). Уфа, 2006. 66-67 б.

² Атаманов М.Г. Указ. соч. С.87.

³ Тепляшина Т.И. Антропонимия бавлинских удмуртов // Советское финно-угроведение. 1972, №1. С.47-53; Садиков Р.Р. Бавлинская группа удмуртов: история формирования и этнокультурные особенности // Этнография восточно-финских народов: история и современность. Материалы Всероссийской научной конференции. Ижевск, 2007. С.125.

⁴ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.100.

⁵ Ibid. S.100.

обходимо было поменять имя. Интересный пример перемены имени при появлении родинки зафиксирован У. Хольмбергом в д. Каймашабаш Бирского уезда: «Один мужчина у которого была родинка на лице получил имя Менбай. Родинка исчезла, но через некоторое время появилась на руке. Имя меняли на Менлыбай»¹. По его же материалам, обряд перемены имени проводили двумя способами. Один из взрослых берет плачущего ребенка на руки и начинает перечислять имена. При назывании какого имени ребенок перестанет плакать, им и нарекают. Или же перечисляют имена в процессе добычи огня трением. Ребенку дают то имя, которое произнесли в момент появления огня².

Современные информаторы связывают проведение обряда ним воштон с печью: новое имя ребенка выкрикивают в печную трубу. В д. Касиярово Бураевского района обряд проводили следующим образом. Один из участников обряда залезал на чердак и подходил к печной трубе, другой находился у устья печи. Снизу кричали в дымоход: «Что делаешь?». Сверху отвечали, что такому-то меняют имя, дают новое и кидали вниз монетку. Спрашивали и отвечали три раза. Монетку оставляли там же³.

В д. Кизганбашево Балтачевского района в случае, если ребенок был плаксивым, кричали у устья печи в дымоход, например, так: «Алия нимзэ уг ҙараты, Лена ним понйськом» – «Алия не любит свое имя, даем ей имя Лена». Сверху через дымоход кидали ложку, которой в дальнейшем кормили ребенка или же монетку, которую привязывали к руке. Если на теле ребенка появились родинки, то проводили такой же обряд, только в этом случае к имени ребенка прибавляли приставку «мен», например, Менлыалия⁴.

По словам жреца Зиянгирова Миннигали Зиянгировича, 1920 г.р., из д. Асавка Балтачевского района, в детстве ему тоже меняли имя: «Вордйськемберегес ҙакезэ ним поныны кылдэм бере, ним понйллям мыным. Сэмиулла вылэм мынам ним. Абзи Садиулло вылэм. Собере мен кадь съод нэстэ потылэм но, Менлыгэли шуиллям. Анай коркачигын кесяськыса кыллем, атай татын чакма шуккыса кыллем. Солэн кизилиеэ пазыгиськыса кудйз сенькие ылэге. Мыным Менлыгэли шуыса кесьиськыкыз ылэге. Соин Менлыгэли поныса кельтйллям. Мынам Менлыбану апок уань. Нимыз Шаркинас луэм. Соны но мен потыса Менлыбану ним понйллям» – «После рождения, когда пришло время давать имя, мне нарекли имя. Мое имя было Самиулла. Брата звали Садиулло. Потом у меня на теле появились черные крапинки, похожие на родинки и меня называли Менлыгэли. Мать кричала с чердака, отец дома добывал огонь из кремня. Когда бьешь по нему, то разлетаются искры и попадают на трут. Когда выкрикнули имя Менлыгэли, трут загорелся. Поэтому мне дали имя Менлыгэли. У меня есть сестра Менлыбану. Ее имя

¹ Ibid. S.132.

² Ibid. S.130-131.

³ ПМА, 2000. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

⁴ ПМА, 2000. Балтачевский район Башкортостана, д. Кизганбашево. Ахметова З.Н., 1952 г.р.; Шарафиева Г.Т., 1943 г.р.

было Шаркинас. Ей тоже поменяли имя на Менлыбану, когда у нее появились родинки».

В этих обрядах, как видно, явно чувствуется обращение к предкам, чтобы те дали новое, подходящее для ребенка имя (О связи печи с культом умерших смотрите выше). По сообщению У. Хольмберга, закамские удмурты своим детям давали имена умерших родственников, например, дедушки. Или же новорожденный получал имя умершего до этого в семье ребенка¹. Это еще раз указывает на связь новорожденного с миром умерших.

Сразу после рождения или через несколько дней к роженице приходили женщины, соседки и родственницы. Они приносили с собой разную выпечку, иногда – алкогольные напитки. Желали здоровья ребенку и роженице. Через определенное время могли приехать родственники и из других деревень. Они, помимо того, что посещали роженицу, навещали также и других родственников, проживающих в этой деревне. Обычай посещения роженицы назывался сектаськон/сектаськон нерге ‘угощение/обычай угощения’².

Период от рождения и до сорока дней считался наиболее опасным для жизни ребенка. Считалось, что в это время душа младенца находится лишь на его макушке: «зыр пыдсаз гынэ кылле»³, поэтому ею очень легко может завладеть шайтан. Чтобы оградить ребенка от него на запястье ему привязывали серебряную монетку, к чепчику и одежде пришивали также монетки, раковины каури, бусины.

Чтобы обезопасить от сглаза, его темечко помечали сажей. Ни в коем случае нельзя было оставлять ребенка одного, в таком случае его мог подменить своим ребенком шайтан. Считалось, что он выходит из подпола. Если все же приходилось оставлять ребенка одного, клали в колыбель железный предмет, например, ножницы, нож или же кусок шелка. Также могли подменить ребенка в бане.

Если шайтан подменил ребенка (шайтан басытэм ‘шайтан взял’; зин воштэм ‘джинн поменял’), ребенок становился болезненным, нервным, плаксивым, некрасивым. В таком случае проводили своеобразный обряд «зарубания» ребенка под корытом в бане. Считалось, что шайтан испугается, что убьют его ребенка и вернет настоящего (см. выше). Чтобы шайтан не завладел тем местом, где родился ребенок, туда забивали гвоздь⁴.

Женщина в это время считалась нечистой – кырсь, этот период считали тазартиськон/тазармон дыр ‘очищение/время очищения’. Ей не разрешалось шить, вязать, ухаживать за скотом, доить корову. Запрещалось также вступать в половую близость с мужем⁵.

¹ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.146, 151.

² ПМА, 2000. Татышлинский район Башкортостана, с. Новые Татышлы. Бадрисламова Ш.Н., 1931 г.р.

³ Миннияхметова Т.Г. Указ. соч. С.35.

⁴ Черных А.В. Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка у куединских удмуртов // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т.1. Сыктывкар, 1996. С.293.

⁵ Миннияхметова Т.Г. Указ. соч. С.35-36; Черных А.В. Указ. соч. С.293.

В случае, если в семье часто умирали дети, то проводили символический обряд продажи или дарения ребенка тем родителям, чьи дети не умирали и росли здоровыми: «Нылпиёс ке кулйзы, вордскем беразы “та ныл (за пи) тыныд ини” шуыса сёто. Кыл гынэ верало. Нылпиосыз таза луэм муртлы сёто. Басьтэм муртэ пичанай, пичатай шуо, будэм беразы»¹ – «Если дети умирают, после рождения отдают их людям, у которых здоровые дети, говоря: “Эта девочка (или мальчик) тебе уж”. Только слова говорят. Когда повзрослеют, тех кто взял называют младшая мать, младший отец». Полагали, что благодаря их счастью новорожденный останется живым и будет расти здоровым. Подобные обряды были характерны многим народам. Так, например, марийцы с. Арлан Краснокамского района Башкортостана «продавали» ребенка через окно².

Через сорок дней после рождения справляют бэбэй туй ‘свадьбу младенца’. Приглашают родственников и соседей, которые одаривают ребенка подарками. Пожилые информаторы отмечают, что раньше этого обычая не существовало. Вероятно, это позднее заимствование от соседей мусульман, о чем говорит и его название.

Таким образом, по прошествии сорока дней со дня рождения, ребенок становится полноправным членом человеческого общества. Но перед этим ему предстояло пройти через множество обрядов, которые способствовали его социализации. Кроме того, через обряды происходило приобщение ребенка к предкам и божествам. Наиболее важные из них те, которые совершаются при переходе из одного социального статуса в другой (обряды перехода по А. Ван-Геннепу)³. В случае с родильными обрядами закамских удмуртов это: 1. поднесение ребенка к печи, когда происходит приобщение его к умершим предкам; 2. наречение баным именем – первоначальное закрепление статуса человека; 3. наречение имени посредством обращения к божествам – окончательное закрепление за ребенком статуса человека и приобщение к божествам; 4. «свадьба младенца» – вовлечение ребенка в человеческий социум.

Следующий очень важный этап в жизни человека – вступление в брак. Бракосочетание сопровождается множеством обрядов, призванных обозначить изменение социального статуса человека. В традиционном обществе закамских удмуртов вступление в брак считалось обязательным условием обретения человеком полноценного социального статуса. Среди закамских удмуртов бобылями и старыми девами, как обычно, являлись только люди с явными физическими и психическими недостатками.

Как отмечают исследователи, закамские удмурты вступали в брак очень рано: «Парень редко не женится до семнадцати лет. Вступают в брак даже в 14 лет, а бракосочетание заносят в метрические книги через два или через три года»⁴;

¹ ПМА, 2000. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

² Молотова Т.Л. Традиционные марийские народные обряды, связанные с рождением детей // Финно-угроведение. 2002, №2. С.52.

³ Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1998.

⁴ Комов А.Ф. Указ. соч. №49.

«Очень рано вотяки начинают заботиться о вступлении в брак своих детей; нередко можно встретить мальчугана в 14-15 лет, состоящего уже в супружестве»¹; «В одном доме в Бирском уезде, где я жил, хозяину было 21 лет, у него был сын 6 лет. Я захотел узнать, как рано он женился. И с удивлением узнал, что это случилось, когда ему было 12 лет. Его брат, который жил в том же доме, женился в 14 лет»².

Молодежь до вступления в брак пользовалась сексуальной свободой. Иногда случалось, что девушки рожали до замужества. Но, как отмечает Н.И. Тезяков, общественное мнение девушку за это не карало, «такая девушка скорее может рассчитывать на вступление в брак, как доказавшая свою способность быть матерью»³.

Свадебные обычаи и обряды закамских удмуртов нашли свое отражение в трудах Н.П. Рычкова⁴, А.Ф. Комова⁵, И.Н. Смирнова⁶, Н.И. Тезякова⁷, И.В. Яковлева⁸, У. Хольмберга⁹, М.И. Ильина¹⁰, Г. Чиркова¹¹, Л.С. Христоролюбовой, Т.Г. Миннихметовой, Р.Г. Тимирзяновой¹², А.В. Черных¹³. В них более или менее полно зафиксирована и проанализирована свадебная обрядность буйских, таныпских и бавлинских удмуртов. Здесь мы ограничимся лишь краткой характеристикой брачной обрядности, уделив более подробное внимание их религиозной составляющей.

В конце XIX – начале XX в. среди закамских удмуртов было распространено несколько форм заключения брака. Наиболее распространенными были брак сватовством и брак умыканием. Реже встречались брак помолвкой, а также браки, заключаемые по обычаям левирата и сорората.

Родители молодого человека, при достижении им брачного возраста, начинали подыскивать ему невесту. Обычно их родственники рекомендовали (дэмланы)

¹ Тезяков Н.И. Указ. соч. С.20.

² Holmberg U. Matkakirjeitä. Votjaakkien häätöpoja // Turun Sanomat. 1911. № 1982 (179).

³ Тезяков Н.И. Указ. соч. С.20.

⁴ Рычков Н.П. Указ. соч. С.162-163.

⁵ Комов А.Ф. Указ. соч. №49.

⁶ Смирнов И.Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Т.8. Вып.2. Казань, 1890. С.144-167.

⁷ Тезяков Н.И. Указ. соч. С.20-21.

⁸ Яковлев И.В. Из жизни пермских вотяков гондырского края (общественные празднества, моления и обряды) // ИОАИЭ. Т.19. Вып.1-6. Казань, 1903. С.193-194.

⁹ Holmberg U. Op. cit.

¹⁰ Ильин М.И. Свадебные обычаи и обряды у вотяков // Труды Научного общества по изучению Вотского края. Вып.2. Ижевск, 1926. С.25-69.

¹¹ Чирков Г. Вотяки Башкирии // Башкирский краеведческий сборник. №2. Уфа, 1927. С.64-65.

¹² Христоролюбова Л.С., Миннихметова Т.Г., Тимирзянова Р.Г. Свадебные обряды удмуртов Башкирии // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1989. С.85-102.

¹³ Черных А.В. Буйские удмурты. Этнографический очерк. Пермь, 1995. С.23-28.

в невесты ту или иную приглянувшуюся им девушку. Но в большинстве случаев молодежь сама находила себе пары. Часто молодые люди знакомились друг с другом на междеревенских молениях.

К родителям девушки шли сваты, обычно отец и мать молодого человека. При получении согласия со стороны родителей девушки приступали к обсуждению размера калыма и времени проведения свадьбы (зырдон кельшон). Как отмечал Н.И. Тезяков, «женитьба вотяку обходится всегда дорого, так как он должен купить себе жену, заплатив за нее калым, размеры которого колеблются от 50 до 100 и более рублей»¹.

По сведениям А.Ф. Комова, размер калыма определялся в общей сумме, при этом договаривались сколько необходимо выплатить деньгами и сколько в виде скота и одежды. При этом «как и у магометан, делается значительная надбавка, например: при вручении пятирублевой скотины, она объявляется в пятнадцать, а двугривенный платок – в рубль и т.д. [...] поэтому нет удивительного, что самые беднейшие вотяки платят калым до 50 рублей»².

Кроме того, среди бедноты был распространен способ выплаты калыма посредством отработки женихом у отца невесты. Как отмечает У. Хольмберг, «вотяк может жениться в очень молодом возрасте, если у него богатый отец, т.к. бедному, у кого нет денег, надо отрабатывать в доме невесты определенное количество лет. Только сирота может жениться без денег»³.

Калым выплачивали постепенно, разделив на 2-3 части. После уплаты первой части, девушка считалась имеющей жениха. Молодой человек свободно бывал у нее на правах мужа, но все же не мог ее увезти домой не выплатив всю сумму: «нередко невеста успеет родить 2-3 детей, пока жених ее уплачивает калым»⁴; «бывают случаи (частые), что невесту переводят в дом жениха с целой кучей детей»⁵. По сведениям же Н.П. Рычкова, в XVIII столетии после сватовства жених увозил невесту к себе домой и держал ее там неделю, по прошествии же этого времени, отец невесты возвращал ее обратно домой, при чем жених в течение года не мог ее видеть: «в сей год жених печется, дабы заплатить потребное число калыма; а невеста с своей стороны оказывает последние услуги своим родителям»⁶.

В конце XIX – начале XX в. очень широко был распространен брак умыканием: «этот способ чаще практикуется среди бедного населения, которому нечем устроить пир, и еще в том случае, если со стороны родителей невесты можно ожидать препятствий»⁷. В течение XX в. эта форма вступления в брак вытеснила другие. Умыкание невесты (вилькенак нушкан) соблюдается и в наше время (если родители и сами молодые люди придерживаются традиционных канонов), т.к.

¹ Тезяков Н.И. Указ. соч. С.20.

² Комов А.Ф. Указ. соч. №50.

³ Uno Harvan matkamuiistiinpanoja. S.155.

⁴ Тезяков Н.И. Указ. соч. С.20.

⁵ Яковлев И.В. Указ. соч. С.194.

⁶ Рычков Н.П. Указ. соч. С.162.

⁷ Яковлев И.В. Указ. соч. С.194.

считается неприличным, если девушка сама переедет жить в дом жениха без похищения¹.

Похищение невест происходило ночью, после полуночи, т.е. в начале новых суток². Понравившиеся друг другу парень и девушка заранее договаривались о времени похищения. Жених предупреждал своих родителей. В назначенный день молодой человек в сопровождении своих друзей приезжал на лошади в деревню девушки (девушку увозили на лошади даже в том случае, если она жила с женихом в одной деревне) и останавливался у знакомых или родственников. Причем, как отмечает Г. Чирков, необходимо было охранять лошадь, т.к. деревенские парни, узнав о цели визита молодого человека, могли отрубить хвост лошади или испортить упряжь³.

Тем временем извещенная девушка выходила из дома и шла к условленному месту. Об этом сообщается молодому человеку и он увозит ее в свою деревню. Хозяевам дома, где он остановился, будущий жених оставляет бутылку водки, чтобы те известили родителей девушки, что ее похитили. Часто невест похищали с молодежных игрищ и посиделок. В этом случае девушка должна была кричать и плакать, хотя бы для вида.

Девушку заводили не в дом молодого человека, а к соседям, причем нельзя было проезжать свой дом, иначе «жена будет горда и зазнайка»⁴. На ночь их оставляли вдвоем в запертой избе или клети.

На следующий день утром девушку вводили в дом жениха, при этом на порог клали подушку, куда она ступала. Затем ее сажали за стол на подушку. Собирались родственники и соседи. Далее проводили обряд вилькенак пылатон 'купание невесты'. Невесту с коромыслом и ведрами вели к источнику воды. Здесь кто-нибудь из старших обмакивал ее ноги в воду или же просто кропил ее ноги водой. Невеста зачерпывала в ведра воду и процессия направлялась в дом жениха. Но на полпути начинали обливать друг друга водой, в результате чего ведра становились пустыми. Снова возвращались к роднику или реке. Так повторялось до трех раз. Принесенной водой невеста угощала всех собравшихся в доме. Они, в свою очередь, одаривали ее монетами, которые кидали в ведро или в чашку с водой⁵. В случае брака сватовством обряд купания невесты проводили после привода невесты в дом жениха⁶. На невесту после этого обряда надевали головной убор манлай, поверх которого завязывали по-татарски большой платок с кистями.

Вечером того же дня варили кашу и самый уважаемый человек молился с ней во дворе, прося у Инмара счастья для молодых. Обычно молился төрө 'тысяцкий' или бадзатай 'старший отец', выбираемый из числа родственников жениха. Эту кашу төрө давал пробовать невесте, затем она сама обходила всех собравшихся и давала пробовать им кашу.

¹ Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г., Тимирзянова Р.Г. Указ. соч. С.87.

² Там же. С.86.

³ Чирков Г. Указ. соч. С.65.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С.65.; Комов А.Ф. Указ. соч. №49.

⁶ Uno Harvan matkamustiinpanoja. S.154.

Через некоторое время, обычно в течение недели, родители жениха шли к родителям невесты договариваться о размере калыма (зырдон – букв. «цена головы») и времени свадьбы. В случае благоприятного стговора через несколько дней родители невесты посещали дом жениха. В качестве подарка они на стол стелили новую скатерть. Отец уводил невесту домой, чтобы она занялась подготовкой к свадьбе¹. В настоящее время она остается у жениха, но перед свадьбой за 2-3 недели идет в дом родителей.

Реже встречались браки помолвкой, когда родители будущих супругов договаривались о женитьбе своих детей еще в их раннем детстве. Такое обычно происходило между семьями решившими скрепить свои дружеские отношения родством.

Нередки были случаи левирата. Как отмечал И.Н. Смирнов, «в Бирском уезде имеет широкое распространение так называемый левират, т.е. обычай меньшего брата жениться на вдове старшего. Обычай этот держится ввиду выгод, которые он представляет для детей умершего»². В случае смерти жены, вдовец мог жениться на сестре умершей жены. Этот обычай (сорорат) помогал избежать издержек на калым в случае повторного брака. Как правило, в таких случаях разница в возрасте между брачующимися была значительной. Так, Н.И. Тезяков отмечал, что в Осинском уезде 16-летний мальчик после смерти своего старшего брата взял себе в жены его вдову, 25-летнюю женщину³.

Изредка среди закамских удмуртов встречались случаи многоженства. Они были обусловлены бесплодием первой жены. Так, в конце XIX в. среди удмуртов Осинского уезда было всего трое двоеженцев⁴. Ранее, вероятно, число полигамных семей было значительно больше. Так, например, по данным ревизской сказки 1795 г. в д. Вотское Тазларово Осинской дороги было девять двоеженцев⁵. Среди соседнего мусульманского населения полигамия встречалась повсеместно.

Саму свадьбу играли через 2-3 месяца после стговора, большей частью в зимнее время. Начинали ее играть в доме невесты. В назначенный день свадебный поезд со стороны жениха прибывал к дому невесты. Перед их въездом во двор стреляли из ружья, чтобы вслед за ними не вошли злые духи сиись-зюись и зин. За передний угол садился төрö, выбираемый из числа уважаемых родственников невесты, со своей женой. Сами жених и невеста за стол даже не садились, а находились вдвоем в женской половине избы. Перед началом угощения төрö молился с хлебом или кашей и просил в молитве счастья для новой супружеской пары. Молельный хлеб он делил на кусочки и раздавал участникам свадьбы.

После молитвы начинали угощаться и пить алкогольный напиток, обычно домашнего изготовления. Звучала музыка, пели песни, плясали. Как отмечал еще Н.П. Рычков, «пьянство и грубые песни, со звоном волынок, гудков и гусель уст-

¹ Чирков Г. Указ. соч. С.65.

² Смирнов И.Н. Указ. соч. С.167.

³ Тезяков Н.И. Указ. соч. С.21.

⁴ Там же. С.21.

⁵ Садиков Р.Р. Возьматэм уж. 20 б.

роенные, составляют лучшее веселие в день новобрачных»¹. Достаточно уготившись участники свадьбы шли гостить к родственникам невесты. В это время в доме невесты собиралась молодежь.

Утром снова начиналось гуляние. Через некоторое время родственники невесты начинали «прогонять» поезжан. Они угощали их водкой из бутылок, к горлу которых привязаны «плетки» из лыка. Вслед за этим начинался очень ответственный момент свадебной церемонии. На середину избы выносили сундук с приданным невесты. Невесту обводили вокруг стола по солнцу три раза и подводили к сундуку. Женщины начинали петь грустные прощальные песни вэськэли күй/сандык гур. Затем этот сундук выносили во двор и ставили на сани, причем при выносе сундука вслед за ним шли жених с невестой, между сундуком и ими никто не должен был пройти.

Невеста при прощании с родителями должна была плакать. У. Хольмберг приводит любопытную притчу, рассказывая которую успокаивали плачущую невесту: «Сначала Бог распорядился так, что мужчине надо было идти к женщине, но мужчина начал горевать и сказал: “Жаль оставлять здесь поле, лошадь и плуг. Почему я должен идти к жене?”. Когда Бог увидел горе мужчины, то сжалился над ним и распорядился, чтобы женщина шла к мужчине. Женщина начала в свою очередь горевать и плакать: “Почему ты посылаешь меня к мужу? Так жалко оставлять отца и мать, щенка и котенка”. Бог только рассмеялся над горем девушки. С тех пор женщина идет к мужчине»².

Через некоторое время, а в настоящее время на следующий день, свадебный пир продолжается в доме жениха. Проядок его проведения такой же как и в доме невесты. В случае брака сватовством тогда проводили также обряды купания и переодевания невесты. При браке умыканием, как уже упоминали, их проводили после похищения невесты. В первом случае проводили также моление. Төрö со стороны жениха молился, чтобы умершие предки жениха приняли невесту в свой род, не посылали бы болезней³. При браке умыканием подобное моление проводилось сразу после похищения невесты. Таким образом, невеста становилась полноправным членом рода жениха.

Среди закамских удмуртов до 50-60 гг. XX столетия сохранялся обряд кырвонэз быдтон ‘завершение/окончание жертвы’. Нами данный обряд зафиксирован у удмуртов деревень Касиярово, Мамады и Алтаево Бураевского района. В д. Касиярово его проводили таким образом. В усадьбе, в месте, где обычно режут скот, забивали определенным образом лошадь или корову. При этом упоминали, что даруют голову и ноги («йырзэ-пыдзэ»). Некоторое количество крови жертвенного животного выливали на огонь, разведенного рядом костра. После разделки туши, мясо варили во дворе же. В огонь выливали также немного бульона. После того как мясо сварится, молились, говоря, что «завершают жертву» («кырвонэз быдтйськом, тани»). Вечером собирались родственники и поедали жертвенное мясо. Причем обязательно варили голову и конечности, а также некоторые части

¹ Рычков Н.П. Указ. соч. С.163.

² Holmberg U. Op. cit. №1982.

³ Ibid.

туши. Кости складывали в ведро. Утром следующего дня участники обряда снова собирались и отвозили кости на санях в место лы келян (букв.: ‘костей провожания [место]’). При этом играли на гармошке и пели песни. К дугам запряжки подвешивали бубенцы. Приехав на место, кости при помощи лыковых веревок привязывали к растущему здесь ясеню (сирпу). Для черепа делали лыковую уздечку (ныкто). В этой деревне «кырвонэз быдтон» проводили в случае, если кто-либо из членов семьи сильно заболел и не могли найти иную причину болезни. В этом случае говорили, что «кырвон зётэм» («схватила жертва»). Обязательно дожидались зимы, но перед этим проводили обряд «обещания жертвы» – молились во дворе с кашей¹.

В д. Мамады смысл обряда объясняют немного по иному: «Паръяськем бере кырвон усьто. Огзы кулэм бере кырвон быдтйськом шуыса курисько. Кык жазег вандо, доразы сиё, азбарын курисько. Лыоссэ собере нымшор бере, жа чукна лы келянэ нуыса кельто»² – «После вступления в брак открывают “кырвон”. После того, кто из семейной пары умрет, проводят “кырвонэз быдтон”. Режут двух гусей, едят дома, молятся во дворе. Кости после обеда или же утром следующего дня отвозят на место “лы келян”».

В д. Алтаево обряд проводят супруги, когда их дети уже все вступают в брак. При молитве говорят, что «свою жизнь завершаем, детям дорогу открываем». Ранее жертвовали лошадь (варили только правую часть туши), а ныне – двух гусей. Кости жертвы отвозят на санях в «лы келян»³.

На смысловую сущность обряда «кырвонэз быдтон» проливает некоторый свет замечание К. Яковлева: «При вступлении в супружескую жизнь вотяк дает «Иньмару» обет в том, что он со своей женой принесет в жертву лошадь. Этот обет исполняется вотяком обыкновенно только под старость. Приносит он эту жертву в своем дворе, при участии семьи и ближайших родственников. Бедный вотяк, вместо лошади, приносит пару гусей»⁴.

Более подробную информацию о проведении данного обряда и его смысловом содержании находим в полевых записях У. Хольмберга: «Во время свадьбы муж с женой обещают принести жертву и, когда жена перестает рожать, они исполняют обещание. Жертва, в зависимости от богатства, либо пара гусей, либо жеребенок (не черный). Молятся Инмару о счастье для семьи и здоровье. Кости сжигают во дворе, где у каждого имеется святое место “вöсяськон” или “таза инты” [...]. Раньше кости несли к дереву рядом с кладбищем, как во время жертвоприношения уллань вандон»⁵. Жертвоприношение называлось дьырт курбон

¹ ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нуриева З.Н., 1905 г.р.

² ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Мамады. Миннихметов Х.М., 1928 г.р.

³ ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Алтаево. Ялалов Ш.Ш., 1928 г.р.

⁴ Яковлев К. Верования и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915, №6-7. С.265.

⁵ Uno Harvan matkamuiistiinpanoja. S.76.

‘жертва дома’. Далее исследователь приводит пример, что когда один сапожник захотел совершить это жертвоприношение в большой куале (за себя быка, за жену – теленка), то старики его отговорили, указав, что после совершения этого обряда его жена уже не сможет рожать¹. Исследователь отмечает, что дьырт курбон это не только жертвоприношение по вышеуказанной причине: жертву могли обещать также в случае болезни². Таким образом, можно заключить, что кырвонэз быдтон являлся приношением жертвы, обещанной при вступлении в брак.

При создании семьи проводили также моление виль вöсь/курбон куриськон ‘новое жертвоприношение’/ ‘моление с жертвоприношением’. Молились с хлебом два раза в году: на Пасху и осенью. В первый раз молились только во дворе, во второй раз – в родовой куале и дома. При молитве обращались к предкам жениха и невесты³. В д. Старая Кирга Осинского уезда при создании новой семьи во дворе проводили жертвоприношение лошади. Кости вешали на лы келян, одиноко стоящую ель, куда свозили кости животных при частных жертвоприношениях⁴.

В течение жизни супружеской парой совершалось множество обрядов, например, обряды при рождении ребенка, обряды при бракосочетании детей, обряды при строительстве дома и т.д. Самым последним обрядом, проводимым ими самими, являлся кырвонэз быдтон, когда, как считалось, жизненный цикл человека завершился. Человек старился и прожив положенный его судьбой срок, покидал зугыт дунне ‘светлый мир’, т.е. наступала смерть – кулон. Его душа отправлялась в сопал дунне ‘потусторонний мир’, тело – возвращалось в землю, из которой оно было создано.

¹ Ibid. S.76.

² Ibid. S.123.

³ Ibid. S.123.

⁴ Ibid. S.37.

Глава III
**КУЛЬТ ПРЕДКОВ В СИСТЕМЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ
ЗАКАМСКИХ УДМУРТОВ**

§ 1. Представления о смерти и загробном существовании

Смерть (кулон) в представлениях закамских удмуртов естественное явление, наступающее после завершения человеком отпущенного Инмаром срока земной жизни. Причем смерть могла наступить как в преклонном возрасте, так и в расцвете жизненных сил, даже во младенчестве и детстве. В последних случаях закамские удмурты говорят «адзӧнэз сыӹе вылэм» – «судьба такая его была». Вероятно такие представления позднего происхождения, возникшие под мусульманским влиянием. Существует и другое более раннее представление, что естественна только смерть в старости, после прохождения человеком, предназначенных богом жизненных этапов. Это подтверждается также тем, что обряд зыр-пыд сётон ‘жертвование головы и ног’, проводился только для умерших в старости, проживших в браке и родивших детей, людей. Смерть в более раннее время воспринималась, скорее всего, как неестественное явление, возникшее в результате деятельности отрицательных сил, как духов, так и людей.

К смерти вело множество причин. Основными среди них являются болезни. Как было рассмотрено выше, некоторые болезни олицетворялись, например, верили в существование духов Кезек ‘Лихорадка’, Чача-мумы ‘Мать оспы’, Чер ‘Заразная болезнь’. С появлением этих духов в поселении люди заболели. Чтобы откупиться от них совершали различные жертвоприношения (см. выше). Заболеванию человека способствовало также «столкновение» со злыми духами, например, Тӧл-пери ‘Дух ветра’, Ву-пери ‘Водяной’, Нюлэс-пери ‘Леший’ и т.д. В подобных случаях, чтобы излечиться также совершали различные жертвоприношения.

К болезням могло привести и непочтительное отношение божествам и их святилищам, а также неисполнение различных обетов, адресованных им. В случае неуважительного отношения к себе, например, в случае отсутствия поминальных обрядов, болезни могли наслать также умершие предки.

Как отмечает У. Хольмберг, закамские удмурты выделяли четыре типа тяжелых внутренних заболеваний, могущих привести к смерти: Луд мыж ‘болезнь Луда’, Куала мыж ‘болезнь Куалы’, Му-Кылчин мыж ‘болезнь Му-Кылчина’, Кулэм кутон мыж ‘болезнь умерших’¹. Термином «мыж» удмурты обозначали болезнь, порчу, требование божеством обещанного жертвоприношения. В подобных значениях это слово встречается во многих финно-угорских языках².

¹ Uno Harvan matkamustiinpanoja // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. S.127.

² Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С.100.

Луд мыж – болезнь насланная Лудом за неисполнение обета или осквернения святилища керемет. Как отмечалось выше, Луд – гневное божество, в случае непозволительного отношения к себе наказывающее болезнями и смертью. Чтобы излечиться, в святилище керемет, где обитает Луд, устраивали жертвоприношение.

Куала мыж – болезнь, вызванная неисполнением обета в честь родового божества воршуда или осквернения его святилища – куала. В этом случае также совершали жертвоприношение.

Му-Кылчин мыж – болезнь, насланная богом земли Му-Кылчином за осквернение земли. Излечивались приношением ему жертвы – животного черной масти.

Кулэм кутон мыж – болезнь, наступающая в результате непочтительного отношения к умершим предкам. В этом случае поминали умерших, принося им жертвы. Так, например, удмурты д. Купченеево Белебеевского уезда, если считали, что болезнь наслана умершими, закалывали им в качестве жертвы петуха или селезня со словами: «кровяную (жертву) вам приношу, не ловите меня, отпустите (избавьте от болезни), не сердитесь, придите все и усердно кушайте зарезанное для вас». Сварив жертву, съедали ее дома, причем кости не ломали. Перед печкой ставили чашку, куда отливали бульон и крошили мясо, перечисляя умиловляемых умерших родственников. Эта еда предназначалась им. В конце обряда еду из чашки и кости давали собакам¹.

Человек мог заболеть также в результате воздействия порчи, насланной на него колдунами или же просто недоброжелателями. Так, например, в д. Качкинтураево Калтасинского района, по словам информаторов, несколько семей практиковали проведение съѡд вѡсь ‘черное жертвоприношение’ – колдовского обряда, направленного на смерть врагов. Съѡд вѡсь, по другому его еще называли мыддорин вѡсь ‘жертвоприношение наизнанку’, проводили тайно ночью. На место жертвоприношения ехали на лошади, запряженной наизнанку. Одевались также наизнанку. Жертвовали черную курицу. Ее кровь выливали в определенное место (обычно на лестницу у крыльца дома) во дворе того человека, против которого обряд совершался. В результате этого он или кто-либо в его семье скоропостижно умирал. Информаторы отмечают, что обряд заимствован несколькими семьями от марийцев, которые жили здесь до поселения сюда удмуртов. Обряд передавался от поколения к поколению².

Наказания в виде болезней и смерти ожидали человека также в случае совершения им тяжких грехов (съѡлык). Как считает Г.А. Никитина, такие представления, скорее всего, сложились под влиянием мировых религий³.

¹ Ильин М. Похороны и поминки вотяков // Вестник Оренбургского учебного округа. 1914, №8. С.320.

² ПМА, 2008. Калтасинский район Башкортостана, д. Качкинтураево. Баутдинова Г.Г., 1927 г.р.; Мингараева Е.Н., 1948 г.р.

³ Никитина Г.А. Мифологические представления в народной медицине удмуртов // Удмуртская мифология. Ижевск, 2004. С.90.

В случае различных легких заболеваний закамские удмурты пользовались приемами народной медицины, чаще всего обращались за помощью к знахарям (пелляськись), которые лечили больных, произнося различные заклинания. Когда не могли самостоятельно определить причину болезни, то обращались к ворожцам (туночи), которые при помощи гаданий определяли ее. Если туночи говорил, что причина болезни кроется в гнев Луда, то шли в святилище керемет, где луд-утись ‘хранитель луда’ обещал в случае выздоровления принести какую-нибудь жертву. После выздоровления устраивали частное жертвоприношение. Также поступали, если туночи говорил, что болезнь исходит от куалы. Куала-утись ‘хранитель куалы’ от имени больного сначала обещал жертву, а после выздоровления устраивал жертвоприношение¹.

По словам земского врача Н.И. Тезякова, «в земскую больницу вотяки обращаются только в исключительных случаях, предварительно, конечно, испытав все “свои средства”»². М.И. Ильин, касаясь крещеных удмуртов д. Купченеево Белебеевского уезда, отмечает, что «при такой сильной вере в колдунов, гадателей и заклинателей, вотяки мало верят врачам и фельдшерам, а потому и не обращаются к ним. Если уже не помогает знахарь, то призывают священника для напутствия больного»³.

По представлениям закамских удмуртов, о приближении смерти можно судить по сновидениям и различным приметам. Предвестниками близкой собственной смерти или родственника считались сны, где человек участвует в строительстве нового дома, подновлении старого дома, также, если он копает землю, падает в воду/колодец, или же его одежда уплывает по воде во время полоскания в реке, если принимает еду от умершего или же наоборот сам угощает его. Если во сне видели, что выпали передние зубы, то считали, что скоро умрет близкий родственник, если – коренные, то – дальний.

Также считали, что смерть наступит, если на теле человека беспричинно появляются синяки (кулэм мурт чепыльтэм ‘умерший ущипнул’), обессиливали при ходьбе икры ног, выла собака, на крышу дома взлетала курица, над головой кружился коршун. В последнем случае говорили: «Пересьёсыз нуы, милемыз ен нуы» – «Стариков уводи, нас не уводи»⁴.

Чувствуя приближение смерти, пожилые люди обычно давали распоряжения, где их хоронить, кто должен обмывать, во что одеть и т.д. Смертную одежду они также готовили заранее.

Смерть человека означала, что его тело покинула душа лыл/лул/зан: лулыз потэм/заныз потэм ‘душа вышла’. О наступлении смерти судили по остановке сердцебиения и прекращению дыхания. Чтобы точнее определить умер человек или нет, подносили к его носу перышко. Если оно не колыхалось, значит чело-

¹ Uno Harvan matkamuistiinpanoja. S.77.

² Тезяков Н.И. Вотяки Больше-Гондырской волости. Медико-статистический и антропологический очерк. Чернигов, 1892. С.77.

³ Ильин М. Указ. соч. с.321.

⁴ ПМА, 2000. Татышлинский район Башкортостана, с. Новые Татышлы. Бадрисламова Ш.Н., 1931 г.р.

век перестал дышать, у него «душа вышла». Про умершего человека говорили, что он кулэм 'умер', лулыз/заныз потэм 'душа вышла', кошкем 'ушел'. Про человека неуважаемого и безнравственного могли сказать, что он «чоньдэм» 'сдох'.

По представлениям закамских удмуртов, к умирающему человеку перед смертью, чтобы испустить его душу приходит ангел смерти Азрали. Здесь чувствуется явное мусульманское влияние: у мусульман ангел смерти именуется Азраил. Закамские удмурты называют его также Лыл/Зан басьтись 'Забирающий душу'. К умирающему он приходит на сером коне, в руках у него сверкающие ножи, которыми он выпускает душу, перерезая горло. Считается, что при этом невидимо разбрызгивается кровь, поэтому при смерти человека старались вынести из дома всю еду. На подоконник ставили чашку с водой, чтобы Азрали омыл там свои ножи. В д. Качкентураево Калтасинского района лицо умирающего человека покрывали тканью, чтобы кровь при перерезании горла ангелом смерти не брызнула на окружающие предметы. Там же при приближении смерти умирающий наказывал родственникам, чтобы те закололи курицу и сварили суп, с пожеланиями, чтобы смерть была легкой. Считалось, что суп предназначен для Зан бастись. Курицу закалывали головой на север.

Представления об ангеле смерти Азырен были характерны также для марийцев. Они также ставили на подоконник воду, чтобы он омыл там руки и нож¹. Нужно отметить, что обычай ставить чашку с водой на подоконнике при умирающем человеке распространен у многих народов². Вероятно, считали, что душа покойника уйдет через окно, омывшись в воде.

При агонии человека, т.е. тогда, когда душа покидала тело, с умирающим запрещалось говорить, трогать или переворачивать его. Иначе у него заныз бөлиське 'душа разделяется' и человек будет еще страдать три-четыре дня, пытаясь «отдать душу» («зэнзэ сётыны бугатытэк»)³. Чтобы человека при смерти не мучила жажда, его губы смачивали водой при помощи гусиного пера.

Некоторые информаторы отмечают, что при смерти человека его соседям слышатся гулкие звуки ударов по стенам. Считается, что это ходит Зан/ Лыл басьтись и ударяет в стены.

К умирающему человеку приходят ранее умершие родственники, чтобы увезти с собой на кладбище его душу: «Потэм зэнзэ нуыны азьло кулэмъёс лык-

¹ Попов Н.С. Погребальный обряд марийцев в XIX – начале XX веков // Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981. С.157, 159.

² Владыкин В.Е. Указ. соч. С.157; Салмин А.К. Семантика дома у чувашей. Чебоксары, 1998. С.46; Васильев В.М. Материалы для изучения верований и обрядов народа марий. Краснококшайск, 1927. С.66; Федянович Т.П. Похоронные и поминальные обряды мордвы // Бытовая культура мордвы. Саранск, 1990. С.97; Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XX вв.). Ижевск, 1998. С.179.

³ ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

то. Соёсын чош шай вылэ кошке»¹ – «Чтобы увезти вышедшую душу приходят ранее умершие. Вместе с ними она уходит на кладбище». Существует множество рассказов, где повествуется о том, что умирающие видят пришедших к ним родственников и заключают, что вскоре они умрут. Так, одной женщине перед смертью привиделось, что к ней на паре коней приехали умершие муж и два малолетних сына. Она попросила, чтобы ее лицо повернули в сторону окна, т.к. она хотела уехать вместе с ними. Другая женщина, увидев во сне, что к ней приехал на коне ее умерший муж, сказала, что она не выздоровеет, т.к. во сне уехала с ним. В некоторых случаях больные отговаривали умерших, чтобы те не уводили пока их души. Так, в одном рассказе, отмечается, что к одной больной женщине во сне на паре коней приехал ее умерший муж, чтобы забрать ее с собой. Но, она сказала, что пока не хочет идти за ним, дети ее еще малолетние. Тогда муж ответил, что заберет ее после того, как сын вернется из армии. Так и случилось, женщина по возвращении сына из армии умерла. А сон приснился ей еще тогда, когда сын был маленьким².

Подобные представления были характерны для многих народов. Так, например, кряшены считали, что «за душою умирающего являются с кладбища его предки и умершие родственники, которых обыкновенные люди не видят [...] Но почти всегда видит их сам умирающий [...] Иногда умирающий видит их пришедшими, иногда приехавшими на лошадях в экипажах»³.

В настоящее время среди закамских удмуртов существует несколько разных представлений о сущности загробного мира (сопал дунне) и его расположении. Вместе с тем они сбивчивы и неопределенны. По наиболее распространенному представлению, души умерших людей поселяются в раю (узьмак/узьдымак), или же в аду (тамык): «Сьӧлыктэм мурт кулэм бераз узьмакын кылле, сьӧлыкӧез – тамыкын. Узьмак – ӓмны, сяськаё инты, тамык – пеймыт. Сьӧлыко муртэз пӧзьтон пуртыёсыз уань»⁴ – «Безгрешный человек после смерти пребывает в раю, грешник – в аду. Рай – красивое место, где растут цветы, в аду – темнота. Там есть котлы, где варят грешников». Считалось, что в раю люди радуются и наслаждаются, в аду – пребывают в огне или воде. Не вызывает сомнений, что подобные взгляды сложились у закамских удмуртов под влиянием соседей-мусульман.

Более старым представляется взгляд, что умершие живут на кладбище родовыми коллективами, где главой является основоположник рода. Кладбище в

¹ ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нуриева З.М., 1905 г.р.

² ПМА, 2005. Янаульский район Башкортостана, с. Шудек. Зайдуллина Д.Ф., 1935 г.р.

³ Матвеев С. Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии // ИОАИЭ. Т.15. Вып.3. Казань, 1899. С.244.

⁴ ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

этом случае выступает местом пребывания умерших, их поселением, отдельные могилы – жилищами умерших¹.

Некоторые информаторы отмечают, что после смерти человека, его душу уводят на кладбище. Там все умершие родственники живут вместе: «уань кулэм муртзос туганъёсынызы чош уло»². Грешников и самоубийц родственники не пускают к себе в течении четырех лет: «ассэ быдтэм муртэз зӑнъёс пушказы уг пырто ньиль ар чоже»³.

Наиболее древними являются представления о расположении потустороннего мира на севере или внизу по течению реки. Следы этих воззрений сохранились только в обрядности. Например, умерших хоронили головой на север; жертвенных животных, посвященных умершим, закалывали, обратив их головы на север; воду для обмывания покойника брали из реки, зачерпнув ее по течению; во время родовых поминок гостевали по домам родственников, двигаясь вниз по течению реки и т.п.

Загробный мир воспринимался темным и холодным местом. Так, например, в любое время года умерших везли на кладбище на санях, на руки всегда надевали варежки. Также надевали варежки обмывальщики, т.к. считалось, что иначе будут мерзнуть руки. Там все наоборот: расколотые и сломанные предметы там считались целыми, поэтому сопровождающие умершего предметы раскалывали или хотя бы соскребали от него кусочек. Косы заплетали в обратную сторону, так же поступали с завязками на лаптях. Люди там ведут такую же жизнь, какую вели на земле. Дети вырастают, неженатые парни женятся, незамужние девушки выходят замуж и т.д. Подобные представления о сущности загробного мира были характерны для множества народов.

Живой человек не может попасть в загробный мир. О пребывании там умерших можно судить только по сновидениям. Но некоторые люди, пребывающие в глубоком обмороке или коме все же могут посетить загробный мир. Про таких людей говорили, что они «побывали в нэрт» (от тат. мэрт ‘загробный мир’) – нэртэ мынэм. У таких людей на теле оставались особые отметины в виде ожога на лице или руках. Те люди, которые посещали загробный мир становились ворожцами (туночи). Они сообщали, как живут на том свете умершие родственники. Но особо распространяться о том, что они там видели, не разрешалось. Существует множество рассказов о подобных людях, например, один из них: «Мынам анкай тифен висе вылэм. Огпол со кулон калэ вуэм вылэм. Муртъёс кулэм индэ шуыса люкаськиллям. Нырыз доры тылы вуттйллям но, выре, пе. “Улэп гой ай та” – шуиллям. Собере со кеськем но, “Ой, мон зугыт дуннеын гой” шуыса бӧрдыны кутськем. Собере верам, мон нэртэ ветлй шуыса. Одыг нылкышно, пе, китйм кутыса нулдйз. Зугыт ӧвӧл, пе, отын, жомал гынэ.

¹ Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. С.6.

² ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

³ ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нуриева З.М., 1905 г.р.

Капкаетй, пе, пыртйзы. Пичи дыръяз чачаен висьыса кулэм нылзэ адзйтйллям. Со туж шумпотэм, пе. “Анай, лыктйд-а?” – шуэ, пе. Но китйз валтыса нулдйсь кышно шуэм: “Али со кемалы оз лыкты, берлогес лыктоз”. Нэртэ мынэм кышно зюам: “Мынам татын пие но уань, сое но адзйтэ”. Со лы шуиллям: “Сое ум адзйтэ, тон сое ачид виид, тыныд зугыт дуннеын съолык бастыно ай”. Со пизэ пичи дыръяз каритаын толалтэ кезыт вуын миськем, собере со кулэм»¹ – «Моя мать болела тифом. Однажды она была при смерти. Думая, что она уже умерла, собрались люди. Поднесли к носу перо, и оно колыхнулось. “Живая ведь еще” – сказали. Она вскрикнула и сказала: “Ой, я ведь еще на белом свете” и начала плакать. Она сообщила, что побывала в загробном мире. Там ее водила за руку одна женщина. Там, говорит, не так светло как здесь, а только тусклый свет. Провели ее через ворота. Показали дочь, которая умерла в детстве от оспы. Она очень обрадовалась и сказала: “Мама, ты пришла?”. Но та женщина, которая водила ее за руки, сказала ей: “Сейчас она пришла не на долго, придет попозже”. Женщина, которая попала в загробный мир, спросила: “У меня ведь здесь еще есть сын, покажите его тоже”. Ей ответили: “Его не покажем, ты сама его убила, тебе еще на земле нужно набрать грехов”. Этого сына она искупала зимой в корыте в холодной воде и он умер»

Аналогичные представления о людях, посетивших загробный мир существовали у башкир (мэрткэ китеу) и кряшен (мярдкя китеу)².

По сообщениям информаторов можно предположить, что в загробный мир отправляется душа лыл/зан. Считается, что прежде чем попасть туда она сорок дней бродит по земле. Вероятно подобный взгляд является более поздним. Скорее всего, ранее считали, что душа поселяется в загробном мире по прошествии года после смерти. Об этом говорит в частности то, что по истечении года на могиле устанавливали срубную ограду, а также то что, годовые поминки считались последним праздником души человека на земле. Несмотря на то, что души умерших поселялись окончательно в загробном мире, они могли время от времени покидать его и навещать живых родственников, например, во время ежегодных весенних и осенних родовых поминок и на кулэм потон уй ‘ночь выхода мертвых’ перед Быдзынал: «Заньёс бертыло кисьтон уакытэ, кулэм потон уе»³ – «Души возвращаются на время поминок, на ночь выхода мертвых».

Душа урт также в течение года после смерти проживала на земле, после чего поселялась на кладбище. В гробу для урта оставляли отверстие, чтобы он мог свободно выходить и входить. Иногда его можно было видеть на кладбище как привидение.

¹ ПМА, 2002. Куединский район Башкортостана, д. Кипчак. Давлетшина Е.И., 1923 г.р.

² Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф. Башкиры. Этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002. С.215; Матвеев С. Указ. соч. С.251.

³ ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

§ 2. Похоронная и поминальная обрядность

Похоронно-поминальная обрядность в каждой подгруппе закамских удмуртов имеет свои отличительные особенности. Поэтому имеет смысл рассмотреть их по каждой локальной подгруппе отдельно.

Таныпские удмурты. Наиболее ранние сведения о погребальных обрядах удмуртов данной локальной подгруппы имеются в сочинении Н.П. Рычкова. Как отмечает автор, «Вотяки похороняют своих умерших так точно, как бы они за верное знали, что они в час смерти своея вступают в другую жизнь. Они кладут с ним топор, ножик, чашку, ложку, котел, кочетык, новые лапти и тому подобные вещи ими употребляемые, дабы мертвый их не имел ни в чем недостатка пришед на место небесного жилища»¹.

Краткое описание похоронно-поминальных обрядов таныпских удмуртов в конце XIX – начале XX в. имеются в работах А.Ф. Комова² и В.Макарова³. Первый автор отмечает, что удмурты умершего долго не держат дома. Мужчину обмывают мужчины, женщину – женщины. Одев, его укладывают на лубок и прикрывают холстом. Руки вытягивают, кисти связывают вместе. Во все времена года умершего на кладбище везут на санях-дровнях. На кладбище идут только мужчины. Хоронят на лубке, иногда обкладывая его досками. На грудь умершего бросают монету – «музем кэртым». На могиле оставляют чашку и ложку. Дровни, на которых везли покойника, оставляют у могилы или же привозят обратно домой, но распрягают на улице и завозят во двор позже, в другой упряжке. Поминки устраивают на третий, седьмой, сороковой дни и годовщину. В качестве жертвы закалывают кур и овец. Перед печью зажигают самодельные восковые свечи с конопляными фитилями и ставят чашки, куда бросают еду умершим. Автор отмечает, что удмурты считают, что во время поминок умершие находятся во дворе, поэтому в это время из дома не выходят. Так же, по его словам, «еще недавно, подавая кушанья к обеду, часть их бросали за окно для усопших, но нынче, говорят, этого не делается»⁴.

По данным В. Макарова, удмурты умершего обмывают, одевают в белую одежду, на руки надевают варежки и кладут в гроб или на лубок. Умершего, уложенного в гроб, три раза обносят по избе и выносят на улицу, сняв дверь с петель. Чтобы умерший не имел нужды в еде и деньгах, в гроб ему кладут мешочек с мясом и хлебом, и серебряные монеты в обе руки. Хоронить на кладбище идут одни мужчины. По возвращении участники похорон моются в бане и заходят в избу, где поминают умершего⁵.

¹ Рычков Н.П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 году. СПб., 1770. С.163.

² Комов А.Ф. Вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда. Этнографические очерки // Уфимские губернские ведомости. 1889, №50.

³ Макаров В. Краткое описание жизни и верований язычников вотяков Бирского уезда // Уфимские епархиальные ведомости. 1915, №13. С.581.

⁴ Комов А.Ф. Указ. соч. №50.

⁵ Макаров В. Указ. соч. С.581.

Краткие сведения о похоронной обрядности конца XIX в. у удмуртов д. Большой Качак Бирского уезда содержатся в полевых записях Ю. Вихманна. Исследователь отмечает, что удмурты делают в гробу окошечко, гроб увозят на кладбище на санях, которые оставляют опрокинутыми у могилы. Перед тем как вынести покойника из дома, во дворе закалывают курицу, обратив головой на сторону кладбища. Только после того, как занесут курицу в избу, выносят гроб. Поминальные чаши, куда складывали кусочки еды для покойника на поминках, бросают у полевых ворот ведущих на кладбище¹.

Из современных работ нужно отметить статьи Т.Г. Миннихметовой, посвященные анализу поминальных обрядов закамских удмуртов². Материалы, приводимые в этих статьях, касаются в основном таныпских удмуртов.

Ниже приводим описание похоронно-поминальной обрядности таныпских удмуртов, основанное на полевых материалах автора, собранных в деревнях Касиярово Бураевского, Большой Качак, Качкинтураево, Большетуганеево, Верхний Тыхтем Калтасинского, Шавьяды Балтачевского районов Башкортостана³. Сведения по канлинской и ташкичинской подподгруппам, входящим в состав таныпских удмуртов, собраны в деревнях Канлы Кушнареновского, Ташкичи Илишевского и Давлеканово Бураевского районов⁴.

По смерти человека стараются сразу закрыть его глаза и рот. Считается, что если не смогут закрыть глаза умершему, то скоро будет новый покойник. Лицо покрывают белым платком, сверху кладут серебряную монетку. Зеркала занавешивают. В д. Качкинтураево считают, что через них заглядывают ранее умершие.

Узнав о смерти, в доме умершего собираются родственники, друзья и соседи. Умершего держат на смертном одре с прикрытым лицом. В доме хранят тишину, разговаривают в полголоса. Покойника одного в доме не оставляют, рядом с ним кто-нибудь должен сидеть, т.к. его могут «подменить джинны» – «зин

¹ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakkien (Ufan kuv.) tavoista, uskonn. menoista y.m. // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto: kotelo 727. Wichmann Y. Udmurttilaisaineistoa. S.12.

² Minnijahmetova T. Surnute auks peetavad rituaalid Kaama-tagustel udmurtidel // Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat. XLIV. Tartu, 2000. S.215-227; Миннихметова Т.Г. Поминальные обряды закамских удмуртов // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия. Материалы научной конференции. Ижевск, 2001. С.84-95.

³ ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нуриева З.М., 1905 г.р.; Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.; ПМА, 2006. Калтасинский район Башкортостана, с. Большой Качак. Уракбаева Г.У., 1932 г.р.; с. Большетуганеево. Минляхметов Я.З., 1927 г.р.; Гильмиярова К.Ш., 1925 г.р.; с. Верхний Тыхтем. Галимова М.Б., 1936 г.р.; Балтачевский район Башкортостана, с. Шавьяды. Ахмадишина С.Г., 1926 г.р.; ПМА, 2008. Калтасинский район Башкортостана, д. Качкинтураево. Батыргараева М.Б., 1921 г.р.

⁴ ПМА, 1999. Илишевский район Башкортостана, д. Ташкичи. Башарова С.Б., 1928 г.р.; Нурисламова М.А., 1900 г.р.; Кушнареновский район Башкортостана, д. Канлы. Гилязетдинова М.Г., 1923 г.р.; ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Воткурзи. Мадиева З.Г., 1913 г.р.

воштоз». Ночью в доме умершего тоже бодрствуют. На ночь с покойным остаются близкие родственники и друзья. Они проводят ночь в разговорах о покойном, поют грустные песни. Обычай называется уй пукон 'ночное сидение'.

На следующее утро покойного начинают готовить к похоронам: его обмывают и обряжают. Обычно пожилые люди сами заранее сообщают, кого бы они хотели видеть в качестве обмывальщиков. Мужчину обмывают мужчины, женщину – женщины. Количество обмывальщиков обычно 3-4 человека. Воду приносят с реки, причем вычерпывают ее по течению. В д. Касиярово воду приносят в ведрах три человека с реки Танып. Чтобы вода не расплескалась в ведра кладут щепки. В д. Качкинтураево воду приносят тоже трое: один в ведре, другой – в ковше, третий – в чаше. В д. Большетуганеево – в ведре и двух ковшах. Принесенную с реки воду греют в котле. Обмывальщики должны сами вымыться, прежде чем обмыть покойного. Раздев умершего, кладут его на обмывальную доску – клаша, которая представляет собой колоду, выдолбленную из дерева. Ее устанавливают в наклонном положении, чтобы вода стекала вниз, куда ставят ведро или другую посуду. Если не могут раздеть покойного, то одежду рвали руками. Запрещается резать ее ножом или ножницами. Иначе тело покойного могло испугаться – шой кышка. Для обмывания используют мыло. На руки надевают сшитые из ткани варежки. В д. Качкинтураево для обмывания из веника выдирают три ветки. Воду льют из ковша не как обычно, а развернув руку назад («миськыны вуэз сьорлань басьтыса, сьорлань ик кисьтоно»). После обмывания расчесывают волосы (у женщин заплетают их в косы, но не как обычно, а в обратную сторону), стригут ногти и одевают. Сначала вдевают руки в рукава, затем продевают голову. Обычно старики сами предварительно готовят себе похоронную одежду. В комплект такой одежды ранее входили рубаха, кафтан, передник, суконный кафтан, лапти, чулки, варежки, платок и т.д. Вся эта одежда должна была быть новой. В случае, если человек был бедным и он не мог запастись новой одеждой, то стирали его поношенную одежду и хоронили в ней. Ни в коем случае не разрешалось хоронить в чужой одежде, т.к. считалось, что на том свете ему не разрешат надеть эту одежду, и он останется обнаженным. В то время когда обмывают тело покойного, все другие люди выходят на улицу. Окна занавешивают.

После завершения обмывания и обряжения покойного, обмывальщики идут в баню. В д. Касиярово они моются мылом, использованным при обмывании покойного. Считается, что его надо использовать до конца, т.к. обмылком может воспользоваться шайтан. За выполненную работу им дарят платки, полотенца, мыло.

Воду, которым обмывали покойного, сливают в укромное место, где «не ступает нога человека» («мурт лёгонтэм интйе»), обычно у основания воротных столбов. В д. Качкинтураево считают, что эту воду могут использовать колдуны. Им просто достаточно незаметно обмакнуть в эту воду подол рубахи, и, выжав впитавшуюся воду, использовать ее в своих целях. Поэтому ведро с водой стараются вынести и вылить незаметно. В д. Большетуганеево эту воду выносят из избы и выливают только после того, как вынесут гроб.

Колоду для обмывания относят на то место, где ее хранят, обычно на кладбище, или же она остается в доме умершего до следующего случая смерти в селении.

В настоящее время хоронят в гробах, сколоченных из толстых половых досок. В конце XIX – начале XX в., как отмечают информаторы, хоронили на лубе (кыр). Использовали цельный лубок, т.е. его снимали с одного дерева, в длину человека. Некоторые пожилые люди готовили его заранее. На лубок раскладывали шерсть, поверх расстилали белый холст.

В настоящее время на дно гроба раскладывают шерсть, поверх нее расстилают одеяло, сверху – белую ткань. Под голову умершего подкладывают маленькую подушку, набитую гусиным пухом. Ее готовят там же: сшивают ниткой без узлов, держа иголку «от себя». Каждый присутствующий должен принять в этом участие. Умершего укладывают в гроб и накрывают белой тканью. В изголовье под подушку кладут смену белья «воштон дйсь»: рубаху, полотенце, платок и т.д. В гроб также кладут тарелку, кружку, ложку, расческу, курящим – трубку с табаком, хромым – трость и т.д. На тарелку складывают серебряные монетки. В с. Шавьяды эту тарелку слегка обламывают по краю. В Большом Качаке посуду соскребают топором, отмечая при этом, что они «обновляют» ее («вильдйськом шуыса»). Ранее старались класть в гроб деревянную посуду и ложки.

В деревнях Верхний Тыхтем и Качкинтуреаево деньги для покойного складывают в специальный холщовый мешочек (пуйы), который кладут также в изголовье. При этом, складывая в мешочек, например, рубль, говорят, что кладут тысячу рублей: «ог тэнкэ понйд ке, сюрс тэнкэ понйсько шуо».

По сообщению информаторов, ранее в гроб железные предметы не клали. Поэтому гробы даже не сколачивали, а соединяли доски зубьями или использовали деревянные шипы. Такой обычай до сих пор сохранился в д. Кизганбашево Балтачевского района.

В изголовье гроба выпиливают небольшое отверстие, иногда туда вставляют стекло. Считается, что это «окно». В некоторых деревнях отверстий уже не проделывают, а делают только зарубки топором, говоря при этом, что рубят окно. Гроб изготавливают из толстых досок. В его изготовлении не должны принимать участие близкие родственники умершего.

Покойного укладывают в гроб на спину, руки складывают на животе. В любое время года на руки надевают теплые шерстяные варежки, в некоторых деревнях на ноги надевают также шерстяные носки, а на голову – шапку.

Уложенному в гроб покойнику связывают руки нитками. В д. Большетуганеево связывают также ноги. Перед похоронами их развязывают.

Вдоль с покойным кладут три нитки в его рост. В некоторых деревнях нитки кладут поверх верхнего покрывала. Считается, что эти нитки – дорога в рай – узьдымакэ мыныны сьырес. Когда складывают нитки, говорят: «Сьырес понйськом, тэни, сьырестэ ен ышты» – «Дорогу кладем, вот, не теряй дорогу». В д. Верхний Тыхтем рядом с покойным кладут также рябиновую ветку. Вероятно это марийское влияние, т.к. в соседней деревне Нижний Тыхтем проживают марийцы.

В д. Большетуганеево над гробом проводят своеобразный обряд урт кутон 'ловля урта'. Для этого гроб изнутри обводят против солнца гвоздем и рябиновой палочкой, которые затем кладут внутрь. Прodelывают это, чтобы «урт не ходил».

Гроб с покойным устанавливают на середину избы, головой на юг. Лицо покойного держат открытым. Рядом с гробом запрещается чихать и здороваться за руки, иначе будет новый покойник.

В дом умершего попрощаться с ним приходят родственники и односельчане. Все они что-нибудь приносят с собой, т.к. приходить с пустыми руками не принято. Они приносят с собой кто платок, кто полотенце, кто мыло, кто нитки и т.д. Пришедшим попрощаться также раздают подарки.

Могилу копают на следующее утро после смерти человека. В копке могилы близкие родственники умершего не принимают участия. Копают могилу на том участке кладбища, где захоронены ранее умершие родственники покойного. Перед началом работы на землю кладут треугольный лоскут ткани, который затем разрубают топором на части, говоря: «инты басьтйськом, инты сёт» – «место берем, место дай». Чернозем и глину складывают по разным краям могилы. Отдельно кладут также пласты дерна. В настоящее время глубина могильной ямы может достигать 1,8 м, ширина – 1 м, длина – в зависимости от роста человека. Раньше, как отмечают информаторы, глубина могил была незначительная.

Хоронят умершего после полудня. После получения известия о готовности могилы, гроб с покойным выносят из дома. Перед выносом гроба умершего укрывают поверх покрывалом или одеялом. Выносят ногами вперед. Раньше при выносе снимали дверь с петель. Перед выносом все заходят в дом и выходят уже только за гробом. Во дворе гроб ставят на скамейку или табуретки и открывают лицо умершему, говоря «Зыртэдлэсь зэмзэ ен нуы», «Зугыт дуннеез адзыса кыль» – «Не уноси красу своего дома», «Взгляни на белый свет». Все собравшиеся прощаются с умершим, некоторые касаются его пяток, чтобы «не пугаться».

После прощания гроб кладут на телегу или сани (зимой) и едут на кладбище. После вывоза гроба со двора, ворота очерчивают железным предметом, лопатой или топором, чтобы смерть не заходила больше в этот дом. Ранее, как сообщают источники, гроб с телом умершего в любое время года везли на санях. Об этом факте информаторы уже не упоминают.

Под мусульманским влиянием в деревнях Асавтамак Бураевского и Шавьяды Балтачевского районов умерших несут на кладбище на носилках – таскак. Их несут, сменяя друг друга, по шесть человек.

По выносу гроба из избы затапливают печь, промывают окна, проводят уборку. В печь кладут три полена дров, т.к. она не должна оставаться пустой.

В настоящее время на кладбище едут и мужчины и женщины. Раньше ходили только мужчины. Проезжая по деревне стараются не останавливаться, т.к. считается, что это может навлечь несчастья на тот дом, около которого остановились. В д. Качкинтураево останавливаются у полевых ворот, где снова прощаются с покойным.

Подъехав к кладбищу, гроб снимают с телеги и несут к могиле. Перед опусканием гроба в могилу кидают серебряную монетку – «музьем герд» («земляной узел») (ср., нуны герд). Считается, что это плата за землю.

Гроб опускают при помощи вожжей, ранее – при помощи лыковых веревок. В могилу спускается один пожилой мужчина, который снова открывает лицо умершему и просит его в последний раз взглянуть на белый свет: «зугыт дуннеез адзуса кыль». Затем, сказав «тау лу» («прощай»), закрывает гроб досками.

Конструкция могильных ям в разных деревнях различна (см. ниже). Во всех деревнях таныпских удмуртов поверх гроба делают еще дощатый настил на перекладинах. В д. Касиярово после этого в могилу снова кидают серебряные монеты.

Засыпку могилы начинают родственники умершего. Они берут землю щепками, т.к. считается, что прикасаться к могильной земле голыми руками нельзя, и бросают в могилу, говоря: «секыт медаз луы суйёсыд», «узьдымаке мед шедд» – «пусть не будет тяжелой земля», «пусть попадешь в рай». Затем мужчины, участвовавшие в копке могилы, засыпают ее землей. Сначала засыпают глиной, потом – черноземом. Сверху могилу обкладывают дерном. В изголовье ставят дубовый столб. В некоторых деревнях, например, в д. Алтаево Бураевского и д. Кизганбашево Балтачевского районов, столб меньших размеров ставят также в ногах.

После завершения засыпки могильщикам раздают полотенца, остальным – деньги. Угощают водкой. Поминают умершего: на могилу крошат хлеб, яйца, льют водку. В д. Качкинтуреаево и Верхний Тыхтем рядом с могилой сжигают одежду, в которой умер покойник. При этом наблюдают, в какую сторону пойдет дым. Если в сторону деревни, то вскоре будет новый покойник. В некоторых деревнях после завершения похорон поют грустные песни.

Участников похорон провожает с кладбища один пожилой мужчина, который у ворот каждого ударяет по спине березовой веткой. Когда все покинут кладбище, он обводит могилу лопатой. Он же делает черту лопатой у полевых ворот, когда все возвращаются в деревню. По словам информаторов, раньше он, отойдя от могилы сорок шагов, останавливался и слушал, что будет происходить в могиле. Говорят, что грешные начинали кричать. Этот обычай сформировался под мусульманским влиянием.

Возвращающихся с кладбища у ворот дома умершего обсыпают золой или же они сами протирают руки золой. Все участники похорон должны прийти прежде в дом умершего. Некоторые парятся в бане. Родственникам умершего не разрешается самим поддавать пар, т.к. считают, что может обжечься лицо покойного.

Участники похорон заходят в дом и садятся за поминальный стол. Главное блюдо на столе – куриный суп. Курицу закалывают, обратив головой на север.

Поминки по умершему (кисьтон) устраивают на третий (куинь уй), седьмой (сизьым уй), сороковой (ньильдон уй) дни, точнее ночи, и на годовщину (ар). Самыми главными из них считаются поминки на сороковой день и годовщину. В настоящее время обычно поминки на третий день устраиваются в день похорон.

На поминки обязательно надо принести кровавую жертву – виро сётон. На третий и седьмой дни закалывают курицу, на сороковой день и годовщину – овцу.

В день поминок утром родственники поминаемого идут на кладбище и приглашают его и других умерших родственников на поминки. Приглашать идут в нечетном количестве, например, впятером или всемером. Сами поминки устраиваются вечером. Приуроченность поминок к темному времени суток зафиксировалось в их названии: «куинь уй» – «третья ночь», «сизьым уй» – «седьмая ночь», «ньильдон уй» – «сороковая ночь». Днем готовят поминальные блюда и закалывают курицу или овцу. Из них варят суп. Топят баню.

На поминки приходят родственники, близкие, друзья умершего. С собой они приносят стряпню, которую ставят на стол со словами «азяд мед усёз» – «пусть упадет перед тобой». После того как все соберутся, один из пожилых людей перед устьем печи ставит тарелку супа, чашку чая, рюмку водки, кладет одно яйцо и один блин. В другую посуду, поставленную тут же, он кидает кусочки всех приготовленных и принесенных гостями блюд, при этом повторяет «азяд мед усёз», называя имя поминаемого и имена других умерших родственников. В некоторых деревнях такое проделывают все участники поминок. Обряд называется чёлтиськон/куяськон. В с. Большой Качак тут же зажигают восковую свечку.

Только после того, как помянут умерших, садятся за стол и начинают есть. При еде также повторяют «азяд мед усёз». При еде не пользуются ножом, т.к. считается, что умершие могут пораниться. Поэтому хлеб и блины обламывают руками, яйца разрезают нитками. Мужчины и женщины за столом сидят раздельно. Мужчины размещаются за той частью стола, которая ближе к переднему углу.

Через некоторое время, попробовав все приготовленные блюда, провожают умерших. Провожать их выходят трое мужчин. Они обвязываются полотенцами. В д. Касиярово первый из них берет с собой ведро с поминальной едой с устья печи, второй яйцо и блин, третий – топор. Ведро выносят за ворота. В это ведро второй из мужчин крошит яйцо и блин, повторяя «азяд мед усёз». Когда заходят обратно во двор, третий мужчина три раза проводит топором черту по земле у ворот. Назад не оглядываются. При входе домой их обсыпают золой.

В д. Верхний Тыхтем провожать покойного выходят нечетное количество мужчин, например, пять или семь. Первый из них берет деревянное корыто с поминальной едой и обвязывается полотенцем, куда вдевает топор. Поминальную еду относят за деревню. Корыто ставят на землю и раскалывают на 2-3 части, затем обводят вокруг него три раза топором. Провожаящие поют поминальные песни - кисьтон куй.

После проводов умерших участники поминок продолжают угощаться. Считается, что приготовленную на поминки еду необходимо всю доесть.

В настоящее время во многих деревнях поминки проводят в один день. В некоторых на следующее утро снова собираются родственники и, помянув умершего, идут провожать его на кладбище. В этом случае на кладбище также идут в нечетном количестве.

Годовые поминки являются последними, устраиваемыми специально для умершего. Раньше на них на могиле устанавливали ограду (шай кенер)¹. В дальнейшем его будут помянуть вместе с остальными умершими родственниками на весенних и осенних поминках, на кулэм потон уй, вечерами по четвергам.

Перед весенним праздником Быдзынал, накануне четверга, по представлениям закамских удмуртов, в промежутке времени от заката и до первых петухов всем усопшим предоставляется возможность возвратиться домой². Вечером топят баню, куда приглашают попариться также умерших родственников. Когда парятся сами, то повторяют вслух «азяды мед усёз» – «пусть упадет перед вами», называя имена умерших. На следующее утро пекут блины и поминают умерших. Считается, что в это утро необходимо обязательно испустить запах раскаленной сковороды: «таба зын поттоно», чтобы умершие были довольны и сделали живых потомков здоровыми.

Весной и осенью проводят общие родовые поминки. Весенние поминки (тулыс кисьтон) ранее проводили через неделю после проводов Быдзынала (Быдзынал келян). В день поминок утром затапливали баню и парились, поминая усопших родственников. Пекли блины. Вечером ходили по гостям во все дома родственников по мужской линии и пили чай. На следующее утро закалывали петуха, говоря при этом: «киды-пыдды борды басытэлэ» – «приберите к своим рукам-ногам». Считается, что на родовые поминки также необходимо принести кровавую жертву. Готовили поминальный суп и снова ходили по родственникам, поминая умерших. Причем посещали родственников, начиная с верхнего конца улицы. Перед печью устанавливали посуду, куда складывали кусочки от каждого поминального блюда и ставили тарелку с супом. Поминали всех умерших родственников, называя их по именам. После поминок еду с устья печи скармливали собакам.

В настоящее время проводы Быдзынала и поминки совмещают и проводят их в один день. Поминки устраивают вечером того дня.

На поминки пекут различную стряпню, блины, раньше заранее готовили пиво (сур). На стол обязательно подают вареные яйца. При еде запрещается пользоваться ножом, т.к. считают, что умершие могут пораниться.

Осенние поминки (сйзыл кистон) раньше проводили после осеннего праздника сйзыл жуон ‘осенний пир’³. Порядок их проведения был таким же, как и весенних поминок. Также была обязательна кровавая жертва. В настоящее время сйзыл жуон не проводят, а осенние поминки проводят в начале ноября.

В д. Большетуганеево умерших родственников поминают также на празднике толшор (букв.: ‘середина зимы’), когда съедают головы забитых осенью животных. Вечером ходят в гости по родственникам по мужской линии. Перед печью ставят посуду, куда складывают еду для усопших (чёлтйськон). Эту посуду затем выносят на улицу и оставляют вне пределов усадьбы.

¹ Миннихметова Т.Г. Поминальные обряды ...С.87.

² Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С.25.

³ Там же. С.72.

До недавнего времени вечером в каждый четверг топили баню и поминали умерших во время вечерней трапезы, говоря «пересъёс, азяды мед усёз» – «старика, пусть перед вами упадет». В настоящее время баню обычно топят по субботам, но пожилые люди вечером в четверг при еде продолжают помянуть своих умерших родственников.

Умерших могут помянуть и в неопределенные дни по случайным обстоятельствам. Например, если кому-то часто снится какой-нибудь покойник, то он обводит вокруг пояса кусок хлеба и дает его собаке, говоря: «ен вётаты ни» – «не снись больше».

По сведениям Ю. Вихманна, в д. Большой Качак в конце XIX в. через каждые три года в июне для умерших жертвовали на определенном месте черного быка. Кости закапывали в ямку¹.

В д. Будья Варяш Янаульского района также существовал подобный обряд. На территории кладбища жертвовали овцу и жертвенное мясо ели по группам на своих родовых участках. После трапезы, собравшись вместе, обходили кладбище, играя на гармошке и исполняя песни². Через каждые три года устраивали общие поминальные трапезы на кладбище также жители д. Качкинтураево.

Подобные обряды жертвоприношения животных (обычно черного быка) на кладбище, которые устраивались через каждые три года, существовали также у восточных марийцев. Они также сопровождались музыкой и песнями³.

Похоронно-поминальная обрядность ташкичинских и канлинских удмуртов имеет свои особенности. У ташкичинских удмуртов в этой сфере чувствуется сильное исламское влияние. Так, например, в д. Воткурзи Бураевского района умерших раньше хоронили на лубке по мусульманскому обычаю в подбое могильной ямы – лэхет. В отличие от мусульман, своих умерших они одевали. Сменной одежды, монеты, посуду в могилы не клали. Умершего накрывали белым холстом и закрывали подбой досками. Поминки устраивали на третий, седьмой, сороковой дни и годовщину. Проводили также весенние и осенние поминки. На весенних поминках возле печи ставили посуду, куда каждый присутствующий кидал кусочки поминальной еды. После эту еду давали курицам. Возле печи зажигали одну самодельную свечу. На кулэм потон уй, в бане, после того как все попарились, оставляли для умерших тазик с водой и веник.

В д. Канлы Кушнаренковского района (канлинские удмурты) умерших хоронят в глубоких могилах в гробах. Гроб внутри могилы оставляют открытым. Раньше хоронили на лубе. По углам могилы ставят дубовые стойки, на которые укладывают перекладыны. Поверх них раскладывают цельные или расколотые

¹ Wichmann Y. Op. cit. S.40.

² ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, д. Будья Варяш. Суфиярова М.Х., 1916 г.р.

³ Jarmitov T. Marilaisaineisto. Käsikirjoitus ja suomennos // Suomalais-Ugrilainen Seuran tutkimusarkisto: kotelo 197. S.171-173; Евсевьев Т. Этнографический отчет, записанный у восточных марийцев из уездов Бирского и Красноуфимского в 1924 году за время с 21/IX – 2/XI – 1924 года // Suomalais-Ugrilainen Seuran tutkimusarkisto. Laatikko 206. Jevsevjev T. Ethnographica-teos. S.128-129.

пополам дубовые бревна. После похорон рядом с могилой жгут одежду, в которой умер покойник.

Поминки устраивают на третий, седьмой, сороковой дни и годовщину. В устье печи ставят сковороду, куда кидают кусочки поминальной еды (чолтйськон). Затем ее выносят на чистое место, где ее съедают птицы или собаки. В устье печи зажигают также самодельные свечи. Причем наблюдают, чтобы они не догорали до конца, иначе у умерших обожгутся руки.

Поминальные свечи зажигают также на кулон потон уй и на весенних поминках. По словам информаторов, осенних поминок в этой деревне не проводят. На кулэм потон уй вечером топят баню, где после того как все попарятся, на полке оставляют для умерших веник и ковш с водой. Утром пекут блины, т.к. необходимо испустить запах раскаленной сковороды (таба зын поттоно). Первыми тремя блинами поминают умерших у устья печи. На весенних поминках приносят кровавую жертву – закалывают курицу. Вечером ходят в гости к родственникам и едят суп с курицей. Утром готовят уху и снова ходят по гостям.

Буйские удмурты. Похоронно-поминальная обрядность буйских удмуртов достаточно полно описана в этнографической литературе. Одним из первых коснулся этой темы Н.И. Тезяков в своей работе, посвященной антропологическому описанию удмуртов Осинского уезда Пермской губернии¹. Автор отмечает, что умерших удмурты хоронят на длинном лубке, под голову кладут чистые рубашки и штаны, а также чашку, ложку, веник и прочие вещи, необходимые в житейском обиходе. Одежду в которой умер покойник складывают в лукошко и бросают в овраг по пути на кладбище или же сжигают. На поминки режут овцу или жеребенка и созывают родственников и соседей умершего.

Краткие сведения о похоронных обрядах удмуртов Пермской губернии приводит в своей статье И.В. Яковлев². Он пишет, что удмурты гробов не делают, а везут покойника на кладбище на досках. Там из досок сколачивают «нечто вроде гроба» и покойника с разными пожеланиями опускают в могилу.

Ценные сведения по похоронно-поминальной обрядности буйских удмуртов приводятся в монографии У. Хольмберга³, которые в переводе на русский язык перепечатаны в работе А.И. Емельянова⁴. Уникальные материалы по этой теме содержат полевые записи У. Хольмберга 1911 г.⁵. Ученый пишет, что по смерти человека закрывают ему глаза и рот. В рот кладут масло, им же мажут глаза и уши. Тело обмывают при помощи веника с мылом, мужчину – мужчины, женщину – женщины. Покойника обряжают в белую праздничную одежду. На

¹ Тезяков Н.И. Вотяки Больше-Гондырской волости. Медико-статистический и антропологический очерк. Чернигов, 1892.

² Яковлев И.В. Из жизни пермских вотяков Гондырского края (общественные празднества, моления и обряды) // ИОАИЭ. Т.19. Вып.1-6. Казань, 1903. С.183-195.

³ Holmberg U. Permalaišten uskonto. Porvoo, 1914.

⁴ Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921.

⁵ Uno Harvan matkamustiinpanoja // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto.

кладбище его везут обычно на санях. Гроб сколачивают во дворе и его сразу увозят на кладбище пустым. На дно кладут липовую кору. На крышке в изголовье с правой стороны прорезают маленькое четырехугольное отверстие – урт ветлон пась ‘отверстие выхода души’, чтобы урт умершего, который после смерти следует за телом, мог свободно выходить из гроба и входить обратно.

Покойника укладывают в гроб на кладбище. Туда кладут также деньги и сменную одежду, для женщины – различные украшения. Перед закрытием крышки кто-нибудь из близких родственников умершего рвет у могилы пополам принесенную с собой полоску белого холста. Часть, оставшуюся в левой руке кладут на грудь умершего, другую часть уносят домой и привязывают к матице. На могиле оставляют разбитые чашку и ложку. У ворот кладбища участников похорон бьют по спине веткой пихты и говорят «Иди домой, не оставайся здесь». Вернувшись в дом покойного моются в бане и проводят поминки.

Щепки от гроба, веник, которым обмывали покойного, его смертную одежду сжигают во дворе. Раньше их сжигали в определенном месте, которое называется кыр куян.

Поминки проводят на третий, седьмой, сороковой дни и годовщину. На поминки обычно режут курицу, богатые – корову или овцу. Рядом с печью ставят посуду для умершего, куда ему каждый из своей чашки накладывает еду.

У. Хольмберг отмечает, что после годовых поминок урт человека уходит из дома на кладбище. Тогда мужчины идут на кладбище провожать его. Часть ткани, которая была привязана к матице, также относят на кладбище и закапывают в могилу.

Родовые поминки проводят на шестой день Пасхи и осенью, когда завершат работы. У печи ставят посуду и для каждого умершего родственника зажигают восковую свечу. Режут курицу.

Также поминают покойников во время жертвоприношений в куале, весной и осенью, а также каждый вечер в четверг, когда пьют чай. Кроме того, их поминают во время болезней и при разных жизненных ситуациях, например, во время свадьбы.

Финским ученым описан поминальный обряд буйских удмуртов, который проводился через определенное количество лет по смерти человека, но не раньше чем через год – уллань вандон ‘закалывание вниз’ или вал сюан ‘лошадиная свадьба’. Во дворе в честь определенного покойника закалывают, обратив головой на север, лошадь или корову. Мясо варят и едят в избе. Царит радостная атмосфера, поют свадебные песни. Череп и кости конечностей, а также кости левой части туши жертвы складывают в лыковую коробочку, которую молодые люди отвозят на упряжках на кладбище. По пути они поют песни, звенят, привязанные к дугам бубенчики. Парни, войдя на кладбище, ставят коробку с костями на могилу и зажигают поминальную свечу. Затем кости при помощи лыковых веревок вешают на дерево, растущее на кладбище рядом с могилкой.

В одной из корреспонденций в газету «Turun Sanomat», У. Хольмберг также касается поминальных обрядов буйских удмуртов¹. Он отмечает, что во время поминок у печи зажигают свечи. Если они горят ярко и спокойно, то значит, что покойному хорошо, если же свеча коптит – значит, покойник недоволен поминками. Поминальную еду выносят во двор и дают собакам. Если собаки едят жадно, то значит, что умершим еда понравилась. Если собакам еда не нравится, значит, умершим она тоже не нравится. Также, по словам автора, на сороковой день на стену развешивают одежду умершего, например, рубашку и штаны, которые как бы представляют умершего. В статье также дается описание обряда вал сюан, который совершается обычно поздно осенью или зимой, один раз после смерти человека. Для мужчины жертвуют лошадь, для женщины – корову.

Из современных исследователей похоронно-поминальной обрядности буйских удмуртов коснулись М.Г. Атаманов и В.Е. Владыкин. Их совместная статья написана на основе полевых материалов, собранных в ходе экспедиции 1971 г к удмуртам Куединского района Пермской области². Интересно упоминание авторов, что на сороковой день или годовщину куединские удмурты на могилу умершего ставили ограду, поперек которой клали шест, на который навешивали полотенца, рубахи, платки и т.д. Считали, что построили дом, а теперь справляют новоселье.

В Научно-отраслевом архиве Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН хранятся отчеты этнографической экспедиции 1971 г. в Куединский район Пермской области, которые содержат сведения о погребально-поминальной обрядности местных удмуртов. Наиболее подробные данные имеются по с. Большой Гондырь³. В этом населенном пункте после смерти человека за водой для обмывания шли к реке три человека; если умер мужчина, то двое мужчин и одна женщина, если женщина – две женщины и один мужчина. Воду сначала черпали по течению, затем – против. Покойников обряжали в одежду в которой они ходили на моления. Когда покойник находился дома, его руки связывали ниткой. Хоронили на лубе (кыр). По бокам могильной ямы ставили доски. Внутри этого ящика спускали на веревках лубок с телом умершего, после чего развязывали ему руки. Стружки от гроба, веник, которым обмывали тело, а также одежду, в которой умер человек, сжигали на кладбище рядом с могилой.

Поминки устраивали на третий, седьмой, сороковой дни и годовщину. На годовщину (ар) поминали вечером. Для мужчины резали лошадь, для женщины – корову. Утром шли на кладбище и устанавливали на могилу ограду. На кладбище несли также череп лошади или коровы, которые оставляли на могиле. На изгородь вешали полотенца и платки.

¹ Holmberg U. Matkakirjeitä. Votjaakien vainajainpalveluksesta // Turun Sanomat. 1911, №1999 (196).

² Атаманов М.Г., Владыкин В.Е. Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX – начало XX вв.) // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Устинов, 1985. С.131-152.

³ Отчет этнографической экспедиции института в Пермскую и Кировскую области за 1971 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп.2-Н. Д.434. Л.26-28.

Далее приводим описание основных моментов похоронно-поминальной обрядности буйских удмуртов, основываясь на полевых материалах по дд. Верхний Гондырь, Кипчак, Барабан Куединского района Пермского края и дд. Шудек, Вотская Ошья, Вотская Урада Янаульского района Башкортостана¹. В настоящее время буйские удмурты хоронят своих умерших в гробах. Однако все информаторы отмечают, что ранее хоронили на лубе. Так, в д. Кипчак, соблюдая традиции, до сих пор внутрь гроба кладут кусок луба: «гроб пушкы эмезлы шуыса кыр поно». В д. Вотская Урада гроб на кладбище везут пустым, тело покойного дома находится на лубке.

На дно гроба, раньше на лубок, кладут стружки, овечью шерсть, половик (выж гын), сверху покрывают белой тканью (төдь бөз). Под голову – маленькую подушку. В изголовье кладут также смену белья. В посуду складывают еду, например, хлеб или блины, в маленький мешочек – деньги. Считается, что с покойником в гробу на тот свет ранее умершим можно отправить подарок (салам), например, бутылку вина. Но предварительно ее надо открыть. Топором делают зарубки в гробу, приговаривая, что рубят окно. Руки и ноги покойного связывают специально свитой веревкой. Перед тем, как опустить гроб в могилу их развязывают. Информаторы рассказывают, что однажды в д. Кипчак покойника закопали, забыв развязать руки и ноги. Одному из родственников умерший явился во сне и сказал, что он связан. Тогда раскопали могилу и развязали умершему руки и ноги.

Поминки (пуктйськон) проводят на третий, седьмой, сороковой дни и годовщину. На сороковины или годовщину устраивают обряд уллань вандон/уллань вöсьяськон/уллань сётон ‘закалывание вниз/моление вниз/отдавание вниз’. Причем обряд совершается только в честь умерших, состоявших при жизни в браке и родивших детей. Вот как выглядит обряд по полевым материалам деревни Вотская Ошья. После смерти родителей дети жертвуют им лошадь или корову. Лошадь предназначается отцу, корова – матери. В последнее время лошадь заменена эквивалентом – парой гусей («пар жазег валлы чотланэ» – «пара гусей считается за лошадь»). Жертвоприношение совершают зимой, по прошествии года после смерти поминаемого. Перед забоем жертвенное животное трижды обрызгивают водой, в знак очищения. Далее, повернув голову на север, закалывают. При этом произносят: «Тыныд уллань карыса вандйськом, тыныд ви-ро карыса вандйськом, азяд мед усёз» – «Тебе жертвуем вниз, тебе приносим кровавую жертву, пусть упадет перед тобой». Голову и конечности жертвенного

¹ ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, д. Вотская Урада. Калиуллина К.И., 1924 г.р.; ПМА, 1998. Куединский район Пермского края, д. Барабан. Малоярова З., 1908 г.р.; ПМА, 2000. Янаульский район Башкортостана, д. Вотская Ошья. Ганиуллин З.С., 1933 г.р.; Ганиуллина М.М., 1932 г.р.; ПМА, 2002. Куединский район Пермского края, д. Кипчак. Давлетшина Е.И., 1923 г.р.; Ахмашева Я.А., 1921 г.р.; Шакрисламов Ф.Ш., 1929 г.р.; д. Верхний Гондырь. Галяхберов С.Г., 1933 г.р.; Галяхберова М.Г., 1935 г.р.; Шакирзянова М.Н., 1921 г.р.; д. Барабан. Галяхматова Г.Г., 1924 г.р.; ПМА, 2005. Янаульский район Башкортостана, с. Шудек. Степанов Р.С., 1926 г.р.

животного варят и вечером съедают. На трапезу приглашают родственников. После угощения, кости складывают в ведро и отвозят на кладбище. При этом поют песни. Говорят, что раньше были специальные песни по этому случаю, но сейчас их не помнят. Кости черепа и конечностей привязывают на ветви растущих на кладбище елей. Причем для черепа из лыка сплетается специальная уздечка (нюкто). Делается это и в случае с черепами гусей.

В д. Верхний Гондырь на годовые поминки закалывают барана или овцу, в зависимости от пола поминаемого. Поминки (пуктйськон) устраивают вечером. Перед устьем печи ставят посуду, куда складывают еду для умершего: три человека берут кусочки от каждого блюда и крошат в эту посуду (чёлтйськон). Утром эту еду хозяин дома выносит из дома и выливает курицам. Перед устьем печи зажигают также свечу.

На следующее утро снова собираются «поесть горячего супа» – «пось шыд сиыны». Затем идут на кладбище, где на перекладину, установленную поперек ограды, развешивают полотенца или платки (мужчинам – полотенца, женщинам – платки). Череп и кости конечностей заколотого на поминки животного развешивают на ближайшем от могилы дереве. В последнее время традиция развешивать полотенца/платки и кости на кладбище выходит из бытования. Обычно кости животного отдают собакам.

Как отмечают информаторы, раньше на годовщину на могилу ставили также срубную или дощатую ограду (тэчан, четан). В настоящее время данной традиции также строго не придерживаются. В д. Кипчак на сороковины или годовщину устанавливали ограду, развешивали платки или полотенца, вбивали в ограду серебряные монеты или же кидали их на могилу.

Как и таныпские, буйские удмурты поминали умерших на весенних и осенних родовых поминках, на кулэм потон уй, по вечерам в четверг.

Погребально-поминальная обрядность шагиртских удмуртов (подподгруппа в составе буйских удмуртов), проживающих в дд. Гожан и Удмуртский Шагирт Куединского района Пермского края, ничем не отличается от таковой у буйских удмуртов. На сорок дней и годовщину они также закалывали животных, кости несли на кладбище, над могилой устанавливали ограду¹.

Татышлинские удмурты. Похоронно-поминальная обрядность татышлинских удмуртов в этнографической литературе не освещена. Наши полевые материалы по этой тематике собраны в дд. Новые Татышлы, Майск, Старокалмиярово Татышлинского района Башкортостана².

Умершему сразу стараются закрыть глаза и рот. Считается, что если человек умер с открытыми глазами, то он унесет с собой еще кого-нибудь. Воду для обмывания приносят с реки три человека. Один идет с ведром, второй – с ков-

¹ ПМА, 1998. Куединский район Пермского края, д. Гожан. Менладшина М.М., 1919 г.р.; д. Удмуртский Шагирт. Мухамадиев С.М., 1932 г.р.

² ПМА, 2000. Татышлинский район Башкортостана, с. Новые Татышлы. Бадрисламова Ш.Н., 1931 г.р.; Гарибзянова Ш.С., 1902 г.р.; Набиуллина Б.Н., 1927 г.р.; д. Майск. Гарифьянова Г.Х., 1943 г.р.; с. Старокалмиярово. Миннияхметова Н.Ш., 1925 г.р.; Миннегулова Ш.М., 1923 г.р.

шом, третий – с топором. Обмывают покойного впятером или втроем, т.е. обмывальщиков должно быть нечетное число. Чтобы перебить запах мертвого тела в воду добавляют душицу. За работу дают полотенце, платок и мыло. Воду, которой обмывали покойного, выливают в то место, куда не ступает нога человека, обычно в основание воротного столба. Считается, что если человек наступит на такое место, то у него будут болеть ноги.

До 60-70-х гг. XX столетия татышлинские удмурты хоронили своих умерших в основном на лубе. В этом случае по бокам могильной ямы и сверху укладывали доски. Среди татышлинских удмуртов до сих пор сохранилась поговорка: «Кыр вылэ выдэм бере вуноз ай» – «Забудется, когда лягу на лубок», т.е. после смерти.

В настоящее время хоронят в гробах. На дно гроба раскладывают березовые листья, поверх них – шерсть. Все это покрывают белой тканью. Под голову кладут маленькую подушку. Изготавливают ее перед похоронами трое человек, неродных для умершего. Рядом с умершим в гроб укладывают три нитки. После того, как тело умершего укладывают в гроб, на то место, где он умер и лежал до этого, кладут ножницы или туда садится старуха.

Пожилые люди обычно заранее готовят себе погребальную одежду. Их хранят в узелках в укромных местах. В с. Новые Татышлы информаторы показали нам содержимое этих узелков. В одном находились ткань для подушки, шерстяные носки и варежки, ритуальный белый кафтан – шортдэрем, платье, передник, штаны, сменное платье под голову, платок, чулки, галоши, отрез ткани для настилки на дно гроба. В другом узелке находились белая ткань для настилки на дно гроба, старинный кафтан из конопляной ткани, платье, шерстяные носки и варежки, платок, штаны, чулки, передник, белая ткань для укрывания тела (кэфинлык), галоши. Погребальную одежду стараются изготавливать из белой ткани. У кого имеется ритуальный кафтан, с которым он посещал моления, то его обязательно включают в погребальный комплект одежды.

Прежде чем вынести гроб из избы, его поворачивают один раз против солнца. Выносят ногами вперед. Раньше при выносе покойного дверь снимали с петель. Перед тем как вынести гроб, все находящиеся во дворе заходят домой, и выходят уже только вслед за гробом. Во дворе гроб ставят на деревянные чурбаки и прощаются с покойным. Во дворе один из участников похорон спрашивает у собравшихся, хорошим ли был человеком умерший. Все отвечают, что он был хорошим человеком. На кладбище провожают с песнями. По пути останавливаются еще три раза и просят умершего в последний раз взглянуть на белый свет: «Зугыт дуннеез адзыса кыль». После того как увезут гроб со двора в воротах топором или лопатой проводят три раза черту. В дом заносят поленья и затапливают печь. Дома проводят уборку, моют полы, промывают окна. На потолок брызгают воду. Грязную воду после уборки выливают в то же место, куда вылили воду после обмывания тела.

После того как могила будет готова, ее не оставляют пустой: внутри нее оставляют лопату. Гроб опускают в могилу на веревках. Внутри снова открывают лицо умершего, прося взглянуть на белый свет. В гроб кладут немного монет, также бросают их после закрытия гроба. Возле могилы разжигают костер, где

сжигают щепки от гроба и другой мусор, образовавшийся в процессе похорон. После засыпки могилы поминают усопшего: на могилу крошат еду.

У ворот кладбища на выходе один из стариков бьет участников похорон по спине веткой и говорит: «Тон – берт, тон- кыль» – «Ты – возвращайся, ты – оставайся», т.е. остаться должен умерший. Вернувшись с кладбища участники похорон обсыпают свои ноги золой и моют руки.

В этот же день после похорон устраивают поминки третьего дня. Для обывальщиков топят баню. Причем они не должны поддавать себе пар сами, для них это делают другие.

На поминки третьего и седьмого дня закалывают курицу или петуха, на сорок дней и годовщину – барана или овцу. Поминки проводят вечером. Посуду с едой для умершего ставят у устья печи (пуктйськон). Причем еду в посуду крошат на столе и потом эту посуду ставят у печи. На приступке печи (ўша) зажигают три восковые свечи. Поминальную еду с устья печи поздно вечером выносят на улицу один из мужчин. На руки он надевает варежки.

На следующее утро поминки продолжают, устраивают пöсь шыд ‘горячий суп’. После угощения горячим супом начинают провожать умершего и пришедших с ним умерших родственников. С этой целью подметают полы в сторону двери и говорят: «Бертэ ини, кулэмьёс, татын кема ен кылле, мынэ кошке индэ» – «Возвращайтесь домой, умершие, здесь долго не оставайтесь, уходите уже».

Как и остальные, татышлинские удмурты проводят родовые поминки весной и осенью. На них в приступке печи также зажигают три восковые свечи. Под ними ставят посуду, куда все присутствующие бросают кусочки поминальной еды. Считается, что одна из свечей предназначена для своих умерших родственников, вторая – для родственников умерших вдали, третья – для сирот, которых некому поминать¹.

В деревнях Старокалмиярово Татышлинского района и Калмияр Куединского района бытует интересный обряд, совершаемый во время похорон. В первой из них по пути на кладбище, когда везут гроб, за полевыми воротами в поле закапывают яйцо и треугольный лоскут ткани (сеп) и просят, чтобы Лул басьтйсь (ангел смерти) дал место для покойного. В д. Калмияр после того как похоронная процессия проходит полевые ворота, кладут около них яйца, чтобы умершего приняли хорошо на том свете².

Красноуфимские удмурты. Похоронно-поминальная обрядность этой группы закамских удмуртов также не получила освящения в этнографической литературе. Судя по собранному нами в с. Юва Красноуфимского района Свердловской области полевому материалу³, похороны и поминки у них не отличались от таковых у соседей – марийцев. Как уже отмечалось выше, красноуфимские уд-

¹ Миннихметова Т.Г. Поминальные обряды... С.92.

² Атаманов М.Г. Дневник этнографической экспедиции института в Пермскую и Кировскую области. 1971 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп.2-Н. Д.436. Л.30.

³ ПМА, 2002. Красноуфимский район Свердловской области, с. Юва. Тихонова П.И., 1926 г.р.; ПМА, 2006. Сташкина Т.К., 1927 г.р.

мурты испытали сильнейшее этнокультурное воздействие со стороны уральских марийцев, с которыми они проживали совместно в одних и тех же деревнях. Вероятно, ранее некоторые особенности все же существовали, т.к. в Юве удмурты хоронили своих умерших на отдельном участке деревенского кладбища.

Традиционно умерших хоронили на лубе (кёр), который старые люди обычно заранее готовили себе на случай смерти. Умершего укладывали на луб, одев в белый праздничный кафтан – ош шовыр. Рядом с покойным по обеим бокам клали рябиновые палки, чтобы умерший на том свете мог ими отбиваться от змей и воробьев. Вдоль умершего во весь его рост клали три нити черного, желтого и красного цветов. Они считались дорогой или качелями, на которых якобы будет качаться душа покойного. Также с покойным клали каравай хлеба и три блина. В мешочек складывали мелкие монетки, который затем ставили с левой стороны тела рядом с сердцем.

Выносили покойного вперед головой, на кладбище же увозили на лошади вперед ногами. Перед тем как опустить лубок с телом на дно могилы, кидали монетку. Перед этим устраивали гадание, подбрасывая ее вверх. Если упадет орлом вверх, то новых умерших в ближайшее время не будет, если – решкой, то наоборот. По бокам могилы ставили доски, которые укрепляли по углам колышками. Сверху также настилали доски. Засыпав могилу, в оба ее конца втыкали ветки березы, куда завязывали полотенца. Похороны сопровождали пением грустных песен и игрой на гармошке.

В настоящее время похоронные обряды сохранили свои традиционные черты, но вместо лубков хоронят в гробах. Описанные выше обряды очень схожи с теми, которые наблюдал в конце XIX в. у уральских марийцев итальянский исследователь С. Соммье¹.

Поминки по умершему справляют на третий, седьмой, некоторые на девятый, сороковой дни и годовщину. Поминальные обряды идентичны марийским². На скамейку у двери ставят посуду, куда крошат поминальную еду. При этом говорят на марийском языке «шужы», т.е. «пусть дойдет [до умершего]» и произносят имя поминаемого, а также хозяев загробного мира Киямат турэ и Киямат сауз. Раньше, как отмечают информаторы, вместо марийской фразы, удмурты произносили на своем языке «чеке», т.е. слово-обращение к умершим предкам. Поминки сопровождаются пением и игрой на гармошке. Как и марийцы, красноуфимские удмурты поминали своих умерших также на Пасху – Бүччынал/Кугече и на Семик – Семык.

Бавлинские удмурты. Первое краткое описание поминальных обрядов бавлинских удмуртов принадлежит перу П.И. Рычкова. Он писал, что «на поминках варят кашу, пекут блины, и в избах своих, положи оное на столе в чашках, ставят

¹ Соммье С. О черемисах. Этнографическо антропологический очерк // Записки Уральского общества любителей естествознания. Т.17. Вып.1. Екатеринбург, 1896. С.102-103.

² См.: Городской Г. О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губернии // Этнографический сборник издаваемый Императорским Русским Географическим Обществом. Вып. 6. СПб., 1864. С.23-34.

и зажигают вокруг каши воощаных по шести свеч, призывают по своей вере в помощь Бога, употребляя сии слова: «оста козма», причем некоторые и плачут. А как те свечи сгорят, то они блины, накладенные на каше и на столе, бросают собакам, и по сгорении свеч ту кашу и оставшиеся на столе блины все собакам разбрасывают, после того для себя уже другую пищу припасают и едят»¹.

Имеется статья М.И. Ильина специально посвященная похоронно-поминальным обрядам удмуртов д. Купченеево Белебеевского уезда². Автор пишет, что по смерти человека расправляют его тело, закрывают глаза и накрывают тканью. Существовало поверье, что если человек умирает с открытыми глазами, то он чем-то недоволен и «хочет взять с собой в тот загробный мир в товарищи одного из членов семьи или близких родных». Поэтому старались, чтобы у покойного, когда он находится дома не открылись случайно глаза. Для этого «они смазывают веки покойника чухонским маслом и трут сверху вниз старинной медной монетой». Обмывают тело умершего с мылом на лубках под матицей и обряжают в лучшую одежду, в которой он ходил на праздники.

Родственники изготовляли деревянный гроб с днищем из луба. Чтобы дно держалось, прикрепляли его двумя-тремя поперечными шпунтами. Доски гроба сшивали лыковыми веревками. Перед внесением гроба в избу все находящиеся внутри люди выходили наружу и заходили обратно за гробом. Причем когда заносили гроб, то снимали дверь с петель.

На дно гроба стелили изрубленные веники и обкладывали куделью или богородской травой. В изголовье клали маленькую подушечку, набитую также куделью или богородской травой. В гроб складывали «нужные, по верованию вотяков, на том свете покойнику вещи: мелкие деньги на случай всякой потребности, трубку и кисет с табаком, если он при жизни курил, кодочик и нож для плетения лаптей, а покойнице [...] – нитки, иголку и веретено; если покойник еще ребенок, то кладут чашечки, ложечки и любимые его игрушки»³. Гроб с покойным ставили на лавку вдоль стены головой к иконам. В изголовье гроба перед образами зажигали восковые свечи.

Во дворе гроб ставили на обрубок бревна и поворачивали его три раза против солнца и ставили на телегу. При этом следили, чтобы запряженная под покойника лошадь не успела испражниться во дворе, поэтому старались как можно скорее вывести гроб со двора. Иначе в этом доме вскоре будет новый покойник.

По возвращению с кладбища приступали к поминовению усопшего. В честь него закалывали петуха или курицу. Перед печью ставили чашку, в которую «старшие члены семьи умершего и присутствующие из пожилых бросают [...] из приготовленного обеда и наливают в нее кумышку, приглашая похороненного и

¹ Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999. С.99.

² Ильин М. Похороны и поминки вотяков // Вестник Оренбургского учебного округа. 1914, №8. С.319-325. Статья была перепечатана в 1926 г.: Ильин М.И. Похороны и поминки вотяков д. Купченеево, Белебеевского кантона Башреспублики // Вотяки. Сборник по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. М., 1926. С.62-68.

³ Там же. С.322.

раньше умерших попить и поесть»¹. На краю этой чашки зажигают восковую свечу.

М.И. Ильин также отмечает, что помимо индивидуальных поминок удмурты проводили также общие, которые устраивали весной на пятой или шестой неделе великого поста и осенью. На них перед печью также ставили посуду для умерших, куда крошили поминальную еду. Ее содержимое отдавали собакам.

Существовал у удмуртов д. Купченеево также обряд йырпыд сётон ‘отдание головы и ног’, находящийся параллели с обрядом уллань вандон буйских удмуртов. Обряд совершала молодуха на первый или второй год замужества. В доме мужа закалывали лошадь или быка, голову и ноги, которых супруги везли к родителям жены. Здесь на второй день вечером устраивали трапезу с приглашенными родственниками и соседями. Угощение жертвенным мясом сопровождалось пением свадебных песен. Поздно вечером кости жертвы складывали в лукошко и на нескольких запряженных санях с бубенчиками, с пением свадебных песен, отвозили на поле. Обряд совершали зимой. По мнению М. И. Ильина, «Эти поминки устраиваются вотяками для того, чтобы их покойные родственники не сердились и не мстили им за неприглашение их на свадьбу по выходе их замуж, а также в благодарность за их покровительство»².

Некоторые сведения о погребальных и поминальных обрядах удмуртов д. Покровский-Урустамак Бугульминского уезда имеются в анонимном сочинении конца XIX в., хранящемся в Научно-отраслевом архиве УИИЯЛ УрО РАН³. Архивный документ сообщает, что лицо умирающего человека закрывали белым платком, чтобы «его душа непостыдилась людей расстаться с телом». По смерти обмывали тело и одевали, кроме того на руки надевали варежки и связывали их шелковой ниткой. В рот клали масло. Рядом с покойным клали «скольконибудь денег на покупку ему на том свете земли, кочедык, плести лапти, если курил, то и трубку, с женщиной еще гребешок». Являясь православными, жители деревни приглашали священника, который совершал обряд отпевания. Но по замечанию автора, «на могилы ставят крест очень редкие»⁴. Поминают усопшего на третий, девятый, сороковой дни, в полгода и на годовщину. На поминках «собравшись с родственниками [...] молятся покойным и просят их чтобы они приняли от них поминки, т.е. “азяз мед усёз” – “пред ним пусть падет”»⁵.

Сведения о современном бытовании похоронно-поминальных обрядов получены нами в с. Покровский-Урустамак, с. Потапово-Гумбарла, д. Измайлово, с. Уд-Ташлы Бавлинского района Татарстана, с. Купченеево Ермакеевского рай-

¹ Там же. С.323.

² Там же. С.325.

³ Этнографический очерк деревни Покровско-Урустамак Ивановской волости Бугульминского уезда Самарской губернии // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д.454. Л.23-24.

⁴ Там же. Л.23.

⁵ Там же. Л.24.

она Башкортостана¹. Полевые материалы показывают определенное различие в похоронно-поминальных традициях крещеных и некрещеных бавлинских удмуртов, что в первую очередь обусловлено конфессиональными различиями. Под влиянием православия у крещеных удмуртов произошла трансформация традиционной обрядности. В настоящее время этот процесс продолжается.

Умерших хоронят в дощатых гробах. До 60-х гг. прошлого столетия хоронили в гробах с лубяным днищем. В гробу проделывали небольшое отверстие, чтобы через нее могла ходить душа. Крещеные устанавливают в ногах православные кресты, некрещеные – плиты из песчаника. Раньше они устанавливали над могилами срубы из тонких бревен в 3-4 венца. Они еще сохранились на старых захоронениях на кладбище с. Уд-Ташлы. На могилах, как крещеные, так и некрещеные, оставляют чашки, ложки, кружки, в которые складывают еду в поминальные дни.

Поминки справляют на третий, девятый, сороковой дни, в полгода, на годовщину, через три года. Поминальные подношения для умерших ставили раньше у печи. Но в настоящее время крещеные удмурты посуду для умершего ставят уже на столе. На годовщину проводят обряд зырпыд сётон 'отдавание головы и ног'. Закалывают крупную скотину и варят голову и ноги. В полночь кости относят за пределы деревни.

Проводят также весенние и осенние поминки. Умерших поминают также на Семик (некрещеные) и Троицу (крещеные), когда обязательно посещают кладбища. В с. Уд-Ташлы некрещеные удмурты, если у умершего до Семика (Семьк) не наступит годовщина, проводят обряд корос: варят суп с пшенной крупой и поминают на кладбище.

Князь-елгинские удмурты. Похоронно-поминальная обрядность князь-елгинских удмуртов никем не изучалась. Полевые материалы тоже освещают только современное состояние этих обрядов².

В настоящее время хоронят в могилах с ямкой для гроба на дне, которую после того как уложат гроб, настилают досками. Раньше гроб ставили просто на дно могильной ямы и зарывали. В гробу раньше выпиливали небольшое отверстие, чтобы душа (зан) могла выходить. В ноги ставят крест, который несут впереди похоронной процессии. К кресту прибивают ленточки, которые приносят с собой участники похорон. В изголовье могилы раньше ставили булыжник, ныне этого не делают. Над могилами устанавливали сужающиеся кверху срубы с перекладиной посередине. В настоящее время их тоже не ставят. На старых захоронениях их тоже не удалось обнаружить. Отмечают поминки на третий, седьмой, сороковой дни и годовщину.

¹ ПМА, 2003. Ермакеевский район Башкортостана, с. Купченеево. Пургин А.М., 1938 г.р.; ПМА, 2004. Бавлинский район Татарстана, с. Покровский-Урустамак. Бахтиярова А.Ф., 1907 г.р.; д. Измайлово. Батыршина С.Я., 1918 г.р.; ПМА, 2006. Бавлинский район Татарстана, с. Потапово-Тумбарла. Можгина З.А., 1929 г.р.; Дегтярева Е.А., 1928 г.р.; с. Уд-Ташлы. Романов С.М., 1953 г.р.; Баширов Б.Б., 1939 г.р.

² ПМА, 1999. Илишевский район Башкортостана, д. Вотский Менеуз. Макаров Л.Н., 1928 г.р.; ПМА, 2007. д. Князь-Елга. Тарасов Ю.Л., 1935 г.р.

Рассмотренная выше похоронно-поминальная обрядность применялась только в отношении покойников умерших, так называемой естественной смертью. Как известно в традициях многих народов резко различаются два типа покойников: умершие естественной смертью в старости и скончавшиеся прежде срока своей естественной смерти (убитые, опойцы, утопленники, самоубийцы и т.д.). В эту же категорию входят умершие колдуны и ведьмы, мертворожденные и умершие вскоре после рождения дети. У русских первая категория умерших причислялась к т.н. «родителям», их почитали, поминали несколько раз в году. Умершие неестественной смертью считались «мертвяками» или «заложными». Они считались нечистыми, недостойными уважения и поминовения, часто вредными и опасными. Считали, что они доживают после смерти положенный им при рождении век в виде духов и привидений на месте своей смерти или захоронения. Обычно таких покойных не хоронили на общем кладбище, где захоронены «родители»¹. Такие же представления существовали у удмуртов. Умершие естественной смертью захоранивались на родовых кладбищах и причислялись к категории умерших предков – кулэм пересъёс ‘умершие старики’. Заложных покойников хоронили на специальных кладбищах или же на месте их смерти. Их души превращались в духов кутись ‘хвататель’, которые жили при ключах и истоках рек².

Закамские удмурты также выделяли категорию заложных покойников: насильственно убитых, убитых молнией, утопленников, самоубийц, мертворожденных и умерших, не успев получить имени, младенцев. В одних деревнях их хоронили на специальных кладбищах нимтэмшай ‘безымянное кладбище’, в других – на общем кладбище, но в стороне от основных захоронений. Часто убитых молнией и утопленников хоронили на месте их смерти. Мертворожденных и умерших без имени детей также хоронили на нимтэмшай. Обычно перед похоронами им нарекали имя, но не свойственное обычному имени, а часто по названию некоторых предметов, например, Ышнер, Чыжон ‘Метелка’ и т.д.: «Шой вордйськем бэбэйлы дья Ышнер, дья Чыжон шуыса ним поно. “Нимдэ ке од дьараты, отйсен ним понозы тыныд” – шуыса лэзёзы вал. Дьугыт дуннеись ним поныны уг, пе, дьара»³ – «Мертворожденному ребенку давали имя, например, Метелка или Помело. Говорили им: “Если имя не понравится, то тебе там дадут другое”. Их нельзя нарекать именами белого света».

Иногда женщины своих мертворожденных детей, а также плоды после аборта хоронили тайно в укромных местах. Считалось, что если человек случайно наступит на такое место, то у него будут болеть ноги. Подобные захоронения назывались нимтэм шай ‘безымянная могила’.

На кладбищах нимтэмшай хоронили также умерших на территории земельных владений общины людей, личности которых были неизвестны. Обычно это

¹ Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Вып.1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916. С.1,2,36,54.

² Там же. С.41-42.

³ ПМА, 2002. Куединский район Пермского края, д. Верхний Гондырь. Шакирзянова М.Н., 1921 г.р.

были нищие, в голодные годы бродившие из деревни в деревню в поисках пропитания. Их могли похоронить также на месте их смерти. Такие отдельные могилы также назывались нимтэм шай, т.к. имя похороненного там человека было неизвестно.

На нимтэмшай хоронили также умерших в данной деревне жителей других деревень, т.к. считалось, что провозить трупы через поля нельзя, иначе будет неурожай. Так, например, информатор из д. Касиярово Бураевского района рассказал, что на местном кладбище для заложных покойников – Катканшай в начале XX в. был похоронен парень из д. Вильгурт (с. Шавьяды Балтачевского района), который приехал туда погостить но скоропостижно скончался¹.

Людей слывших колдунами и ведьмами после смерти хоронили на общем кладбище. Перед похоронами в их рот клали железный предмет, чтобы они не могли выходить из своей могилы.

Иноверцев, например, перешедших в ислам или христианство также хоронили отдельно. Как правило, принявшие ислам удмурты заводили себе отдельное кладбище – башкырт шай/бигер шай ‘башкирское/татарское кладбище’. Своих умерших они хоронили по канонам мусульманской религии. Принявших православие удмуртов было незначительное число, поэтому их хоронили на общем кладбище, но в стороне от других могил.

Таким образом, рассмотрев похоронно-поминальную обрядность закамских удмуртов, можно отметить, что она сохраняет в себе многие архаичные черты, связанные с культом умерших и которые раскрывают древние представления о потустороннем мире. Многие из них находят параллели в материалах памятников ананьинской, чегандинской, карабызской, мазунинской, бахмутинской и других финно-пермских археологических культур, что указывает на их глубокую древность². Аналогии имеются также в культуре родственных финно-угорских (коми, марийцы, мордва), а также тюркских и славянских народов.

§ 3. Кладбища и надмогильные сооружения

Существование поселения неизбежно предполагает наличие кладбища, где осуществляется погребение его умерших жителей. В зависимости от конфессиональной и этнической 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 – удмурт шай. В случае же если в деревне проживали также татары, башкиры или марийцы, то у каждого из них существовали свои кладбища. Так, в д.Шудек Янаульского района существовали удмуртское (удмурт шай) и башкирское (башкырт шай) кладбища; в д. Касиярово Бураев-

¹ ПМА, 1995. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нуриева З.М., 1905 г.р.

² Шутова Н.И. Удмурты XVI – первой половины XIX в. По данным могильников. Ижевск, 1992. С.55-78.

ского района – удмуртское и татарское (бигер шай); в д. Тынбахтино Калтасинского района удмуртское, татарское и марийское (пор шай) и т.д. Как правило, в удмуртских поселениях, где татары, башкиры и марийцы составляли лишь незначительную часть населения, их кладбища были небольших размеров, чем удмуртские. В случае же если 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 располагаются на возвышенных местах в некотором удалении от поселения. Этим они отличаются от кладбищ соседних татарских деревень, где они устраиваются прямо у поселения, за огородами. Кладбища огораживаются, хотя встречаются и не огороженные. В д. Купченеево Ермакеевского района кладбище окружено рвом (0,5 м глубиной), вырытым еще в старину. Новые захоронения здесь располагаются уже за пределами рва.

Вход в кладбища осуществляется через единственные ворота. Если даже кладбище не имело ограды, стараются входить и выходить в одном и том же месте. Традиция сажать на могилах деревья привела к тому, что кладбища превратились в рощи, где растут березы, дубы, липы, сосны, ели, тополя и различные кустарники (акация, сирень). Иногда кладбища сами устраивались в небольшом лесу. На сегодняшний день кладбища старых удмуртских поселений занимают значительную площадь. Новые могилы располагаются по окраинам, т.к. срединные участки кладбищ 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 их 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 чёлта и поска. В свою очередь они делились ещё на участки патронимий.

Ориентация могил, в основном, меридиональная, головой на север, в редких случаях на юг. На кладбищах православных удмуртов в Илишевском, Ермакеевском и Бавлинском районах, а также на кладбищах удмуртов, испытавших сильное мусульманское влияние (например, д. Асавтамак Бураевского, с. Шавьяды Балтачевского, д. Ташкичи Илишевского районов) наблюдается широтная ориентация могил, головой на запад или восток.

Как показывают археологические материалы, меридиональная ориентировка погребений была характерна для удмуртов с глубокой древности: на древнеуд-

муртских могильниках конца I – начала II тыс. н.э. именно такая ориентировка могил; эта же традиция наблюдается и на удмуртских кладбищах XVI – XVIII вв.¹

Могильные ямы имеют прямоугольную форму. В некоторых случаях на дне могилы выкапывается ещё небольшое углубление для гроба. Глубина могил в настоящее время – в рост человека. Раньше, по словам информаторов, они были неглубокими, примерно по пояс. В д. Давлеканово Бураевского района под мусульманским влиянием умерших хоронили в подбоях сбоку могилы – лэхет.

В настоящее время захоронения осуществляются в деревянных гробах (гроб, ээшник), сколоченных из толстых досок. Ранее вместо железных гвоздей для скрепления досок гроба использовали деревянные шипы, или же их сшивали лыковыми веревками, иногда доски соединяли зубьями. 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 шпунтами². 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)»³. В д. Нижнебалтачево Татышлинского района таких "окон" делали три: одну – по одну сторону, две других – по другую. В некоторых деревнях подобных отверстий не делают, а лишь ставят топором зарубки, приговаривая при этом: «Тани өс, 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 источники⁴. При захоронении на лубе в могильных ямах сооружали специальные погребальные сооружения не допускавшие соприкосновения покойника с землей. У закамских удмуртов существовали три типа подобных сооружений. Первый тип характеризуется тем, что могильная яма обкладывалась по бокам и с торцов досками, поверх которых настилался накат из плах или досок⁵. При устройстве сооружений второго типа, накат настилался на поставленные вертикально по углам могилы стойки (пуклэк)⁶. В д. Канлы Кушнаренковского района, например, пространство образованное дубовыми стойками и накатом, было таких размеров, что там мог бы уместиться че-

¹ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 160.; Шутова Н.И. Удмурты XVI – первой половины XIX в. По данным могильников. Ижевск, 1992. С.65.

² Ильин М.И. Похороны и поминки вотяков // Вестник Оренбургского учебного округа. 1914, № 8. С.322.

³ Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. С.9.

⁴ Комов А.Ф. Вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда. Этнографические очерки. // Уфимские губернские ведомости. 1889 год. № 50.

⁵ Там же.

⁶ Атаманов М.Г., Владыкин В.Е. Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX – начало XX вв.) // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Устинов, 1985. С.135.

ловек в сидячем положении. Третий тип погребальных сооружений – сруб-склеп из распиленных пополам бревен или толстых досок. Встречались они у удмуртов д.д. Гожан, Удмуртский Шагирт и Малый Гондырь Куединского и с. Максимова Янаульского районов¹. При устройстве могильной ямы со специальным углублением на дне для гроба, на земляные заплечики ставили перпендикулярно гробу несколько дубовых балок, на которые настилали доски (д. Касиярово Бураевского района).

На кладбищах закамских удмуртов встречались пустые могилы-кенотафы. Раньше обычно такие могилы устраивали для погибших на войне или пропавших без вести, в настоящее время – для захороненных вдалеке родственников. В д. Касиярово Бураевского района для устройства могилы-кенотафа снимают слой дерна и погребают под ним липовую палку (пуппу) в рост человека, обернутую в белую холстину или просто полотенце, приговаривая при этом: «Тэни инты басьтйськом, берты татчы» – «Вот берем место, приходи сюда». Обряд называется инты басьтон ‘обретение места’. По словам одного информатора, в д. Кипчак Куединского района для погибшего на войне мужчины сколотили небольшой гроб, куда сложили его одежду (кафтан, рубаху, штаны) и обувь (лапти) и захоронили в небольшой яме на кладбище². В д. Измайлово Бавлинского района инты басьтон проводили следующим образом. На выбранное место стелили белую ткань равную по длине телу умершего и топором прочерчивали по ее окружности линию. На ткань клали поминальную еду, а на землю серебряные монеты. После этого считали, что земля для покойного откуплена у бога земли Му-Кылчина. В изголовье такой «могилы» ставили столб с крышей³.

Могилы закамских удмуртов оформляются своеобразными надмогильными сооружениями. В изголовьях умерших ставят столбы (шай зубо), на многих кладбищах верхушки таких столбов оформлены в виде крыши с двумя прибитыми к ней дощечками. Эти столбики с крышей имитируют жилище умершего. В д. Верхняя Барабановка Янаульского района при установке крыши на столб говорят: «Тэни коркадэ липетаськом» – «Вот возводим крышу на твой дом». На кладбище д. Старокалмиярово Татышлинского района на верхушку столбов прибавляют дощечки, имитируя стол. На этом «столе» оставляют поминальные подношения. В большинстве случаев верхушки столбов просто заостряются, чуть ниже их слегка вытесывают и туда раньше выбивали пусы, 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. В некоторых старинных кладбищах и по настоящее время можно обнаружить старые могилы с

¹ Там же; ПМА, 2007. Янаульский район Башкортостана, с. Максимова. Фазлыева З.Ф., 1952 г.р.

² ПМА, 2002. Куединский район Пермского края, д. Кипчак. Давлетшина Е.И., 1923 г.р.

³ Атаманов М.Г., Владыкин В.Е. Указ. соч. С.138.

двумя столбами. Такая традиция ныне сохраняется в д.д. Алтаево и Асавтамак Бураевского, Кизганбашево Балтачевского районов.

Установка надмогильных столбов – явление традиционное для многих народов. Они характерны для кладбищ соседних северо-западных башкир, восточных марийцев¹.

На некоторых кладбищах закамских удмуртов в изголовье иногда наряду со столбом, устанавливают небольшую плиту природного камня, что, по видимому, является влиянием соседних татар и башкир. Бавлинские удмурты-язычники на могилы также ставят плиты песчаника.

В настоящее время в изголовьях могил наряду со столбами ставят металлические, реже каменные памятники изготовленные на заказ.

На кладбищах д.д. Вотский Менеуз и Князь-Елга в изголовьях могил ставили булыжники, в ногах умерших – православные кресты. К крестам во время похорон прибывают в нескольких местах ленточки. Удмурты д. Купченеево Ермекеевского района на могилы устанавливают деревянные кресты с округлыми навершиями, рядом с ними ставят небольшую табуретку – “стол” для поминальных подношений.

Очень своеобразный тип надмогильных сооружений обнаружен нами в д. Воткурзи Бураевского района. Там в изголовья могил вкапывают столбики из толстых досок, верхушки которых пропилены в виде ромба. По своему виду они напоминают чувашские антропоморфные надмогильные сооружения. К сожалению, их происхождение и семантику выяснить пока не удалось.

Красноуфимские удмурты, как и их соседи марийцы, на могилы с обеих сторон втыкают ветки березы, куда завязывают полотенца.

Могилы имели ограждения (шайкенаер, шайтэчан), но, по замечанию некоторых информаторов, огораживались только могилы богатых людей. Наиболее архаичными можно считать срубные ограды. Надмогильные срубы с вертикальными стенками в 5 – 6 венцов в размер могилы бытовали в прошлом среди буйских удмуртов. Иногда на них сверху укладывали продольные балки. В настоящее время такие ограды сохранились только на старых могилах на кладбищах д.д. Вотская Ошья и Вотская Урада. Такие же срубные ограждения, но только в 2 – 3 венца, имелись на могилах некрещеных бавлинских удмуртов. Некоторые из них еще сохранились на старом кладбище с. Уд-Ташлы.

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.

Необходимо отметить, что срубные надмогильные сооружения имели широкий ареал распространения: они встречались у народов Сибири², поволжских

¹ Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л., 1989. С.53; Бабенко В.Я., Гимаев Р.Н., Ковязин С.А. Свадебная и поминально-похоронная обрядность марийцев Башкирской АССР. Уфа, 1990. С.37.

² Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М., 1998. С.184.

финских и тюркских народов¹. Срубные конструкции имелись также у северных и северо-западных башкир², причем они однотипны с закамско-удмуртскими. В настоящее время традиция установки дубовых срубов разнообразной конструкции широко бытует у бурзянских башкир. По мнению Р.М.Юсупова, надмогильные конструкции у рассмотренных групп башкир являются заимствованием от местного дотюркского населения³. 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 досок, установленные на срубные основания, встречающиеся на кладбищах куединских удмуртов, а также у удмуртов дд. 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). Установка такой перекладины 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 матицу⁴.

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 досками. Подобные ограды также представляются весьма архаичными, по крайней мере, остатки столбов от могильных оград находят при раскопках некоторых древнеудмуртских могильников⁵.

В настоящее время на могилы обыкновенно ставят металлические ограды. Информаторы отмечают, что надмогильные сооружения обычно устанавливали на сорок дней или годовщину и их 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 зажиточных людей, что подчеркивают и информаторы. У других групп удмуртов, судя по раскопкам поздних могильников (XVI – XIX вв.), надмогильные сооружения в виде оград также не имели массового распространения⁶.

¹ Владыкин В.Е. Указ. соч. С.163-164; Юсупов Р.М. Указ. соч. С.62.

² Юсупов Р.М. Указ. соч. С.54, 59.

³ Там же. С.55.

⁴ Атаманов М.Г., Владыкин В.Е. Указ. соч. С.142.

⁵ Владыкин В.Е. Указ. соч. С.163.

⁶ Шутова Н.И. Погребальный обряд удмуртов XVI – XIX вв. // Материалы по погребальному обряду удмуртов. Сб. научн. трудов. Ижевск, 1991. С.7.

В представлениях закамских удмуртов кладбище (шай, шайвыл) выступает таинственным и опасным местом. Около них происходят всякие видения, поэтому ходить на кладбище разрешалось только в дни поминок. Также не разрешается посещать кладбища в первой половине дня, чтобы не нарушать покой умерших. Даже похороны проводят после полудня.

Существуют определенные правила посещения кладбищ. При входе и выходе около ворот, обратившись в северном направлении, кидают кусочки хлеба, как считается, духам-охранителям кладбища и недавно умершим. Необходимо заходить и выходить непременно в одном и том же месте. При входе говорили: «Персьёс, ен кышкалэ, ми лыктйськом» – «Старики, не пугайтесь, это мы приходим»; при выходе – «Зеч улэ. Милемлы но татчы зечкын лыктыны мед луоз» – «Живите хорошо. Пусть мы тоже хорошо придем сюда» или же «Азяды мед усёз. Ог интйын сиеле-зуэлэ. Милемыз таза-исэн карелэ» – «Пусть перед вами упадет. Вместе ешьте-пейте. Сделайте нас здоровыми, целыми». Из этих заклинаний видно, что кладбище воспринимается как место обитания умерших. Раньше запрещалось посещать кладбища женщинам. Они не приходили туда даже во время похорон. В некоторых деревнях, если женщины заходили на территорию кладбища, то закалывали подол рубах булавкой. Такой обычай существовал, например, в д. Качкинтураево Калтасинского района.

Кроме обычных кладбищ, где хоронили умерших естественной смертью односельчан, у закамских удмуртов, как уже отмечалось выше, 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 кладбищ (д.д. Касиярово и Байшады Бураевского, д. Старокалмиярово Татышлинского районов) или же рядом с ними, но отделялись какими-нибудь естественными объектами (ложбины, овраги) (д.д. Тынбахтино Калтасинского и Гожан Куединского районов). Такие кладбища назывались нимтэмшай ‘безымянное кладбище’.

На этих кладбищах захоранивали также младенцев, умерших не получив имени, выкидыши. На нимтэмшай д. Старокалмиярово хоронили только эту категорию умерших. В некоторых деревнях специальных кладбищ не существовало, в этом случае, безымянных младенцев и выкидыши 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»¹.

Такие кладбища и отдельные могилы воспринимаются как очень опасные места. Например, если человек резко, без каких-либо видимых причин начинает болеть, то говорят «нимтэм шае лёгемед, дыр», т.е. «наверное наступил на безымянную могилу». Считается, что в таких случаях вообще могут отказать ноги.

¹ Владыкин В.Е. Указ. соч. С.164.

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 кладбище¹.

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 Калтасинского района 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 овраг². В д. Касиярово кыр куян располагался в овраге недалеко от реки. Там сжигали одежду умершего. Татышлинские удмурты не имели таких мест. Одежду умершего и стружки от гроба они сжигали рядом с могилой. В настоящее время сохранились только воспоминания о подобных местах, обычно о них помнит только старшее поколение информаторов.

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.

¹ Иванов А.Г. О некоторых особенностях погребального обряда полонской культуры // Святые места и жертвенные места финно-угорского населения Евразии. Пермь, 1996. С.34; Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т.1. Томск, 1994. С. 80,144,145.

² Ильин М.И. Указ. соч. С.322.

Глава IV ОРГАНИЗАЦИЯ КУЛЬТОВОЙ ПРАКТИКИ

§ 1. Функционирование традиционного культа в конце XIX – начале XX в.

На конец XIX – начало XX в. традиционная религия закамских удмуртов представляла собой сложную многоуровневую систему. Реализация культовой практики осуществлялась на всех социальных ступенях удмуртского общества. Одни из них имели реальную социальную и экономическую воплощенность, другие сохраняли только номинальное значение, сохраняя религиозные функции.

Первичным уровнем, где происходила реализация культовой практики, являлась семья. Она была тесно связана в религиозном плане с объединением родственных семей, ведущих свое происхождение от одного предка по мужской линии (патронимия). Более высший уровень составляли воршудно-родовые объединения, сохранившие к тому времени только религиозные функции.

Жители одного поселения также составляли отдельную религиозную единицу. Объединение нескольких деревень мер/мөр являлось еще более крупным религиозным институтом, вероятно имевшим в прошлом и другие функции, помимо культовых. Объединение мер-ов составляло эль (страна, край), которую, как считалось, составляют все удмурты проживающие в Уфимской и Пермской губерниях, хотя не все подгруппы закамских удмуртов были включены в состав этого объединения.

Таким образом, структуру организации религиозной жизни закамских удмуртов можно представить в виде такой схемы: семья – патронимия – воршудно-родовое объединение – поселение/сельская община – мер – эль.

Семья (куа) – первичный уровень, где происходила реализация культовой практики. В конце XIX – начале XX в. у закамских удмуртов преобладали малые семьи. Как отмечал И.Н. Смирнов, «в Уфимской губернии большие семьи у вотяков совершенно не известны: два, три брата не могут ужиться после смерти отца»¹. Главой семейства (кузё) считался старший мужчина – муж и отец. Кроме основных обязанностей, которые накладывал на него статус домохозяина, он также был организатором религиозных обрядов, проводимых в семейном кругу. Весь комплекс семейных религиозных обрядов был связан с почитанием богов и духов, покровителя рода, к которому относилась семья, умерших предков.

Каждый четверг вечером парились в бане, очищаясь перед предстоящим святым днем, которым считалась пятница. Вечером за ужином поминали умерших, говоря при еде «азяды мед усёз» – «пусть перед вами упадет». Утром в пятницу глава семейства молился с блинами во дворе, обратившись на юг. Он просил у Инмара благосостояния семье, удач в хозяйственных делах, здоровья для себя и детей и т.д. Один из текстов пятничной молитвы закамских удмуртов был зафиксирован в начале XX в. венгерским лингвистом Б. Мункачи. Записанный им текст

¹ Смирнов И.Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк // ИОАИЭ. Т. VIII. Вып. 2. Казань, 1890. С.158.

молитвы «арня-нунал вöсьяськон» – «пятничная молитва» дает яркое представление о чаяниях и надеждах удмуртского крестьянина¹. В своей молитве удмурт просил успехов в земледельческом труде: «кизем-пальккем зюосыз зарни выжыен выжыятыса далтыты, куамын куроен пушйытыса далтыты, азвесь тысен тысятыса далтыты» – «посеянные мои хлеба уроди с золотыми корнями, с тридцатью стеблями уроди, с серебряными зернами уроди»; «Итым тыр зюэн улыны шуд-бур сёт, вуж кабанэн улыны, зылаз бадь потыса, пот потыса улыны, дас кык кабанэн улыны шуд-бур сёт» – «Дай счастья жить с овинами полными хлеба, со старыми кабанями, верхушки которых поросли ивой и лебедой, с двенадцатью кабанями дай счастья жить»; чтобы была здорова и плодovита скотина: «Гид тыр пудоен улыны, кыскон ыскалэн, чышкон ыжен-кечен улыны шуд-бур сёт» – «Дай счастья жить с хлевами полными скотины, с дойной коровой, с овцами-козами для стрижки». Удмурт просил Инмара, чтобы он имел возможность легко платить налоги Великому царю: «Будзын эксейлы выт тырон дыръя ачид зэрдэм сёт» – «При уплате оброка Великому царю сам окажи помощь»; чтобы он был здоровым и имел возможность жить в счастье, молясь богу: «Тазалыкез сётыса, вöсьяськыса улыны шуд-бур сёт» – «Дай счастья жить в здравии, молясь [богу]»².

Большой круг семейных религиозных обрядов был связан с календарными празднествами. На вöй ‘масленица’ и Быдзынал ‘Великий день’ глава семьи устраивал моления во дворе с блинами³. Первоначально семейные моления устраивали в малой куале (покчи куала), позднее, с угасанием культа семейной куалы, моления стали проводить во дворе на чистом месте.

Сугубо семейный характер носил сйзбыл куриськон (осеннее моление), которое устраивали после окончания уборки урожая и благодарили бога земли Му-Кылчина: «“Мукылтину” почти ежегодно осенью жертвуют кто гуся, кто овечку, бычка, а некоторые и жеребенка, каждый на своем дворе. Мясо от этой жертвы никому не дозволяется вкушать кроме “ас нэсилэзлы”, т.е. своей породы – ни соседу, ни даже замужней дочери, ибо она считается уже принадлежащей роду мужа»⁴. По сообщению У. Хольмберга, каждый глава семьи осенью жертвует для Му-Кылчина черного быка, мясо которого едят только члены семьи⁵. После проведения семейных жертвоприношений устраивали сйзбыл зюон ‘осенний праздник/пир’, когда родственные семьи ходили друг к другу в гости и праздновали завершение земледельческих работ⁶.

¹ Volksbrauche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem nachlasse von Bernhard Munkacsı. Herausgegeben von D.R. Fuchs. Helsinki, 1952. S. 110-114.

² Ibid. (Транслитерация на кириллицу и перевод наши – Р.С.).

³ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С.27, 84.

⁴ Аптиеv Г. Религиозные обычаи и поверия вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // ИОАИЭ. Т.Х. Вып. 1. Казань, 1892. С.120.

⁵ Uno Harvan matkamuistiinpanoja // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto. S.120.

⁶ Миннихметова Т.Г. Указ. соч. С.71.

События семейной жизни также сопровождались религиозными обрядами. Глава семейства молился при рождении ребенка и наречении ему имени. Моление устраивали также на свадьбе, но при этом молился не глава семьи, а специально выбранный человек – *törö* (см. выше).

Как уже отмечали, при создании новой семьи проводили моление *курбон*, когда давали обет *Инмару* принести в жертву крупное животное. Жертву приносили обычно под старость, когда все их дети уже создавали свои собственные семьи.

В случае смерти членов семьи проводили поминки на 3, 7, 40 дни и годовщину. Своих умерших поминали также устраивая совместно с родственными семьями общие весенние и осенние поминки.

Некоторые семейные обряды носили окказиональный характер. К ним можно отнести, например, различные жертвоприношения на случай болезни. Такие частные жертвоприношения устраивали в святилищах *луд* и *куала*. Ритуальные действия в таких случаях выполняли жрецы соответствующего святилища *луд* или *куала-утись*.

С этой же категорией можно связать строительную обрядность. Среди них особой значимостью выделяется обряд *гулбеч така вöсян* ‘жертвоприношение подпольного барана’. По вселении в новый дом хозяин один или с женой, зайдя в подпол, устраивал обряд *сйзиськон* ‘обещание жертвы’. Там разжигали небольшой огонь, в который после молитвы кидали кусочки ритуальной каши. При этом говорили: «*жукен сйзисько гулбечам съод така, возьма вал сюрытозъаз*» – «кашей обещаю в подполе черного барана, подождат бы до нахождения/появления [подходящей жертвы]»¹. Как только в хозяйстве рождался черный баран, его откармливали и осенью приносили в жертву. Причем его не метили и не кастрировали. Жертвенного барана закалывали в подполе, кровь 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. В обряде принимали участие только члены данной семьи, даже вышедшие замуж девушки не допускались к участию в нем. Скорее всего, жертва предназначалась богу земли *Му-Кылчину* в качестве выкупа за землю, занятую под дом².

В религиозном плане отдельная семья была тесно связана с другими родственными семьями, ведущими свое происхождение от одного предка по мужской линии (*зйн*, *выжы*). Семьи, входящие в одну патронимию устраивали совместные моления на *Быдзынал*, проводили общие весенние и осенние поминки. Жрецами, распорядителями обрядов в таких случаях выступали наиболее старшие, знающие обряды, главы семей.

На уровне *воршудно-родовых объединений* (*зйн*, *дин*, *выжы*, *куала*) религиозные обряды также были связаны с календарным циклом. Члены каждого рода имели в деревне свою отдельную родовую *куалу* и *луд* (в некоторых случаях мо-

¹ Wichmann Y. *Wotjakische Chrestomatie mit Glossar*. Turku, 1954. S.40.

² Садиков Р.Р. Поселения и жилища *закамских удмуртов* (материальный и духовный аспекты). Уфа, 2001. С.106-107.

ления в луде не носили родовой характер, в них принимали участие все жители поселения, невзирая на свою воршудную принадлежность). Моления в большой куале (куалае пырон) проводили весной на Быдзынал, летом, перед общественными молениями и в начале зимы, также перед общедеревенскими молениями. Жрецами в куале являлись куала утись. Эта должность была наследственной. Большая куала находилась во дворе куала утись. Моления в луде (лудэ пырон) обычно проводили два раза в году, летом и осенью. Жрецами являлись луд утись, должность которых также передавалась по наследству. Общеродовые религиозные обряды должны были способствовать благополучию рода и входящих в нее семей, хотя само воршудно-родовое объединение к рассматриваемому периоду уже не сохранило за собой ни социальных, ни экономических функций.

Все жители одного поселения (гурт) независимо от воршудной принадлежности составляли отдельную религиозную структуру. Весь цикл общедеревенских молений-жертвоприношений был связан с аграрными культурами и имел календарную приуроченность к основным этапам земледельческого труда. Конкретные сроки проведения того или иного жертвоприношения определялись на сельском сходе зин (от тат. жиен – собрание), т.е. собрании глав домохозяйств.

Общедеревенские жертвоприношения обслуживали три категории жрецов: вöсясь/куриськись, тылась, партчась¹. В обязанности вöсясь входило произнесение молитв и руководство ритуальным процессом. Тылась следил за жертвенным костром и кидал в огонь кусочки жертвы, предназначенные божествам. Партчаси закалывали и свеживали жертвенное животное: «число их колеблется в зависимости от приносимой жертвы; так, для заклания лошади и коровы их назначают по четыре, для овцы – по два, для гуся и утки – по одному»². По Ю. Вихманну, кроме тыласей и партчасей, вöсясю на жертвоприношениях прислуживали также пöзьтйсь, занимавшийся приготовлением жертвенной еды и октйсь-калтйсь – собиратели жертвенных денег³. Жрецов выбирали на сельском сходе. Особые требования предъявлялись к вöсясю: им мог стать только состоящий в браке уважаемый в обществе мужчина старше сорока лет, разбирающийся в обрядах и знающий молитвы-куриськоны. Обычно вöсяси исполняли свои обязанности до смерти, после чего выбирали нового жреца. Как отмечают информаторы, вöсясь не должен быть связан с культом луда, т.е. жрец луда – луд утись не мог быть избран жрецом, проводящим жертвоприношения в честь Инмара и других божеств.

Жрецы надевали специальную ритуальную одежду – белый кафтан шортдэрем, на голову надевали белую войлочную шляпу, которую обертывали белым полотенцем, на ноги – новые лапти. В отличие от остальных закамских удмуртов, жрецы бавлинских удмуртов вöсь кузё ‘хозяин моления’ надевали на моления серые кафтаны (пурись дукес) и серые войлочные шляпы.

¹ Яковлев К. Верования и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915, № 6-7. С.260-261.

² Там же. С.261.

³ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien (Ufan kuv.) tavoista, uskonn. menoista y.m. // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto. Kotelo 727. Wichmann Y. Udmurtilaisaineisto. S. 7.

Жрецы-вöсьяси обращались к божествам со своеобразными молитвами-куриськонами. Детально проанализировавший эти молитвы В.Е. Владыкин отмечает, что они имеют строгое каноническое построение и состоят из трех частей: 1) обращение ко всей иерархии божеств, имеющих влияние на человека, его социальное и природное окружение; 2) основная часть, включающая все многообразие просьб к божествам; 3) благодарственное обращение к божествам в расчете на будущее исполнение желаний просителя¹.

Куриськоны представляют собой высокопоэтические произведения народного творчества, произносимые с определенной интонацией, порой с тенденцией мелодизации². Среди закамских удмуртов существовало особое отношение к куриськонам. Считалось, что их тексты нельзя заучивать просто так, а необходимо было «украсть» их у старых жрецов, т.е. научиться им в ходе жертвоприношений, вслушиваясь в произносимые молитвы: «Вöсь кылэз дышетсконо öвöл, нушкано гынэ. Сое дышетыны пичи нуныез вöзазы басьто. Со каллен пеляз поныса дыше. Огшоры дышетскыны уг жара»³ – «Молитву нельзя заучивать, ее нужно украсть. Чтобы научить им, [жрецы] брали с собой маленького ребенка. Он постепенно, вслушиваясь, научался. Просто так заучивать нельзя». Таким образом, был выработан определенный метод передачи сакрального текста. Полученная другим путем (заученная) молитва не имела магической силы.

Жители поселения в год проводили множество общих жертвоприношений. Самыми главными из них считались летнее бадзым вöсь ‘великое моление’ и зимнее тол вöсь ‘зимнее моление’ (весь календарный цикл жертвоприношений, проводимых сельской общиной будет рассмотрен ниже).

Каждое жертвоприношение имело свое место проведения. Назывались они вöсьяскон инты/вöсьясконтй, т.е. «место жертвоприношения». Они не огораживались, но каждый житель деревни знал о сакральном статусе таких мест. Содержали их в чистоте, не оскверняли, растущие там деревья не рубили и не ломали их ветки. Но, в отличие от кереметов, они не считались опасными. В каждой деревне имелось по три места проведения напольных молений бусы вöсь, т.к. вся пахотная земля делилась на три клина в зависимости от севооборота (озимой, яровой, пар). Место моления представляло собой небольшой нераспаханный участок на краю поля⁴. Некоторые моления, обычно зимние, проводили прямо на территории деревни (урам вöсь ‘уличное моление’).

Объединение нескольких деревень, проводивших совместные моления, называлось мер/мөр. Термин, скорее всего, происходит от русского “мир”: «это мо-

¹ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С.297.

² Насибуллин Р.Ш., Хрущева М.Г. О некоторых особенностях удмуртских куриськонов // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллин, 1986. С.230-232.

³ ПМА, 2006. Калтасинский район Башкортостана, с. Большой Качак. Уракбаева Г.У., 1932 г.р.

⁴ Яковлев К. Указ. соч. С.261; Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. С.141.

ление мирское, т.к. участвуют в нем жители нескольких деревень»¹. По мнению И.Н. Смирнова, мер – союз нескольких деревень, связанных общими жертвоприношениями. Например, мер составляли семь соседних с д. Варяж Бирского уезда удмуртских деревень².

После проведения собственных жертвоприношений, жители деревень, объединенных в один мер, проводили совместное моление мер вöсь. Как правило, место его проведения ежегодно менялось в зависимости от того в какой из деревень объединения его проводили. Так, например, д.д. Касиярово, Мамады Бураевского района и д. Кизганбашево Балтачевского района составляли один мер. Мер вöсь проводили ежегодно, но по очереди в каждой из деревень. Татышлинские удмурты мör вöси проводили два раза в году: летом и зимой. Эта традиция сохраняется и в настоящее время.

Как замечает, Ю. Вихманн, закамские удмурты крупные общественные моления мер вöсь проводили примерно в одно и то же время (в июне), но не в один день, так что они имели возможность ходить по гостям в другие деревни во время их проведения³. Информаторы отмечают, что мер вöси начинают проводить деревни расположенные ниже по течению реки, вслед за ними их проводят деревни, расположенные выше по течению. Также считалось, что не будет толка в проведении мер вöсь, если не провести сначала деревенские моления: «Гурт вöсез öд ке вöся, кабыл, пе, уг луы мör вöсь»⁴. Таким образом, мер вöси проводили строго после деревенских жертвоприношений.

Как правило, в один мер объединялись деревни, имевшие родственное происхождение⁵. Есть основание полагать, что в более раннее время меры играли и другую роль, помимо религиозной. Так, все удмуртские деревни, объединенные в меры, как правило, входили в состав одной и той же тептярской команды, в которые были объединены удмурты Уфимской и Пермской губерний с 1790 по 1855 гг., когда существовали тептярские полки⁶. В них были объединены деревни двух или трех мер.

Подобные объединения нескольких деревень (мер/мир), проводивших совместные жертвоприношения (мир кўсе) существовали также у восточных марийцев⁷.

¹ Яковлев К. Указ. соч. С.264.

² Смирнов И.Н. Указ. соч. С.171.

³ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien... S.5.

⁴ ПМА, 2003. Татышлинский район Башкортостана, д. Бальзюга. Садриев Н.С., 1930 г.р.

⁵ Садиков Р.Р. Указ. соч. С.33-35.

⁶ Давлетбаев Б.С. Тептяри и их землепользование // Малоизученные источники по истории Башкирии. Уфа, 1986. С.137-147.

⁷ Городской Г. О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губернии // Этнографический сборник издаваемый Императорским Русским Географическим обществом. Вып. VI. СПб., 1864. С.30; Комов А.Ф. Черемисы и вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда. Этнографические очерки // Уфимские губернские ведомости. 1889, № 48; Ерусланов П. Очерк быта и преданий восточных черемис // Известия Оренбургского отдела Императорского Русского

Удмурты Бирского и Осинского уездов объединялись в один эль 'страна/край' и проводили ежегодные моления элен вӧсь 'моление страной/краем'. Так, И.Н. Смирнов отмечает, что «Бирские вотяки на эл'эн вос'ях сходятся вместе с Осинскими Пермской губернии. Место сходов назначается в одной из трех (старейших?) деревнях Бирского и Осинского уездов – Варяже, Алтаевой и Карге»¹. По мнению К. Яковлева, «элен высь» – окружное моление, «самое торжественное, так как этот праздник считается праздником всех вотяков Бирского и Осинского уездов. Местом жертвоприношения служат три деревни: Старо-Варяшево Кызыльгаровской вол. Бирского уезда, Алтаево Ваньш-Алпаутовской вол. того же уезда и Сухо-Кырги Больше-Гондырской вол. Осинского уезда. В одно лето жертвоприношение происходит только в одной из деревень, а в остальных – уже в следующие годы»². О проведении закамскими удмуртами общих крупных молений сообщает в своих полевых записях также Ю. Вихманн: «Эльын-вӧсь совершают ежегодно, по очереди в трех деревнях, Старом Варяже, Алтаево, Карге (Кечтака). Туда собираются все бирские вотяки, значит из 32-х деревень, даже [те, которые] недалеко от Уфы»³.

Традиция проведения элен вӧсь еще существовала в начале XX в., но постепенно их перестали проводить. Среди современных информаторов об их существовании помнят только жители трех вышеуказанных деревень, где они проводились⁴.

Есть основания полагать, что в эль объединялись только буйские и таныпские удмурты. Татышлинские удмурты на элен вӧсь, скорее всего, участия не принимали, т.к. они считались удмуртами «другого корня, племени» – «соос мукет дӱньысь»⁵. Бавлинские удмурты, в связи с удаленностью также не были объединены в религиозном плане с другими локальными подгруппами закамских удмуртов. Жители деревень бавлинских удмуртов (совместно крещеные и некрещеные) раз в три года проводили общие окружные моления дэмен вӧсь 'совместное моление', устраиваемые на священном месте «на окраине лесной дачи д. Покровско-Урустамак и грани земли вотяков д. Измайловой» Бугульминского уезда Самарской губернии⁶.

Рассмотрим весь цикл календарных молений-жертвоприношений и отдельных обрядов, проводимых семейно-родственными группами, отдельными поселе-

географического общества. Вып. 4. Оренбург, 1894. С.8; Holmberg U. Tsheremissien uskonto. Porvoo, 1914. S.75.

¹ Смирнов И.Н. Указ. соч. С.226.

² Яковлев К. Указ. соч. С.263.

³ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien... S.5.

⁴ ПМА, 1997. Янаульский район Башкортостана, д. Будья-Варяш. Суфиярова М.Х., 1916 г.р.; ПМА, 1998. Куединский район Пермского края, д. Кирга. Фазиуллин Н.И., 1918 г.р.; ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Алтаево. Ялалов Ш.Ш., 1928 г.р.

⁵ Атаманов М.Г. От Дондыкара до Урсыгурта. Из истории удмуртских регионов. Ижевск, 2005. С.114.

⁶ Этнографический очерк деревни Покровско-Урустамак Ивановской волости Бугульминского уезда Самарской губернии // НОА УИИЯЛ. Оп. 2-Н. Д.454. Л.27.

ниями, объединениями мер и эль по каждой локальной подгруппе закамских удмуртов (избрав для этого отдельные наиболее изученные поселения, дополняя материалами по другим деревням).

По мнению исследователей, годовой цикл закамских удмуртов был подразделен на два полугодия: летнее и зимнее¹. Обряды одного полугодия имели свои аналогии в другом. Так, например, имелись весенние и осенние родовые поминки, проводили летние и зимние общедеревенские моления и т.д. Летнее полугодие начиналось с празднования Быдзынал 'Великий день' и заканчивалось праздником нового урожая виль/иллин нынал 'новины/ильин день'. Начало зимнего полугодия отмечалось празднованием сйзыл зюон 'осенний праздник/гуляние', завершение – праздником вй 'масленица'. Зимний цикл, по сравнению с летним, был менее насыщен обрядами.

Таныпские удмурты. (пример д. Касиярово Бураевского района Башкортостана)². По мнению Т.Г. Миннихметовой в традиционном календаре закамских удмуртов празднование Быдзынала знаменовало собой встречу нового года³. Этому дню предшествовала целая неделя, наполненная всевозможными обрядами. В д. Касиярово обрядовые действия начинались в среду перед Быдзыналом. В этот день деревенская молодежь рано по утру приносила из леса длинные ивовые прутья. Далее устраивался обход деревни вниз по течению реки, когда этими прутьями стучали по домам, воротам, изгоняя злых духов. Заходя во двор били ими скотину, при этом выкрикивали «Верва кисьты, эр чуньы-а, уж чуньы-а?» – «Верба шумит(?), кобыла ли, жеребец ли?». Дойдя до нижнего конца деревни и выйдя за полевые ворота кидали эти прутья за спину. В некоторых деревнях прутья бросали в реку (например, в д. Мамады того же района). После этого, прислушивались к звукам, по которым определяли, каким будет новый год, например, если услышат ржание лошади, год будет холодным, если – бляение овцы – теплым и т.д.

Прутьев должно было быть нечетное количество, длиной 1-2 метра. Для проведения обряда их сплетали вместе. Считалось, что подобным образом из деревни изгоняют злых духов. Называлось это обрядовое действие зин-периосыз улян/эру карон 'изгнание нечистых сил/совершение эру(?)'⁴. В некоторых деревнях подобный обряд совершался накануне Вербного воскресенья в субботу.

А.Ф. Комов отмечает, что «иру-нынал» («день иру», точнее «день эру») «бывает на страстной неделе. Парни и девки на лугу до рассвета веселятся. Как только пропоют петухи, они, вооружившись вилами и палками, хлещут по строениям

¹ Миннихметова Т.Г. Указ. соч. С.20; Черных А.В. Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX – начале XX века. По материалам южных районов Пермской области. Пермь, 2002. С.184-185.

² ПМА, 1997. Бураевский район Башкортостана, д. Касиярово. Нуриева З.М., 1905 г.р.; ПМА, 2001. Нургалиева Г.Н., 1927 г.р.

³ Миннихметова Т.Г. Традиционные новогодние обряды удмуртов Закамья // Этнологические исследования в Башкортостане. Уфа, 1994. С.109.

⁴ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu, 2003. С.90.

с криками “Иру”. Проходят всю деревню и на противоположном конце оставляют палки и прутья. Это делается с целью выгнать шайтана (злого духа)»¹.

Темное время следующих суток называлось кулэм потон уй ‘ночь выхода мертвых’. Считалось, что в промежутке времени от сумерек до утреннего пения петухов в деревню с кладбища возвращаются души умерших, среди которых также есть души умерших колдунов и ведьм. В эту же ночь активизировались также живые колдуны и ведьмы. Чтобы уберечься от них, из леса приносили ветки рябины и раскладывали над дверями, по подоконникам, в хлеву и т.д. Из них изготавливали амулеты (1-3 см) и вешали на шею. Ветки эти необходимо было принести с отдаленного места, где не слышно петушиного крика. Вечером топили баню и парились, поминая умерших. При выходе из бани ополаскивались «очищенной» водой, для чего в емкость с водой клали серебряную монету.

В конце XIX в. д. Старый Варяж Бирского уезда по описанию Г.А. Аптиева, «Вотяки с полдня едут в лес, наламывают там еловых и рябиновых ветвей и готовят их к вечеру. Когда настанет вечер, вотяки не оставляют ни скотного двора, ни амбара, ни клетей с находящимися там предметами, даже ни одной посуды без этих ветвей; тоже делается в избах. Некоторые ложась спать привязывают на ночь на шею такую же веточку на продетой сквозь просверленное в ней отверстие нитке»².

Рано утром мужчины шли к полевым воротам, где добывали огонь трением столба полевых ворот о деревянную подставку под ней. Как правило столб и подставка были из дуба, поэтому полученный огонь называли тыпу тыл – «дубовый огонь», или же виль тыл – «новый огонь»³. Полученным огнем разжигали во дворе костер из соломы и прыгали через него, очищаясь от злых духов. Этим же огнем разводили огонь в печи и пекли блины в честь умерших. Считалось, что в этот день обязательно надо «пустить запах сковороды» – «таба зын поттоно», т.е. испечь блины. Испеченными блинами поминали умерших, приговаривая при еде «азяды мед усёз» – «пусть перед вами упадет».

В этот день все были заняты какой-нибудь работой, т.к. считалось, что бездельничать нельзя, иначе будешь ленивым весь год. Но запрещалось расчесывать волосы, иначе курицы разгребут грядки в огороде.

В конце XIX – начале XX в. празднование Быдзынала приходилось на пятницу. В XX в. праздник стали отмечать в воскресенье⁴.

Вечером в субботу топили баню и парились, но умерших уже не поминали. Утром следующего дня начиналось празднование Быдзынала. С утра хозяйка красила яйца и пекла блины. Дети ходили по дворам и собирали крашеные яйца. С первыми блинами хозяин дома молился во дворе, после чего устраивалась семейная трапеза. Дети и пожилые люди собирались где-нибудь на лужайке и устраивали игры с катанием яиц.

¹ Комов А.Ф. Указ соч. № 51.

² Аптиев Г. Указ. соч. С.119.

³ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды ... С.91.

⁴ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды ... С.22.

В обед варили кашу с гусиным мясом, причем гуся для Быдзынала закалывали еще поздней осенью с соблюдением особых ритуалов¹. Затем совершали обход всех домов патронимии. Обход начинался с низовины, т.е. шли вверх по течению реки. Три человека, обычно мужчины, выходили три раза во двор и молились. В первый раз молились с кашей, во второй – с шаньгами, в третий – с пивом. Это совершалось в каждом доме. В д. Кургак Калтасинского района молиться во двор выходили пять раз, когда по очереди молились разным божествам: Инмару с кашей и мясом; Лудья Акташу с хлебом, маслом и пивом; Пельга луду (луду д. Пельга, откуда переселились местные жители), Тыпал луду ‘луду, по ту сторону р. Камы’ и Куале, т.е. воршуду, молились с маленькими хлебцами². В д. Малый Качак Калтасинского района также выходили молиться пять раз. Молились Акташу, Тыпал луду, Ыужыт луду ‘Высокому луду’, Бадзын луду ‘Великому луду’, Куале³.

После моления все угощались моленной кашей. Причем за стол садились, накидывая на плечи кафтан или какую-нибудь другую верхнюю одежду.

Вечером совершали повторный обход тех же домов, но в этом случае уже употребляли алкогольные напитки и веселились. Гуляние (зумшан) продолжалось и на следующий день. В некоторых деревнях гуляние устраивалось только на следующий день, когда ходили по гостям и пили пиво (сур). На третий день устраивали зюон ‘пир/питье’, на четвертый – ошорог зюон, когда пили ошорог – пиво, сваренное по особому рецепту из ржаного солода и хмеля⁴.

В д. Касиярово ошорог зюон проводили на третий день. На нем принимали участие только вдовы, которые ходили из дома в дом, пели частушки и плясали. Среди них были также ряженые.

А.Ф. Комов отмечает, что в конце XIX в. на «ошорех» «женщины со всей деревни в безобразно пьяном виде желая принять вид мужчины, привязывают себе палки, бубенчики и колокольчики и с песнями и наговорами, валяясь и крича иго-го, ходят по деревне. Если попадается мужчина, то они приговаривая иго-го, все наваливаются и тычут палками, домогаясь вынудить обещание поставить водки – в чем разумеется и успевают»⁵. Как считает Т.Г. Миннихметова, подобные обряды, носящие явно эротический характер, были направлены на оплодотворение и приумножение всего живого мира⁶.

¹ Миннихметова Т.Г. О современном состоянии священных мест закамских удмуртов (на примере деревни Байшады Бураевского района Башкортостана) // Культурные памятники Камско-Вятского региона. Материалы и исследования. Ижевск, 2004. С.131.

² ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, д. Кургак. Ахметдинова Г.А., 1924 г.р.

³ ПМА, 1998. Калтасинский район Башкортостана, д. Малый Качак. Юлкубаев Д.С., 1928 г.р.

⁴ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды ... С.135.

⁵ Комов А.Ф. Указ. соч. №51.

⁶ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды ... С.32.

К следующей пятнице все гуляния прекращались. В субботу ставили ткацкие станки и ткали немного холста¹.

В воскресенье устраивали проводы Быдзынала – Быдзынал келян. Утром пекли блины и молились во дворе. Затем ходили друг к другу в гости.

В более раннее время на Быдзынал молились также в куале. В некоторых деревнях эта традиция сохраняется по настоящее время. Моления в куале устраивают в д.д. Кизганбашево Балтачевского, Мамады и Алтаево Бураевского районов. Так, например, в д. Алтаево на Быдзынал сначала устраивали обход домов патронимии, а потом вместе шли в куалу и молились. Туда несли два маленьких хлеба, масло, пиво².

Через неделю проводили тулыс кисьтон – весенние поминки. Рано утром топили баню и парились, поминая умерших. Пекли блины. Вечером ходили по домам членов патронимии и пили чай. На следующее утро закалывали петуха, при чем говорили «киды-пыдды борды басьтэлэ» – «приберите к своим рукам-ногам». Считалось, что на поминки обязательно надо принести кровавую жертву: «виropyдо карыса вандйськоно». Варили суп из мяса петуха и крупы и ходили по домам членов своей патронимии. Обход домов устраивали вниз по течению реки, т.е. начиная с верховины. В устье печи ставили посуду, куда бросали для умерших кусочки поминальной еды. После трапезы эту еду давали собакам. На поминках запрещалось пользоваться ножом, т.к. считали, что могут пораниться умершие.

Следующий обрядовый цикл связан с земледельческим трудом. Перед весенним севом каждый домохозяин с детьми шел к своему участку поля и вспахивал немного пашни. После вспашки, обратившись лицом на юг, молился, прося у Инмара хорошего урожая, теплых дождей и безветренной погоды. Помолвившись, засевали вспаханный участок. Вместе с семенами раскидывали вареные яйца, которые собирали, соревнуясь друг с другом, дети. Во многих деревнях для хозяина земли – Музьемкузё в вспаханную землю зарывали горбушку хлеба и одно яйцо. Как отмечают информаторы, дети потом искали эти дары, но не находили.

По сведениям Ю. Вихманна в д. Большой Качак Бирского уезда в конце XIX в. перед весенним севом каждый домохозяин выходил во двор и молился о даровании сил для предстоящих полевых работ. Моление называлось педло потыса куриськон нянен – ‘моление с хлебом во дворе’. После завершения посева молились в куале: кидыс куриськон – ‘моление о семенах’³.

После окончания всех полевых работ и всхода посевов проводили бусы вöсь ‘напольное моление’. В жертву приносили овцу и гуся. Обычно напольные моления устраивали на яровом поле. Через некоторое время проводили бадзым вöсь ‘великое моление’, где жертвовали телку, двух овец, двух гусей. Жертвенных животных покупали на собранные у жителей деревни деньги.

¹ Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды ... С.93.

² ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Алтаево. Ялалов Ш.Ш., 1928 г.р.

³ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien... S.9.

Как правило, в каждом поселении проводилось только одно напольное моление. Назывались они покчи вöсь ‘малое моление’, бусы вöсь ‘напольное моление’, или в зависимости от жертвенного животного, например, ыж вöсь ‘жертвоприношение овцы’, ҙазег вöсь ‘жертвоприношение гуся’ и т.д. В д. Асавка Балтачевского района проводили три напольных моления: валэс бусы вöсь ‘моление на яровом поле’, ҙег бусы вöсь ‘моление на озимом поле’, такыр бусы вöсь ‘моление на паровом поле’¹. За 2-3 дня до проведения бадзым вöсь устраивали сйзиськон – обещание жертвы. Жрецы и некоторое число мужчин собирались на священном месте и, сварив кашу, обещали провести через определенное время жертвоприношение. Например, в д. Мамады на сйзиськон перед бадзым вöсь до сих пор обещают принести в жертву белую и черную овцу, соответственно для Инмара и Му-Кылчина². В некоторых деревнях сйзиськон совмещают с бусы вöсь: «ҙег бусылы вöсяськыкы со ныналын ик сйзиськыськом но»³ – «во время моления ржаному полю, в этот же день устраиваем и сйзиськон». Бадзым вöсь обычно проводили во время цветения ржи.

После бадзым вöсь собирались на мер вöсь, которое проводили совместно с жителями деревень Мамады и Кизганбашево. Мер вöсь устраивали ежегодно по очереди в каждой из этих деревень. После выселения в конце XIX в. части жителей д. Касиярово в д. Шавьяды (ныне Балтачевского района) на нем начали принимать участие также жители этой деревни. Если мер вöсь приходился в этом году на д. Касиярово, то отдельный бадзым вöсь могли и не провести, т.к. он совмещался с мер вöсь. После проведения бадзым вöсь и мер вöсь устраивали народные гуляния – сабантуй (от башк. ‘свадьба плуга’) с конными скачками.

Перед летними общественными жертвоприношениями проводили моления в куале – куалае пырон ‘вхождение в куалу’. О проведении этого обряда сообщают только информаторы из некоторых деревень. Но, судя по письменным источникам, в конце XIX в. он проводился во всех деревнях перед летними молениями. Так, например, по материалам Ю. Вихманна видно, что в д. Большой Качак летнее куалае пырон проводили накануне мер вöсь: «В первый день около 4-х часов после полудня каждый домохозяин со своим семейством идет в куалу, где он жертвует 2 части мяса и 4 части пива, молится о [ниспослании] сил для предстоящих летних работ (сенокос, жатва и др.). После этого деревенский народ собирается в большую куалу, где совершают такие же жертвенные обряды»⁴. На этом молении производили замену еловых веток с воршудной полки на березовые. Еловые ветки сжигали на костре внутри куалы.

Проведя куалае пырон в семейной и родовой куалах, жители д. Большой Качак и соседних с ней удмуртских деревень Малый Качак, Кургак и Качкинтураево

¹ Гарифуллин М. Танып шур дуре... Инмарен кенешыны // Кенеш. 1992, 1 № 45 б.

² ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Мамады. Миннихметов Х.М., 1928 г.р.

³ ПМА, 2001. Бураевский район Башкортостана, д. Алтаево. Ялалов Ш.Ш., 1928 г.р.

⁴ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien... S.14.

на следующий день собирались на окружное моление мер вöсь. Жертвовали корову, лошадь, овцу, пару гусей. Моление проводили пять жрецов: двое из д. Большой Качак и по одному из других деревень. Жители каждой деревни сначала молились отдельно, лишь после трапезы происходило общее моление. По завершении моления все возвращались в свои деревни, некоторые шли в гости в другие деревни. Вечером устраивали конные скачки, на котором победителям дарили вышитые молодухками полотенца. После скачек начиналось гуляние: «Потом весь вечер деревенский народ празднует, пьет и веселиться, кто дома, кто в кабаке. На следующий день, значит на 3-ий день праздника, молодежь, девушки и парни, ходили из дома в дом и танцевали. Только утром четвертого дня приглашенные гости уезжают домой»¹.

Моление мер вöсь в этих деревнях проводили ежегодно по очереди в двух священных местах. Одно из них имело постоянное ограждение, другое – веревочное, которое устанавливалось только на время жертвоприношения².

Если летом устанавливалась засушливая погода, то проводили вуэ куяськон ‘жертвоприношение в воду’. В д. Касиярово женщины и дети обходили всю деревню, начиная с верхней части, обливали водой дома и заборы, а также встречных прохожих. Собравшись вместе, шли на кладбище Катканшай, где были захоронены заложники покойники и обливали их могилы, прося дать дождя. После этого шли к берегу р. Танып, где молились, сварив кашу. Помолившись, снова обливались водой на берегу реки. Данный обряд проводился только до бадзым вöсь.

Ю. Вихманн записал молитву, произносимую на зор куриськон ‘моление о дожде’ в д. Большой Качак: «Есте козма бадзз[н] Иммере, шыд пöзьтыса ми Илья пагемберлэсь зор зюаськом. Зумес-нянез ыдалтыты вал. Оминь»³ – «Осто козма, Великий Инмар. Сваривши суп, мы просим у Ильи пророка дождя. Уроди богатый урожай хлеба. Аминь». Как видно, в молитве упоминается Илья пророк, что является поздним православным влиянием.

По прошествии деревенских и окружных общественных молений проводили крупное моление элен вöсь ‘моление страной/краем’, где принимали участие таныпские и буйские удмурты. Как отмечает Ю. Вихманн, это моление проводят ежегодно, по очереди в деревнях Старый Варяж, Алтаево и Карге. В 1894 г. (в год экспедиции Ю. Вихманна к закамским удмуртам) элен вöсь провели в Старом Варяже: «Праздник длится 2 дня. Жертвенных животных 9 (для каждого животного свой “поп” (из окрестностей)): 2 лошади, 2 коровы, овца, 2 барана, 2 гуся»⁴. По мнению К. Яковлева элен вöсь «длится четыре дня и является для вотяков таким же, каким для русских храмовый день. Элен высь превосходит все другие жертвоприношения как числом жрецов, так и числом жертв: первых бывает более со-

¹ Ibid. S. 1,3,17,18,19.

² Ibid. S.3; Heikel A.O. Tjeremissien ja votjakkien luona Birskin seuđuilla, mordvalaisten luona Samaran läänissä kesällä. 1884. // Museovirasto. Kansatieteen käsikirjoitusarkisto. S.11.

³ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien...S.6.

⁴ Ibid. S.5.

рока, а последних девять, из которых три лошади, две коровы, один бык, одна овца и два гуся»¹.

По прошествии крупных общественных молений устраивали жертвоприношение в керемете – лудэ пырон ‘вхождение в луд’. В д. Касиярово в день жертвоприношения в двух домах, где жили керемет кузё (жрецы керемета) пекли обрядовые лепешки из пресного теста – куарнянь. На молении в керемете принимали участие практически все жители деревни. Туда не допускались только девушки и молодые женщины детородного возраста. В других деревнях на этом молении могло участвовать только мужское население.

В д. Касиярово в священной роще жертвовали баранов, число которых могло доходить до трех. В отличие от остальных молений, жертвенных животных не покупали на общие деньги, их дарили жители деревни по каким-нибудь причинам, обещавшие жертву Луду. Когда закалывали жертвы жрецы молились с хлебом. Правую и левую части туш баранов варили в отдельных котлах, их не разрешалось смешивать. После того как сварится мясо, молились с мясом с правой части туши и бульоном. В огонь кидали три кусочка жертвенного мяса и выливали три ложки бульона. Для этого пользовались только деревянными ложками. В бульон добавляли крупу и варили кашу, после чего снова молились с кашей. Помолвившись, раздавали всем собравшимся мясо и кашу. После трапезы снова устраивали моление. На растущие в керемете березы развешивали платки и полотенца, которых также давали желающие по обету. В дупло дерева складывали серебряные монеты. После того как дуплистое дерево свалилось от старости, монеты начали складывать в лунку в земле. Прежде чем положить монету, ее промывали и обтирали полотенцем. Все кости жертвенных животных собирали и сжигали на костре. Кости все должны были быть целыми, поэтому при разделке не пользовались топором, а осторожно разрезали по суставам. После того как разойдется народ, жрецы обходили по солнцу все кострища, держа в руках березовые ветки, как бы сметая пепел к центру и говоря, что жертвоприношение завершено.

Завершением летнего обрядового цикла являлся елин вёсь/иллин нынал/виль ‘моление в ильин день/ильин день/новины’. В этот день пекли хлеб из нового урожая. Женщины ходили по гостям.

В зимний период жители д. Касиярово проводили незначительное число обрядов. Поздно осенью устраивали осенние поминки. Порядок их проведения был таким же, как и весенних. Завершением зимнего цикла служил праздник вёй ‘масленица’. Его проводили по истечении семи недель после старого нового года. Празднование, в отличие от русских, начинали в воскресенье, а не в понедельник. В этот день утром пекли блины и молились с ними во дворе. Женщины во дворе делали горки из снега и скатывались с них на прялках, крича «Пыш кузь мед луоз!» – «Пусть конопля уродится высокой!». Рано поутру молодые люди ходили из дома в дом и, если увидят где спящего человека, то выносили его из дома и кидали в снег. Поэтому в этот день все старались встать очень рано. Устраивали гондыр ектытон ‘медвежью пляску’. В качестве «медведя» выступал один из жителей

¹ Яковлев К. Указ. соч. С.263-264.

деревни, на которого надевали вывернутую шубу. Его водили за поводок среди собравшегося народа.

Через неделю в воскресенье устраивали проводы масленицы – вöй келян. Молились во дворе с первыми тремя испеченными блинами и ходили по гостям.

В других деревнях таныпских удмуртов осенне-зимний обрядовый цикл сохранил более стройную конфигурацию, но в отличие от весенне-летнего, не везде соблюдался весь комплекс обрядов и жертвоприношений. После сева озимых осенью в некоторых деревнях проводили узьым бусы вöсь – моление на озимом поле¹. Поздно осенью с наступлением морозов проводили жертвоприношение божеству земли Му-Кылчину: «почти ежегодно осенью жертвуют кто гуся, кто овечку, бычка, а некоторые и жеребенка, каждый в своем дворе. Мясо этой жертвы никому не дозволяется вкушать кроме “ас нәсилезлы”, т.е. своей породы – ни соседу, ни даже замужней дочери, ибо она считается уже принадлежащей роду мужа»². Проводили также сйзыыл куриськон ‘осеннее моление’ и сйзыыл зюон ‘осенний пир’, которые соответствовали Быдзыналу весенне-летнего цикла³. Во время сйзыыл куриськон проводили куалае пырон, когда меняли в куале березовые ветки на еловые. В некоторых деревнях осенью проводили также лудэ пырон.

Собственно зимними молениями являлись урам вöсь ‘уличное моление’ и тол вöсь ‘зимнее моление’. В д. Большетуганеево Калтасинского района проводили праздник толшор ‘середина зимы’, когда родственными группами угошались сваренными головами, заколотых осенью крупных животных. Помимо всего прочего, на толшор устраивали поминки умерших – чöлтйськон. В женской половине избы (кышно пал) в отдельную посуду складывали еду для умерших, которую затем выносили на улицу и оставляли за пределами своих усадеб⁴. В д. Большой Качак, по словам Ю. Вихманна, зимой в середине декабря устраивали тол-зюон ‘зимний пир’⁵.

В деревнях ташкичинских и канлинских удмуртов обрядовый цикл не имел существенных отличий от других таныпских удмуртов. Удмурты д.д. Ташкичи и Итеево Илишевского района проводили совместные моления бадзын куриськон ‘большое моление’, соответствовавшее мер вöсь других таныпских удмуртов⁶. Жители д. Канлы Кушнаренковского района совместных молений с удмуртами других деревень не проводили.

Буйские удмурты. (пример д. Кирга Куединского, д.д. Можга и Каймашабаш Янаульского районов)⁷. Весенне-летний цикл, как и у остальных закамских удмуртов начинался с подготовки к празднованию Быдзынал. В субботу, накануне

¹ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды ... С.67.

² Аптиева Г. Указ. соч. С.120.

³ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды ... С.70-71.

⁴ ПМА, 2006. Калтасинский район Башкортостана, д. Большетуганеево. Гильмиярова К.Ш., 1925 г.р.

⁵ Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien...S.13.

⁶ ПМА, 1999. Илишевский район Башкортостана, д. Ташкичи. Нурисламова М.А., 1900 г.р.

⁷ Uno Harvan matkamuistiinpanoja. S.1-156.

вербного воскресенья, молодежь ходила по деревне, ударяя по стенам домов и воротам ветками ивы и крича «верба кыштыр» – «верба шумит». Таким образом они изгоняли злых духов. В канун великого четверга обходили дома с железным предметом, т.к. считалось, что в этот вечер выходят из могил умершие. Утром в четверг парились в бане и прыгали через костер, разожженный из соломы во дворе. Пекли блины и поминали умерших, для которых у печи ставили посуду, куда складывали поминальную еду. На Быдзынал утром молились в родовых куала с хлебом или блинами, каждый род в своей куале. На воршудную полку складывали новые еловые ветки. Также совершали моления с кашей по домам своей патрионимии: «Покушав хлеба и каши, переходят к другому домохозяину, здесь совершают то же моление, и так у всех домохозяев»¹. Празднование Быдзынала растягивалось на целую неделю и завершалось весенними родовыми поминками (тулыс кисьтон): «Для поминок, продолжающихся 3 дня, приготавливаются блины, лепешки и т.п., а в состоятельных семьях режутся овцы, телки и пр. Садясь за стол, на котором перед хлебом горит восковая свеча собственного изделия, старший в семье, надев шапку и взяв в руки на полотенце хлеб, громко приглашает умерших родственников разделить вместе трапезу. Во время обеда в отдельную миску для присутствующих за столом умерших родственников складывается по кусочку от всех яств, и все это потом скармливается собакам»².

После таяния снега, до начала весенних полевых работ обходили по солнцу озимое поле и устраивали жертвоприношение белой овцы или белого гуся. Кости сжигали. Принимали участие все жители деревни. Обряд назывался бусы котыртон ‘обход поля’.

Перед посевом проводили гырыны потон ‘выход на пахоту’. В этот день домохозяин вспахивал небольшой участок своего поля. Вместе с ним на поле шли также дети. В лыковое лукошко вместе с зерном складывали также вареные яйца. Хозяин раскидывал их вместе с зерном по вспаханному участку. Дети прыгали перед ним, пытаясь поймать яйца. После посева снова наполняли лукошко зерном и, обратившись лицом на юг, молились Инмару, чтобы он дал возможность расти хлебу, дал дождь и хороший урожай. На руках домохозяин держал на полотенце каравай хлеба с маслом. Помолившись, хлеб ставили на лукошко и разрезали. Затем домохозяин брал горбушку хлеба с маслом, одно яйцо и, отдалившись на несколько сажений, закапывал их в землю. После чего все ели моленный хлеб и яйца. Чтобы при бороньбе случайно не обнаружить зарытый в землю хлеб с яйцом, мальчику, который боронил, завязывали глаза.

После посевных работ проводили жертвоприношения с целью предотвращения морозов и холодных ветров (Буэ дюк вöсь – Кирга, зүкэ вöсь – Можга). В Кирге на Буэ дюк вöсь ‘моление в овраге у Буя’ приносили в жертву в один год – каурого жеребенка, в другой – черного быка. Кровь животного по маленькой протоке сливали в реку. В реку же кидали шкуру, копыта и кости. Вечером устраива-

¹ Яковлев И.В. Из жизни пермских вотяков Гондырского края (Общественные празднества, моления и обряды) // ИОАИЭ. Т.19. Вып.1-6. Казань, 1903. С.192.

² Тезяков Н. Праздники и жертвоприношения у вотяков-язычников (Из записной книжки земского врача) // Новое слово. 1896, № 4. С.4.

ли конные скачки. В Можге на зүкэ вöсь ‘моление в липовой роще’ (зүкэ – от башк. ‘липа’) жертвовали ежегодно каурого жеребенка, причем его закалывали, обратив головой на северо-запад. Молились обратившись лицом на север или северо-запад: «Уй палась кезыт медам луы шуыса, уй пала зыбыртъяло, пе, вал»¹ – «Чтобы не было холодов с севера, поклонялись на север, говорят». На молении принимали участие жители деревень Можга, Шудек, Конигово и Нократ (Ватка).

Через неделю на яровом поле, после появления всходов, устраивали всей деревней бусы вöсь ‘напольное моление’: «чтобы хлеб рос и чтобы дух поля бусы урт не ушел в другое место»². Жертвовали черную овцу или гуся. Кости закапывали в землю. За несколько дней перед бусы вöсь проводили сйзиськон ‘обещание жертвы’ с кашей.

После того как распусться листья на березе проводили гужем куалае пырон ‘летнее вхождение в куалу’, когда еловые ветки на воршудной полке заменяли на березовые. Кровавой жертвы не приносили, молились только с хлебом. Каждый род молился в своей куале.

Около Петрова дня устраивали моление на паровом поле, большие окружные моления и моление в луде. На паровом поле в жертву Дю-Кылчину приносили белую овцу. Кости сжигали. На лудэ пырон ‘вхождение в луд’ жертвовали белого барана. В д. Кирга было четыре луда, где молились представители четырех живущих в деревне родов. В д.д. Можга и Каймашабаш было только по одному луду, но каждый род молился в них отдельно и у каждого был свой луд утись ‘хранитель луда’.

В д. Кирга крупное окружное моление называлось элен вöсь ‘моление странной/краем’ (судя по источникам, там принимали участие жители многих удмуртских деревень Бирского и Осинского уездов), который устраивался один раз в три года. В другие годы жители Кирги принимали участие на крупных молениях устраиваемых по очереди в д.д. Барабан (Эсэт) (эсэт вöсь, мер вöсь) и Большой Гондырь. На них принимали участие жители 12 родственных деревень. Жители Можги и других 15 родственных деревень устраивали моление еменлык (от тат ‘дубрава’) и папласчик ‘моление в лесу Паплас (?)’, который еще назывался мер вöсь. В д. Каймашабаш устраивали моление ыштияк вöсь ‘моление в лесу Ыштияк’, где собирались жители четырех окружных деревень.

Кроме того, буйскими удмуртами устраивались также другие окружные моления, например, выж пум вöсь ‘моление на краю моста’ – в д. Можга, где участвовало 14 деревень; куинь сэрег вöсь ‘моление на краю трех полей’ – в д. Можга, три деревни; чöжпиньдор вöсь ‘моление в местности Чöжпиньдор’ – в д. Кипчак Куединского района; дьырт инты вöсь ‘моление в местности Дьырт инты’ – в д. Кирга и т.д.

Летний цикл завершался в августе, когда поспевал новый урожай – виль нянь ‘новый хлеб’. Около Ильина дня на яровом поле жертвовали белую овцу или гуся.

¹ ПМА, 2005. Янаульский район Башкортостана, с. Шудек. Зайдуллина Д.Ф., 1935 г.р.

² Uno Harvan matkamuiistiinpanoja. S.70.

Кроме перечисленных проводили также случайные жертвоприношения, например, если установится засуха или на поле появятся насекомые и т.д. В случае засухи устраивали саптаськон (от удм. 'саптаськыны' – 'пачкаться, мараться'), во время которого женщины и дети обходили деревню, пачкая грязью постройки и прохожих и обливаясь водой. Затем шли к стаду овец, где ловили одну из них и бросали в реку. У реки также обливались водой. Затем на яровом поле жертвовали купленную на общие деньги белую овцу. Из взрослых мужчин на жертвоприношении участвовали только жрец и его помощники.

В случае появления на поле насекомых, женщины проводили обряд киби улян 'изгнание насекомых'. Например, в д. Можга насекомых «изгоняли» старые женщины в обнаженном виде с распущенными волосами. В руках они держали веники, печные метла и вожжи. На поле резали курицу, варили ее и молились. В д. Кирга насекомых также изгоняли женщины. Двое из них держали за концы вожжи из конского волоса и обходили поле. Туда несли с собой еду: молоко, кашу, масло. Одна из женщин молилась, прося, чтобы насекомые покинули поле. После завершения женского моления, на поле приходили мужчины и жертвовали черную овцу.

Осенью, после уборки хлебов, проводили моления в куале, когда березовые ветки с полки заменяли на еловые. Молились с хлебом. Поздней осенью проводили также жертвоприношения в луде: жертвовали каурого жеребенка. После того, как свезут весь хлеб на гумно, устраивали итым вӧсь 'моление на гумне'. Молились с хлебом и маслом. На озимом поле для Му-Кылчина жертвовали черную овцу или быка. Жертвоприношение для этого божества проводились также по отдельности каждым домохозяйством на своем дворе. Также жертвовали животных черной масти. По завершении пастбищного сезона для Гидмурта во дворе жертвовали белую овцу или же устраивали сӱзиськон – обещание принести жертву весной, перед выгоном скота на пастбище.

Во всех деревнях буйских удмуртов поздней осенью, когда ляжет снег молодежь устраивала моление ур вӧсь 'моление ур (?)'. Молодые люди собирали по всей деревне крупу, соль, масло, хлеб, а также уши и ноги овец, бычьи хвосты, из которых поздно ночью на лугу варили жертвенную еду. Дрова для костра использовали ворованные. Старший из группы молился Инмару, чтобы он хранил людей и скот от болезней. По возвращении домой, молодежь ходила по деревне и бросалась головешками от костра, крича «ур вӧсь, ур вӧсь». Современные информаторы отмечают, что ур вӧсь носил игровой характер, где даже в молитвах просили богов о непристойных вещах.

В благодарность за завершение полевых работ поздно осенью устраивали сӱзьыл куриськон 'осеннее моление'. Каждый домохозяин молился во дворе, после чего созывали гостей из других деревень и устраивали гуляние сӱзьыл дьуон 'осенний пир'. По окончании гуляний поминали умерших (сӱзьыл кисьтон). Вскоре после сӱзьыл куриськон проводили урам вӧсь 'уличное моление', где в жертву приносили каурого жеребенка. Кости относили на место лы куян 'место выбрасывания костей'¹.

¹ Яковлев И.В. Указ. соч. С.184-187.

Зимой после установки санного пути около Михайлова дня устраивали окружное моление тол вöсь ‘зимнее моление’¹. Его проводили по очереди в тех же деревнях (Старая Кирга, Барабан, Большой Гондырь), где также проводили летние окружные моления.

Завершался осенне-зимний цикл празднованием вöй ‘масленица’. Празднование и проводы масленицы не отличались от танышских удмуртов. Как отмечает И.В. Яковлев, для празднования масленицы пермские удмурты делились на две группы по 4-5 деревень. Начало масленицы праздновали в одной группе, проводы – в другой, бывая, таким образом, в гостях друг у друга². На масленицу устраивали гондыр эктытон ‘медвежья пляска’. Один из участников изображал медведя, надев на себя вывернутую наизнанку шубу. Его обвязывали за пояс цепью и водили по деревне из дома в дом и выпрашивали зерно. «Медведь» при этом пел и плясал. Это зерно впоследствии продавали и покупали на эти деньги водку³.

Обрядовый цикл шагиртских удмуртов в целом повторял таковой у остальных буйских удмуртов. Жители деревень Гожан и Удмурт Шагирт не участвовали на окружных молениях с другими буйскими удмуртами, а проводили свои совместные моления⁴.

Татышлинские удмурты. (пример с. Новые Татышлы и д. Бальзюга Татышлинского района)⁵. Празднование Быдзынала среди татышлинских удмуртов практически не отличалось от таковых у выше рассмотренных групп. На Быдзынал обязательно молились в куале с хлебом и пивом. Иногда моление во дворе и в куале во время Быдзынала называли тулыс куриськон ‘весеннее моление’.

После посевных работ устраивали гуртэн вöсь ‘моление деревней’. Жертвовали овцу. Через некоторое время – кинь гурт вöсь ‘моление трех деревень’, где принимали участие жители деревень Уразгильды, Новые Татышлы, Бальзюга и Майский (жители последней выселились из Новых Татышлов). Его проводили на священном месте в с. Новые Татышлы. Следующее жертвоприношение проводили на мör вöсь ‘моление миром’, куда собирались жители девяти деревень: Арибаш, Юда, Вязовка, Уразгильды, Бальзюга, Майский, Верхние, Нижние и Новые Татышлы). Жертвовали белую и черную овцу, гуся. Мör вöсь проводили в Верхних Татышлах, в советские годы место поведения перевели в Новые Татышлы. Деревни, расположенные за р. Юг, проводили свое окружное моление мör вöсь в д. Старокалмиярово, в советские годы стали проводить в д. Альга. Туда собирались жители д.д. Бигинеево, Таныповка, Кызылъяр, Верхне- и Нижнебалтачево, Старокалмиярово, Альга, Дубовка. Перед этим молением жители деревень Ниж-

¹ Тезяков Н. Указ. соч. С.7.

² Яковлев И.В. Указ. соч. С.190.

³ Каракулова А.В. Полевая тетрадь этнографической экспедиции института в Пермскую и Кировскую области. 1971 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп.2-Н. Д.440. Л.17.

⁴ Черных А.В. Указ. соч. С.192, 199.

⁵ ПМА, 1997; 2003. Татышлинский район Башкортостана, д. Бальзюга. Садриев Н.С., 1930 г.р.

не- и Верхнебалтачево, Кызыльяр проводили моление трех деревень – багыш вöсь ‘моление в местности Багыш’.

Через несколько дней после мөр вöсь мужчины устраивали куарнянь вöсь ‘жертвование пресных лепешек’. В жертву приносили черного барана, гусака. Это жертвоприношение называлось также керемет вöсь ‘моление в керемете’ или луд вöсь ‘моление в луде’.

На Семык (Семик) проводили куалае пырон: на воршудную полку клали березовые ветки, старые сжигали¹.

Если летом устанавливалась засушливая погода, проводили обряд карга бутка (от башк. ‘воронья каша’). Женщины и дети ходили по деревне, обливаясь водой. Затем шли на кладбище и обливали могилы. В реку кидали черного барана. После этого варили кашу и молились о дожде. Интересно отметить, что празднование карга буткасы ‘воронья каша’ было распространено также среди местных башкир².

Осенью, после уборки урожая, молились во дворе с хлебом из нового урожая – сйзыыл куриськон. Поздней осенью снова проводили общедеревенские моления – гуртэн вöсь и окружные – мөр вöсь. Его проводили до зимнего солнцестояния. Ближе к весне праздновали вöй с «медвежьими плясками» (гондыр эктытон).

Бавлинские удмурты. На годовой цикл календарных обрядов бавлинских удмуртов оказала сильное влияние православная церковь. Они отмечали все православные праздники, хотя в них присутствовала определенная удмуртская специфика³.

Большое своеобразие их календарному обрядовому циклу придавали моления-жертвоприношения, совершавшиеся совместно крещеными и некрещеными удмуртами⁴. У каждого рода в деревнях имелись свои молитвенные куала – вöсь куала, где проводили моления два раза в году: на гужем зюон ‘летний пир/гуляние’ около Петрова дня и на Покров. В жертву приносили овец или гусей/уток⁵. Проводили также лудэ пырон ‘вхождение в луд’, но информаторы не могут точно ответить, когда его проводили. На Троицу (гершыд) или около Петрова дня в каждой деревне проводили ош вöсян ‘жертвование быка’. Например, в с. Покровский-Урустамак в конце XIX в. это жертвоприношение устраивали в

¹ ПМА, 2000. Татышлинский район Башкортостана, с. Новые Татышлы. Гарибзянова Ш.С., 1902 г.р.

² Нагаева Л. Башкирские народные праздники, обряды и обычаи. Уфа, 1999. С.47.

³ Миннихметова Т.Г. Крещеные удмурты Республики Башкортостан // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т.1. Сыктывкар, 1996. С.172-173.

⁴ Садиков Р.Р. Бавлинская группа удмуртов: история формирования и этнокультурные особенности // Этнография восточно-финских народов: история и современность. Материалы Всероссийской научной конференции. Ижевск, 2007. С.123-124.

⁵ Никитина Г.А. Материалы этнографической экспедиции УРКМ, записанные в Бавлинском районе ТАССР. 1985 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д.872. Л.2; ПМА, 2004. Бавлинский район Татарстана, с. Покровский-Урустамак. Безенова А.И., 1921 г.р.

«воскресенье заговоренное на Петров пост». Накануне ош вöсьян жертвовали овцу или барана на берегу реки: «заколов, кровь приносят в жертву в огонь, а мяса часть бросают в яму покойникам, остальное съедают с кашей». На следующий день, в воскресенье, жертвовали быка/телку или вместо них три овцы. После моления устраивали скачки¹.

Через неделю жители д.д. Покровский-Урустамак (Урсыгурт), Васильевский-Урустамак (Николашкино, Утор), Измайлово (Пыкет) и Зайтовой-Узла (Ташлы) совершали окружное моление дэмен вöсь ‘совместное моление’ на «окраине лесной дачи д. Покровский-Урустамак и грани земли вотяков д. Измайловой под врагом и родником “Ялангач Булак” и место это носит название “Дэмэн вöсь”». Моление продолжалось три дня: «начало молельного дня всегда бывает пятница, воскресение празднуемое некрещеными и крещеными вотяками других двух д. Измайлова-Пыкэт и д. Зайтова-Узла-Ташлы [...] кончается в воскресенье православное, празднуемое крещеными вотяками деревень Покровского и Васильевского Урустамаков». В жертву приносили быка или корову. За неделю до дэмен вöсь главный жрец – вöсь кузё ‘хозяин моления’ со своими помощниками на этом же месте приносил в жертву барана «с испрошением у Бога позволения совершения “дэмэн вöсь”»². На это окружное моление собирались как некрещеные, так и крещеные удмурты, последние при молении осеняли себя крестным знаменем³. Традиция проведения дэмен вöсь сохранялась до 1920-х гг.

Обрядовый календарь красноуфимских и князь-елгинских удмуртов совершенно не исследован. Современные информаторы не дают исчерпывающей информации по этой теме. Так, например, по красноуфимским удмуртам удалось выяснить, что они проводили моления отдельно от марийцев; у них существовали специальные жертвенные места, где росли березы. В год проводили два крупных общественных моления вэсь бэрийэм ‘праздник жертвоприношения’ – летом и зимой. На них жертвовали жеребят, телят, баранов, гусей. Мелкие кости жертв сжигали на костре, крупные – вешали на деревья. На моление приходили, помывшись в бане, надев белую ритуальную одежду. Выбранное животное испытывали: примет ли его Инмар. Для этого обливали его водой; если оно встрепенется, то значит, его можно принести в жертву⁴. Моления-жертвоприношения в деревнях красноуфимских удмуртов проводили до середины XX столетия.

Князь-елгинские удмурты, под влиянием православной церкви, жертвоприношений в конце XIX – начале XX в., скорее всего, уже не устраивали.

Несмотря на активные миссионерские усилия, как со стороны православной церкви, так и мусульманских священнослужителей, закамские удмурты в основной своей массе строго придерживались норм своей традиционной религии. Осо-

¹ Этнографический очерк деревни Покровско-Урустамак... Л.29.

² Там же. Л.27-28.

³ ПМА, 2004. Бавлинский район Татарстана, с. Покровский-Урустамак. Безенова А.И., 1921 г.р.

⁴ Садиков Р.Р. Красноуфимские удмурты (этнодемографическая и этнокультурная характеристика) // Народы Урало-Поволжья: история, культура этничность. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 2003. С.263-264.

бую роль в этом играли жрецы, которые по словам Н.И. Тезякова, «фанатически оберегают свои языческие верования» и пользуются среди удмуртов «громادным авторитетом»¹. Чувствуя непризнанность своей религии царским правительством, закамские удмурты высказывали недоумение по этому поводу. Так, А. Хейкель, побывавший в 1884 г. в д. Большой Качак Бирского уезда, отмечал, что вотяки-язычники жалуются, почему царь не разрешает им совершать жертвоприношения, ведь им, как и остальным народам, надо молиться о хорошем годе, т.е. о хорошей погоде, чтобы получать хороший урожай и исправно платить налоги².

Таким образом, на конец XIX – начало XX в. традиционная религия закамских удмуртов представляла собой сложную строго организованную систему и имела своих многочисленных адептов.

§ 2. Трансформации советского периода и современные тенденции развития

Полнообъемное функционирование традиционной религиозной системы закамских удмуртов продолжалось до 30-х гг. XX столетия. Последовавшие далее насильственная коллективизация и военное лихолетье имели пагубное воздействие на культовую практику. Проводить крупные общественные моления стало небезопасно. Партийные и советские работники проводили активную борьбу по искоренению «религиозных пережитков». В дело включились даже центральные органы. Так в одном документе 30-х гг., подписанном заместителем председателя БашЦИК Х. Кильметьевым и адресованном Калтасинскому и Мишкинскому райисполкомам, читаем следующее: «Наступает время декабря – января, когда у вотяков и мари ежегодно совершаются единичные и групповые жертвоприношения, при чем безжалостно уничтожается при этом молодняк – жеребята, нетели, телята, ягнята и т.д. Заинтересованные лица при этом обращаются в с/с за разрешением убоя молодняка для этих религиозных целей. Настоящим предлагается райисполкомам обратить особое внимание на такие грубые формы проявления отсталости ваших районов, необходимо усилить разъяснительную работу о гибельности таких жертвоприношений в сельском хозяйстве ...»³.

Удмуртская газета Татышлинского района «Азылань» в 30-е гг. печатала гневные обличительные заметки о проведении колхозниками религиозных мероприятий, о необходимости наказания их организаторов. Вот типичная выдержка из подобных статей: «В колхозе “Энгельс” 7-8-9 октября проводят религиозный праздник куриськон. Председатель колхоза Мухаяров и его заместитель Гизатов, он же член сельсовета, показывая пример колхозникам, также проводят религиозный праздник [...] Необходимо, чтобы РайЗО, рассмотрев их преступление, при-

¹ Тезяков Н. Вотяки Больше-Гондырской волости. Медико-статистический и антропологический очерк. Чернигов, 1892. С.6.

² Heikel A.O. Tjeremissien ja votjakkien luona Birskin seuduilla, mordvalaisten luona Samaran läänissä kesällä. 1884. // Museovirasto. Kansatieteen käsikirjoitusarkisto. S.8-9.

³ ЦГИА РБ. Ф. Р-394. Оп.2. Д.1150. Л.9.

няло необходимые меры»¹ (перевод на русский наш – Р.С.). Кстати, автор этой заметки подписался под псевдонимом Адзись, т.е. Свидетель.

Но, несмотря на это, старались, хотя бы и тайно, проводить всевозможные моления. Если ранее массовые моления-жертвоприношения проводились в священных рощах при крупных населенных пунктах, то теперь их стали проводить в мелких деревнях, удаленных от центров сельсоветов и колхозов. Естественно, масштаб их тоже уменьшился: туда съезжались теперь в основном пожилые люди. Приведем лишь один пример со слов жителя д. Старокальмиярово Татышлинского района: «Мөр вöсь раньше был на вершине горы у нашей деревни. Когда там проводили жертвоприношения, работники райсовета разгоняли молящихся. Так как на вершине горы все прекрасно видно, решили перенести место моления в низину, это было примерно в 60-е годы. И даже оттуда в 1978 году моление перенесли в деревню Альга. Это маленькая деревня. Там никто не увидит, что проводят жертвоприношение»².

Информаторы старшего поколения вспоминают истории, когда работники сельсоветов или парторги колхозов приходили на место проведения молений в тот момент, когда жертвенная еда уже была приготовлена и опрокидывали котлы. Народ в таких случаях был вынужден расходиться по домам. И, как они отмечают, в последующем такие активисты получали заслуженное наказание: они или заболели неизлечимыми болезнями, или получали увечья. Но не все местные руководители проявляли себя таким неблагоприятным образом. В некоторых местах только благодаря их покровительству удавалось сохранить религиозные традиции. Так, например, в д. Уд-Ташлы Бавлинского района инициатором проведения молений ош вöсян 'жертвоприношение быка' являлся председатель колхоза Сергей Иванович (фамилию не помнят), который был в этой должности до 1967 г. В колхозном стаде он специально для молений держал двух неучтенных бычков. Перед началом посевных работ, каждый год проводили моление в укромном месте. Но, кто-то из жителей донес на него и моления пришлось прекратить. Это произошло примерно в середине 1960-х гг.³

Жрецы подвергались преследованию, их вызывали в милицию, проводили с ними беседы с угрозами или более строгие меры. Поэтому многие из них перестали исполнять свои обязанности. Уничтожались священные рощи. Так, например, в д. Касиярово Бураевского района на месте проведения мер вöсь построили колхозную ферму, в д. Мамады того же района вырыли силосные ямы и т.д.

Но в особенный упадок религиозные традиции удмуртов пришли в 80-е – начале 90-х гг. XX в. Поколение, воспитанное на атеистических началах игнорировало посещение религиозных мероприятий; пожилых людей, носителей традиции становилось все меньше и меньше. Когда уходили из жизни сами организаторы культа – старые жрецы вöсяси, традиция проведения общественных молений совершенно прекращалась. Подобное произошло, например, в д. Касиярово Бураев-

¹ Адзись. Религиозной праздникез утё // Азылань. 1937 ар, 22 октябрь. № 62.

² ПМА, 2000. Татышлинский район Башкортостана, с. Старокальмиярово. Костин Б.С., 1939 г.р.

³ ПМА, 2006. Бавлинский район Татарстана, с. Уд-Ташлы. Романов С.М., 1953 г.р.

ского района. Если в начале XX в. здесь проводилось примерно 5 – 6 молений, то в 80-х гг. их было уже только три (бусы вӧсь, бадӓым вӧсь, керемет). Все они проводились по инициативе большого знатока традиций Нуриева Темиргали. Он был бадӓым вӧсясь (т.е. проводил моления на бадӓым вӧсь), по смерти керемет утися (хранителя керемета, который проводил моления лудэ пырон) он стал проводить моления и на керемете, т.к. других знатоков обрядов больше не осталось. Хотя по удмуртской традиции эти обязанности не может исполнять одно и то же лицо. Перед своей смертью жрец завещал продолжить его дело двум жителям деревни, но они так и не взялись за это. Общественные моления в д. Касиярово перестали проводить¹. Подобные случаи происходили и в других населенных пунктах. Но в то же время, если угасала традиция проведения крупных молений, родовая и семейная обрядность продолжали свое бытование.

В настоящее время закамские удмурты возрождают свою религию, точнее проведение окружных и деревенских молений-жертвоприношений. Причем инициатива исходит как от самого народа, так и от местных властей. В местностях, где удмурты проживают компактно, руководители сельских администраций и сельхозпредприятий оказывают как организационную, так и финансовую помощь в проведении этих молений. Особая роль в возрождении религии удмуртов принадлежит Национально-культурному центру удмуртов Республики Башкортостан, основанному в 1996 г. Его активисты ведут большую работу в этом направлении. Летом 1998 г. в с. Новые Татышлы Татышлинского района был проведен мӧр вӧсь, куда съехались представители почти всех районов Башкортостана, где проживают удмурты, а также гости из Куединского района Пермской области и из Удмуртской Республики. Этому религиозному мероприятию был придан республиканский статус².

Мӧр вӧсь проводится в священном месте на правом берегу р. Юг у с. Новые Татышлы. Моление является окружным, куда приходят жители десяти окрестных деревень. Традиция его проведения почти не прекращалась в советские годы. С начала 90-х гг. в его проведении активную помощь стали оказывать Ново-Татышлинская сельская администрация и сельхозпредприятие «Дэмен». Председатель последнего, Р.Б. Галямшин взял на себя финансовое обеспечение этого мероприятия. Был организован «Вӧсь кенеш» – «Религиозный Совет», который решает вопросы его проведения. В 1993 г. священное место было огорожено³. В 1994 г. здесь была построена «Вӧсь корка» – «Молитвенный дом». Средства на ее строительство выделили районная и сельская администрации, также были собраны пожертвования у жителей деревень, участников моления⁴. В этой же роще

¹ Садиков Р. Киссаослэн вӧсь сям-нергеоссы но юмшанӓссы // Инвожо. 2002, № 10-12. 27 б.

² Галямшин Р.Б. Деятельность Национально-культурного центра удмуртов Республики Башкортостан // Информационный бюллетень Администрации Президента Республики Башкортостан. 2001, № 4. С.63-64.

³ Камидуллин Р. Вильгурт мӧр вӧсь // Азьлань. 1993 ар, 30 июнь. № 52.

⁴ Камидуллин Р. Оскон: инкуазьлы йыбырттыса, вӧсьмес вильдыса // Азьлань. 1994 ар, 29 июль. № 51.

возродили проведение также зимнего мёр вёсь, традиция проведения которого в советские годы прервалась¹.

В других населенных пунктах Татышлинского района также возрождены общественные моления. Еще одно крупное окружное жертвоприношение – мёр вёсь, проводится в этом районе у д. Альга. Туда съезжаются жители девяти удмуртских деревень. Моление проводят как летом, так и зимой². Священное место огорожено. Кроме этих крупных окружных молений удмурты Татышлинского района проводят общедеревенские моления – гуртэн вёсь. Места их проведения содержатся в чистоте, иногда огораживаются (например, огорожены священные рощи в деревнях Бальзюга и Уразгильды). Удмурты д.д. Калмиярово, Нижне- и Верхнебалтачево проводят перед мёр вёсь также моление трех деревень – багыш вёсь.

Традиция проведения крупных окружных молений возрождена и у удмуртов Янаульского района. Моления еменлык (у д. Можга) и ыштияк (у д. Каймашабаш) собирают жителей многих окрестных деревень, приезжают туда также удмурты из гг. Янаула и Нефтекамска³. Традиция проведения этих крупных общественных молений в советское время не пресеклась. Так, по словам жреца на еменлык Галяхметова Галима, он начал проводить здесь моления с 1967 г. Только в 1978-79 гг. моления не были проведены под давлением партийных работников из г. Янаул.

В 2003 г. возродили проведение общественных молений бадзым вёсь удмурты деревень Старый Варяш, Будья Варяш, Новый Варяш, Наняды Янаульского района. Большую организационную помощь в возрождении моления оказал председатель СПК «Восток» В.К. Камиуллин⁴.

В 2003 г. возродили проведение совместных общественных молений также жители деревень Андреевка и Четырман Янаульского района. Последний раз местное окружное моление жагул вёсь было проведено здесь в 1954 г. Место его проведения испортили нефтяники, поэтому возродить моление пришлось на новом месте⁵.

Необходимо отметить, что в этом же районе расположены деревни Вотская Ошья и Вотская Урада, жители которых сумели до наших дней сохранить почти весь цикл жертвоприношений, включая такие как куалае пырон ‘вхождение в куалу’ и лудэ пырон ‘вхождение в луд’. В деревнях этого района сохранились огороженные священные рощи керемет (д. Вотская Ошья) и святилища куала (д.д. Верхняя Барабановка и Наняды).

Удмурты некоторых деревень Бураевского и Балтачевского районов также никогда не прекращали проведение общественных молений. В д. Алтаево Бураевского района ежегодно проводят моление бадзым вёсь. Если раньше туда собира-

¹ Харисова Т. Вёсь кыльёсты кылзйз тол куазь // Ошмес. 2003 ар, 25 декабрь. № 52.

² Харисова Т. Ортчиз толалтэез Мёр вёсь // Ошмес. 2005 ар, 22 декабрь. № 51.

³ Шайсултанова Л. Ыштияк вёсь // Ошмес. 2001 ар, 26 июль. № 30; Мухаметшина В. Еменлык ортчиз // Ошмес. 2002 ар, 1 август. № 31.

⁴ Шайкышева Л. Восьёс берыктйсько // Ошмес. 2003 ар, 3 июль. № 31.

⁵ Гильмуранова О. Улзйз Ягул вёсь // Ошмес. 2004 ар, 8 июль. № 27.

лись только старики, то теперь – все жители деревни¹. Традиция проведения бадзым вось сохранена также в д. Мамады Бураевского района. В 2002 г. возрождено проведение бадзым вось в д. Байшады того же района. Проведение общественных молений в этой деревне было уже прекращено давно: о них помнило лишь старшее поколение. Священное место находилось вдали от деревни, поэтому решили перенести его поближе. Для этого принесли со старого места немного земли и раскидали на новом. Туда же посадили березы. Инициатором его возрождения стал председатель КФХ «Нива» Г. Гильмаутдинов².

Удмурты д. Кизганбашево Балтачевского района проводят моление лудэ пырон, сохранилось здесь и куалае пырон. В д. Асавка того же района жители до недавнего времени проводили три напольных моления – валэс бусы вось, зег бусы вось, такыр бусы вось³. В настоящее время все три моления объединили и проводят только одно.

В начале 1990-х гг. возродили проведение своих общественных молений также удмурты Калтасинского района. Как и во времена Ю. Вихманна, удмурты Большого и Малого Качака, Кургака, Качкинтуряево проводят летом совместное моление бадзым вось. Один год его проводят в священном месте у д. Качкинтуряево, в другой – у д. Малый Качак. До его проведения в каждой деревне устраиваются покчи вось ‘малое моление’⁴. В д. Большетуганеево общественные моления возродили в 1992 г. В год проводили по три напольных моления бусы вось, по очереди на озимом, яровом и паровом полях. В последние годы все эти моления объединили и стали проводить только одно⁵.

В 1970-е гг. прекратились общественные моления в с. Верхний Тыхтем. В 1997 г. в селе возобновили проведение моления лудэ пырон. Место святилища огородили и посадили березы. Главным жрецом на них выступает не пожилой мужчина, как обычно, а относительно молодой житель села В.В. Минниханов, 1960 г.р.

В Куединском районе Пермского края общественные моления проводятся в д.д. Кирга и Кипчак, причем в последней деревне проведение моления керемет вось возобновили в 1993 г.⁶

Удмурты Илишевского и Кушнаренковского районов Башкортостана, Бавлинского района Татарстана в настоящее время не проводят общественных моле-

¹ Гребина А. Бадзым вось // Кенеш. 1994, № 12. 49-51 б.

² Миннихметова Т.Г. Восьёс берыктйсько // Ошмес. 2002 ар, 25 июль. № 30; Шайхуллин С. Байшадыос Инмарлы вазиськызы // Ошмес. 2004 ар, 1 июль. № 26.

³ Гарифуллин М. Танып шур дуре... Инмарен кенешыны // Кенеш. 1992, № 1. 45-49 б.

⁴ ПМА, 2006. Калтасинский район Башкортостана, с. Большой Качак. Уракбаева Г.У., 1932 г.р.

⁵ ПМА, 2006. Калтасинский район Башкортостана, д. Большетуганеево. Минляхметов Я.З., 1927 г.р.

⁶ Черных А.В. Этноконфессиональная ситуация у пермских удмуртов // Этноконфессиональная ситуация в Приволжском федеральном округе. Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. № 103. М., 2005. С.16.

ний-жертвоприношений, хотя многие семейно-родовые традиции продолжают сохраняться.

Как уже отмечали выше, инициатива по возобновлению проведения общественных молений исходит как от самого народа, так и от местного начальства (председателей сельскохозяйственных предприятий, директоров школ и т.д.), которые в большинстве своем являются активистами Национально-культурного центра удмуртов Республики Башкортостан и Национального центра удмуртов Пермского края. Особое внимание этому вопросу уделяет Национально-культурный центр удмуртов Башкортостана, что нашло отражение в его программных документах. В отчетном докладе на III съезде удмуртов Башкортостана в ноябре 2005 г. председатель НКЦ удмуртов РБ Р.Б. Галямшин отмечал, что «Особое внимание уделяется возрождению забытых и полузабытых традиций и обрядов, которые являются неотъемлемой частью культуры и быта удмуртов. Они пронизывают все стороны жизни, и их исполнение обязательно, как для отдельного человека, так и для общества в целом [...] Несмотря на длительный период антирелигиозной пропаганды, настойчивые попытки уничтожить в народной памяти религиозно-обрядовые традиции предков, представители старшего поколения сохранили им верность. В последнее время они довольно активно помогают возрождать обычаи и традиции, приобщая к этому и подрастающее поколение. Одним их полузабытых обрядов был обряд моления. Благодаря политике руководства Республики Башкортостан и помощи Национально-культурного центра удмуртов теперь эти моления проводятся во всех районах ежегодно в несколько этапов»¹.

В удмуртоязычных газетах Башкортостана районной «Азлань» («Вперед») (ныне не издается) и республиканской «Ошмес» («Родник») публикуются объявления о предстоящих молениях, с просьбой прибыть на них. К примеру образцы таких объявлений: «Приглашаем на Мөр вöсь. 12 июня в четверг в с. Новые Татышлы будет проведен Мөр вöсь. Как и в прежние годы, туда придут удмурты 10 окрестных деревень и приезжие. Приглашаем всех родственников к 10 часам на Мөр вöсь. Организаторы моления»² (перевод на русский наш – Р.С.); «Приглашаем на Мөр вöсь. 26 июня в с. Старый Варяш Янаульского района пройдет Бадзым вöсь (Мөр вöсь). Приглашаем принять участие желающих и с других районов. Староваряшевская сельская администрация»³ (перевод на русский наш – Р.С.). Таким образом, через средства массовой информации удмуртское население республики информируется о предстоящих мероприятиях религиозного содержания. Газета «Ошмес» также много внимания уделяет репортажам с молений, статьям на религиозные темы. На ее страницах публикуются тексты удмуртских молитв – куриськонов.

¹ Галямшин Р.Б. О деятельности Национально-культурного центра удмуртов РБ за отчетный период и задачах на перспективу // Материалы пленарного заседания III конференции удмуртов Башкортостана в с. Новые Татышлы Татышлинского района РБ. Верхние Татышлы, 2005. С.20.

² Азлань. 1997 ар, 4 июнь. № 45.

³ Ошмес. 2005 ар, 23 июнь. № 25.

Процесс возрождения общественных молений сопровождается вместе с тем их определенной трансформацией и модернизацией. В первую очередь происходит упрощение многих обрядов, а иногда нарушаются и сами традиции. Например, было принято огораживать только священные рощи керемет, которые считались опасными и в обычные дни не посещались, и в некоторых случаях места проведения мер вӧсь, а сейчас оградой обносят места и других молений. Для возобновления молений часто приглашают жрецов из других районов, где обрядность имеет свои особенности, вследствие чего нарушаются локальные традиции. В подобных случаях представители старшего поколения не всегда поддерживают инициативу их проведения и не принимают участия на молениях¹. Они считают, что толка от проведения молений, где продают в автолавках водку и сигареты, устраивают танцы, ходит полураздетая молодежь, толка нет: «кабыллык вӧсь ӧвӧл со» – «эти моления не имеют толка».

Но, вместе с тем основная часть верующих удмуртов считает, что возрождение общественных молений является крупным событием в их духовной жизни и большим достижением последних лет. Принять в них участие приходят жители не только окрестных деревень, но и приезжают удмурты из г.г. Нефтекамска, Янаула, Агидели.

Примером сильной трансформации и модернизации служит общественное моление керемет вӧсь в д. Кипчак Куединского района. Возрожденное после долгого перерыва в 1993 г. оно проводится в священной роще при участии женщин, что традиция категорически воспрещает. После моления в 2005 г. жертвенная еда (мясо и каша) была привезена в деревню, где в парке культуры и отдыха, состоялась общественная трапеза, а после нее небольшой концерт жителей деревни. Причем на нем активное участие приняли местные и приезжие последователи одной из протестантских сект².

В целом, несмотря на некоторые негативные явления, можно отметить, что религиозные традиции закамских удмуртов ныне активно возрождаются. Особенно активно этот процесс происходит среди удмуртов Башкортостана, где практически в каждом крупном населенном пункте проводятся общественные моления-жертвоприношения. Для этого имеется значительная социальная база и насущная потребность заполнения духовной пустоты, созданной эпохой атеизма.

¹ Миннихметова Т.Г. Традиционная религия закамских удмуртов: современное состояние и перспективы // Этнос. Культура. Человек. Материалы Международной научной конференции. Ижевск, 2003. С.236.

² Черных А.В. Этноконфессиональная ситуация... С.16.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

До начала массового насильственного крещения (40-е гг. XVIII столетия) традиционная этническая религия оставалась доминирующей среди удмуртов. Так по сведениям П.Н. Луппова, до 40-х гг. XVIII в. крещеных удмуртов в Вятской и Казанской епархиях «не насчитывалось и сотни, - и притом они принадлежали различным деревням, часто удаленным одна от другой на значительное расстояние, то поэтому специально для них за это время не было построено ни одной церкви»¹. В 1740 г. с созданием «Конторы новокрещенских дел» началось массовое насильственное обращение вятских и казанских удмуртов в православие. В итоге к концу этого столетия основное число удмуртов считались крещеными. Но насильственное обращение в другую религию имело только поверхностный эффект. Считаясь новокрещеными, удмурты продолжали соблюдать обряды своей «языческой» веры. В удобные моменты (например, во время Пугачевского восстания), удмурты открыто порывали с навязанной им религией и возвращались к «язычеству»: «Новокрещенные вотяки скоро приняли очень деятельное участие в начавшихся смутах, надеясь через них добиться полной свободы в отправлении языческого культа»².

Процесс христианизации удмуртов продолжился и в XIX в. Большие успехи были достигнуты в конце этого столетия в связи с внедрением системы Н.И. Ильминского, основанной на идее распространения христианства посредством родного языка «инородцев».

В конце XIX в. в среде удмуртов-новокрещен еще числилось определенное количество «язычников». Например, в Вятской губернии по данным 1870 г. в 43 деревнях насчитывалось 1463 «язычника»³. Но даже официально крещеными православие было воспринято формально, они продолжали соблюдать многие старые обряды. У них складывается своеобразный «языческо»-христианский синкретизм.

В 1920-е гг., особенно в голодные 1921-1922 годы, среди крещеных удмуртов снова оживляется религия предков⁴. Удмурты целыми деревнями начали совершать уже подзабытые жертвоприношения. Это еще раз говорит о поверхностном восприятии удмуртами основ православной религии.

Таким образом, в течение XVIII и XIX столетий ареал распространения традиционной этнической религии удмуртов в связи с христианизаторской политикой правительства постоянно суживался. Определенную лепту привносил в это также процесс исламизации.

В итоге основной анклав удмуртов-«язычников» сохранился только в Пермской и Уфимской губерниях. Очень незначительное число «язычников» прожива-

¹ Луппов П.Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических сведений о них до XIX века. Ижевск, 1999. С.115.

² Там же. С.182.

³ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С.205.

⁴ Никитина Г.А. Удмуртская община в советский период (1917 – начало 30-х годов). Ижевск, 1998. С.129.

ло также в некоторых удмуртских деревнях Самарской, Казанской и Вятской губерний.

Закамские удмурты, проживающие ныне в Республике Башкортостан и Пермском крае, являются на сегодняшний день основными приверженцами своей традиционной этнической религии. Они не были крещены даже формально, хотя некоторые попытки все же предпринимались (например, в конце XIX в. в д. Большой Гондырь Осинского уезда Пермской губернии, где жили удмурты-«язычники», была построена православная церковь).

В конце XIX – начале XX в. традиционная религия среди закамских удмуртов представляла собой сложную многоуровневую систему. Проводились моления-жертвоприношения на семейном, родовом, сельском, окружном и общерегиональном уровнях. Функционировали многочисленные святилища и культовые места.

В советский период в связи с политическими установками антирелигиозного характера религия закамских удмуртов находилась в подавленном состоянии. Сократилось число общественных жертвоприношений, во многих местах их вообще перестали проводить. В то же время семейная обрядность продолжала свое активное функционирование.

В настоящее время в связи с изменением общественно-политической ситуации в России происходит процесс возрождения древней религии среди закамских удмуртов. Особенно ярко он проявляется среди удмуртов Башкортостана, которые в возрождении веры своих предков видят одно из условий сохранения своей этничности.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

Монографические исследования и статьи

Адзись. Религиозной праздникез утё // Азълань. 1937 ар, 22 октябрь. № 62.

Азълань. 1997 ар, 4 июнь. № 45.

Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992.

Антонов И. Историко-этнографический очерк деревни Верхнего Тыхтема, Калегинской вол., Бирского кантона, Башреспублики // Труды Научного Общества по изучению Вотского края. Вып.3. Ижевск, 1927.

Аптиев Г.А. Из религиозных обычаев вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т.9, вып.3. Казань, 1891.

Аптиев Г.А. Религиозные обычаи и поверия вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т.10, вып.1. Казань, 1892.

Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана. Кн.4. Уфа, 1993.

Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана. Кн.5. Уфа, 1994.

Атаманов М.Г., Владыкин В.Е. Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX – начало XX в.) // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Устинов, 1985.

Атаманов М.Г. Из истории формирования закамской группы южных удмуртов // Вордскем кыл. 2003, №10; 2004, №1.

Атаманов М.Г. Личные имена закамских удмуртов // Вопросы удмуртской диалектологии и ономастики. Сб. ст. Ижевск, 1983.

Атаманов М.Г. От Дондыкара до Урсыгурта. Из истории удмуртских регионов. Ижевск, 2005.

Атаманов М.Г. По следам удмуртских воршудов. Ижевск, 2001.

Атаманов М.Г. Происхождение теонима Инмар 'Бог' в удмуртском языке // Г.Е. Верещагин и этнокультурное развитие народов Урало-Поволжья. Сб. ст. Ижевск, 2004.

Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981.

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

Бабенко В.Я. Украинцы Башкирской ССР: Поведение малой этнической группы в полиэтничной среде. Уфа, 1992.

Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Баязитова Ф.С. Татар халкының бэйрәм һәм көнкүреш йолалары. Казан, 1995.

Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми. XIX – начало XX в. М., 1958.

Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М., Шитова С.Н., Фатыхова Ф.Ф. Башкиры. Этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002.

Блинов Н. Языческий культ вотяков. Вятка, 1898.

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.

Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890. Кн.4. № 1, №2.

Болотов М.К. Бадзим куала в д. Новая Монья в Южной Удмуртии // Вопросы археологии Урала. Вып. 7. Свердловск, 1967.

Васильев В.М. Материалы для изучения верований и обрядов народа марий. Краснококшайск, 1927.

Ватка но Калмез. Удмурт калык легендаос но преданиос. Ижевск, 1971.

Верещагин Г.Е. Вотские боги // Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т.3. Кн.2. Вып.1. Этнографические очерки. Ижевск, 2000.

Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т.2. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. Ижевск, 1996.

Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т.1. Вотяки Сосновского края. Ижевск, 1995.

Верещагин Г.Е. Остатки язычества у вотяков // Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т.3. Кн.1. Этнографические очерки. Ижевск, 1998.

Верещагин Г.Е. Старые обычаи и верования вотяков Глазовского уезда // Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т.3. Кн.1. Этнографические очерки. Ижевск, 1998.

Владыкин В.Е. К вопросу о дохристианских верованиях удмуртов // Записки Удмуртского научно-исследовательского института. Вып.22. Ижевск, 1970.

Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.

Владыкин В.Е., Христолюбова Л.С. История этнографии удмуртов. Краткий историографический очерк с библиографией. Ижевск, 1984.

Владыкин В.Е., Шепталин А.А. Камо грядеши? Удмуртия на перекрестках веры (некоторые предварительные размышления) // Этносы и культуры на стыке Азии и Европы. Уфа, 2000.

Владыкина Т.Г. Знающий (туно) в удмуртской традиционной культуре // Удмуртская мифология. Ижевск, 2004.

Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор. Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998.

Вовина О.П. Чувашская киреметь: традиции и символы в освоении сакрального пространства // Этнографическое обозрение. 2002, №4.

Волкова Л.А. Ветер как мифологический персонаж в мировоззрении удмуртов // Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития. Материалы международной научной конференции. Ч. 2. Глазов, 1997.

Волкова Л.А. Земледельческая культура удмуртов (вторая половина XIX – начало XX века). Ижевск, 2003.

Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М., 1978.

Галямшин Р.Б. Деятельность Национально-культурного центра удмуртов Республики Башкортостан // Информационный бюллетень Администрации Президента Республики Башкортостан. 2001, № 4.

Галямшин Р.Б. О деятельности Национально-культурного центра удмуртов РБ за отчетный период и задачах на перспективу // Материалы пленарного заседания III конференции удмуртов Башкортостана в с. Новые Татышлы Татышлинского района РБ. Верхние Татышлы, 2005.

Гарифуллин М. Танып шур дуре... Инмарен кенешыны // Кенеш. 1992, № 1.

Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1998.

Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч.1. СПб., 1799.

Гильмуранова О. Улзиз Ягул вось // Ошмес. 2004 ар, 8 июль. № 27.

Голдина Р.Д. О ранней истории духовной культуры народов Приуралья // Этнос. Культура. Человек. Материалы Международной научной конференции. Ижевск, 2003.

Голубкин П.С. Тайна «Султан-Керемета» (краткий историко-этнографический очерк о пережитках дохристианских народных верований восточных марийцев. Туймазы, 1994.

Городской Г. О черемисах, проживающих в Красноуфимском уезде Пермской губернии // Этнографический сборник издаваемый Императорским Русским Географическим Обществом. Вып. 6. СПб., 1864.

Гребина А. Бадзым вось // Кенеш. 1994, № 12.

Давлетбаев Б.С. Тептяри и их землепользование // Малоизученные источники по истории Башкирии. Уфа, 1986.

Елабужский М. Поверия некрещеных вотяков Елабужского уезда о злых духах и колдунах // Вятские епархиальные ведомости. 1894, № 20.

Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921.

Ерусланов П. Краткий отчет о поездке к черемисам Уфимской губернии летом 1896 г. // Этнографическое обозрение. 1896, № 2-3.

Ерусланов П. Очерк быта и преданий восточных черемис // Известия Оренбургского отдела Императорского Русского географического общества. Вып. 4. Оренбург, 1894.

Загребин А.Е. Финны об удмуртах. Финские исследователи этнографии удмуртов XIX – первой половины XX в. Ижевск, 1999.

Зайцева Е.Н. Категории врачей у удмуртов // Этнос. Культура. Человек. Материалы Международной научной конференции. Ижевск, 2003.

Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг, 1916.

Иванов А.Г. О некоторых особенностях погребального обряда полемской культуры // Святилища и жертвенные места финно-угорского населения Евразии. Пермь, 1996.

Иванов П. Верования и обычаи черемис Бирского уезда // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915, № 4.

Ильин М.И. Игры и хороводы вотской молодежи весной // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915, № 3.

Ильин М.И. Похороны и поминки вотяков дер. Купченеево Белебеевского уезда Уфимской губернии // Вестник Оренбургского учебного округа. 1914, № 8.

Ильин М.И. Похороны и поминки вотяков (дер. Купченеево Белебеевского уезда Уфимской губернии) // Вотяки. Сборник по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. Вып. 2. М., 1926.

Ильин М.И. Свадебные обычаи и обряды у вотяков // Труды Научного общества по изучению Вотского края. Вып. 2. Ижевск, 1926.

Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари. Феноменология традиционного мировосприятия. Йошкар-Ола, 2003.

Калиев Ю.А. О некоторых особенностях культа змеи в верованиях марийцев // Полевые материалы Марийской этнографической экспедиции 80-х годов. Йошкар-Ола, 1993.

Камидуллин Р. Выльгурт мör вöсь // Азьлань. 1993 ар, 30 июнь. № 52.

Камидуллин Р. Оскон: инкуазьлы йыбырттыса, вöсьмес выльдыса // Азьлань. 1994 ар, 29 июль. № 51.

Капитонов В.И. Экологическое состояние и перспективы сохранения священных рощ Удмуртии // Культурные памятники Камско-Вятского региона. Материалы и исследования. Ижевск, 2004.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т.1. Томск, 1994.

Кельмаков В.К. К истории удмуртов правобережья Вятки // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982.

Козлова К.И. Этнография народов Поволжья. М., 1964.

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

Комов А.Ф. Черемисы и вотяки середины северной половины (второй стан) Бирского уезда. Этнографические очерки // Уфимские губернские ведомости. 1889, № 48.

Косарева И.А. Традиционная женская одежда периферийных групп удмуртов. Ижевск, 2000.

Косарева И.А. Удмуртская прялка «кубо» и орнаментация вышитых нагрудников «кабачи» как источник сведений о древнеудмуртских пантеистических представлениях // Вопросы истории и культуры Удмуртии. Устинов, 1986.

Косвен М. Распад родового строя у удмуртов // На удмуртские темы. М., 1931.

Кравцов Ф. Бог у всех один. Ученый медик об удмуртах // Удмурт дунне. 1995. 14 янв.

Куединские былички. Мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX – начале XX вв. Пермь, 2004.

Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974.

Луппов П.Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических сведений о них до XIX века. Ижевск, 1999.

Лушникова А.В. Север и юг в представлениях индо-иранских и финно-угорских народов // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т.2. Сыктывкар, 1996.

Макаров В. Краткое описание жизни и верований язычников вотяков Бирского уезда // Уфимские епархиальные ведомости. 1915, № 13.

Максимов С.А., Насибуллин Р.Ш., Нурисламова А.А. Шагиртско-гондырский говор южного наречия удмуртского языка I: Фонетические особенности // Пермистика 9: Вопросы пермской и финно-угорской филологии. Межвузовский сборник научных трудов. Ижевск, 2002.

Марийцы. Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола, 2005.

Матвеев С.М. О крещеных инородцах Уфимской епархии. Доклад Миссионерскому съезду в г. Казани по вопросу о христианском просвещении инородцев Уфимской епархии. Уфа, 1910.

Матвеев С. Погребальные и поминальные обряды крещеных татар Уфимской губернии // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т.15, вып.3. Казань, 1899.

Мендиаров. О черемисах Уфимской губернии // Этнографическое обозрение. 1894, № 3.

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

Миннихметова Т.Г. Виды жертвоприношений у закамских удмуртов // Этносы и культуры на стыке Азии и Европы. Уфа, 2000.

Миннихметова Т.Г. Вӧсьӧс берыктӧйсько // Ошмес. 2002 ар, 25 июль. № 30.

Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000.

Миннихметова Т.Г. Крещеные удмурты Республики Башкортостан // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т. 1. Сыктывкар, 1996.

Миннихметова Т.Г. О современном состоянии священных мест закамских удмуртов (на примере деревни Байшады Бураевского района Башкортостана) //

Культовые памятники Камско-Вятского региона. Материалы и исследования. Ижевск, 2004.

Миннихметова Т.Г. Малефиций в традиционных обрядах закамских удмуртов // Финно-угроведение. 1996, № 1.

Миннихметова Т.Г. Поминальные обряды закамских удмуртов // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия. Ижевск, 2001.

Миннихметова Т.Г. Традиционная баня закамских удмуртов // Россия и Восток. Традиционная культура, этнокультурные и этносоциальные процессы. Материалы IV Международной научной конференции. Омск, 1997.

Миннихметова Т.Г. Традиционная религия закамских удмуртов: современное состояние и перспективы // Этнос. Культура. Человек. Материалы Международной научной конференции. Ижевск, 2003.

Миннихметова Т.Г. Традиционные новогодние обряды удмуртов Закамья // Этнологические исследования в Башкортостане. Уфа, 1994.

Миннихметова Т.Г. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu, 2003.

Миннихметова Т.Г. Удмурты // Земля Ермакеевская. Уфа, 1999.

Миннихметова Т.Г. Хозяйственно-фенологический календарь закамских удмуртов // Этносы и природа. Проблемы этноэкологии. Уфа, 1999.

Миннихметова Т.Г. Цикличность времени и пространства в традиционных представлениях закамских удмуртов // Взаимодействие культур народов Урала. Уфа, 1999.

Миннихметова Т.Г., Садиков Р.Р. Ми бурай удмуртъёс... Тарту-Уфа-Иннсбрук, 2005.

Минх А.Н. Моляны и обряды мордвы Саратовской губернии // Этнографическое обозрение. 1892, № 4.

Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. Саранск, 1998.

Молотова Т.Л. Традиционные марийские народные обряды, связанные с рождением детей // Финно-угроведение. 2002, № 2.

Мордва Заволжья. Саранск, 1994.

Мухаметшина В. Еменлык ортчиз // Ошмес. 2002 ар, 1 август. № 31.

Нагаева Л. Башкирские народные праздники, обряды и обычаи. Уфа, 1999.

Налимов В. Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. 1907, № 1-2.

Напольских В. Заметки на полях. Неоязычество на просторах Евразии // Вестник Евразии. 2002, № 1.

Напольских В.В. Из удмуртской мифологии: Этимологические этюды // Пермистика 4. Пермские языки и их диалекты в синхронии и диахронии. Сб. ст. Ижевск, 1997.

Напольских В.В. Как Вукузё стал создателем суши: Удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии. Ижевск, 1993.

Напольских В.В. Удмуртские материалы Д.Г. Мессершмидта. Дневниковые записи, декабрь 1726 г. Ижевск, 2001.

- Насибуллин Р.Ш. Аптиевлэн гождямъёсыз // Инвожо. 1997, №2.
- Насибуллин Р.Ш. Диалекты Закамья и Урала I // Материалы по удмуртской диалектологии. Образцы речи. Ижевск, 1981.
- Насибуллин Р.Ш. Камсьӧр удмуртъёс // Инвожо. 1997, №2.
- Насибуллин Р.Ш. Наблюдения над языком красноуфимских удмуртов // О диалектах и говорах южноудмуртского наречия. Ижевск, 1978.
- Насибуллин Р.Ш., Хрущева М.Г. О некоторых особенностях удмуртских куриськонов // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллин, 1986.
- Никитина Г.А. Удмуртская община в советский период (1917 – начало 30-х годов). Ижевск, 1998.
- Никитина Г.А. Мифологические представления в народной медицине удмуртов // Удмуртская мифология. Ижевск, 2004.
- О-в П.Г. Освящение храма в Большом Гондыре – вотятской деревне Осинского уезда // Пермские епархиальные ведомости. 1897, № 6.
- Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры): Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 1999.
- Ошмес. 2005 ар, 23 июнь. № 25.
- Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Т.3, Ч.2. СПб., 1788.
- Первухин Н. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз I. Вятка, 1888.
- Пинт А.И. К истории удмуртского жилища // На удмуртские темы. М., 1931.
- Попов Н.С. Погребальный обряд марийцев в XIX – начале XX веков // Материальная и духовная культура марийцев. Йошкар-Ола, 1981.
- Попов Н.С. Хозяйственное описание Пермской губернии. Ч.3. СПб., 1813.
- Попова Е.В. Календарные обряды бесермян. Ижевск, 2004.
- Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е гг. XX в.). Ижевск, 1998.
- Попова Е.В., Черных А.В. Представления о природных явлениях в мировоззрении куединских удмуртов // Этнос. Культура. Человек. Материалы международной научной конференции. Ижевск, 2003.
- Рабинович Е.Г. Середина мира // Мифы народов мира. Т.2. М., 1988.
- Руденко С.И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. М.- Л., 1955.
- Рыбаков С. Ислам и просвещение инородцев в Уфимской губернии. СПб., 1900.
- Рыбаков С. Русское просвещение и магометанская пропаганда в селе Б. Гондыре Осинского уезда Пермской губернии. СПб., 1900.
- Рычков Н.П. Журнал, или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. СПб., 1770.
- Рычков П.И. Топография Оренбургская. Ч.2. СПб., 1762.
- Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999.

Садиков Р.Р. Бавлинская группа удмуртов: история формирования и этнокультурные особенности // Этнография восточно-финских народов: история и современность. Материалы Всероссийской научной конференции. Ижевск, 2007.

Садиков Р.Р. Кисса гурт: вашкала но туалала (гурт калыклэн историез но этнографияез). Уфа, 2006.

Садиков Р.Р. Киссаослэн вöсь сям-нергеоссы но юмшаньёссы // Инвожо. 2002, № 10-12.

Садиков Р.Р. Кладбища и надмогильные сооружения закамских удмуртов // Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона. Уфа, 2001.

Садиков Р.Р. Красноуфимские удмурты (этнодемографическая и этнокультурная характеристика) // Народы Урало-Поволжья: история, культура этничность. Материалы Межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 2003.

Садиков Р.Р. Культ луда/керемета у закамских удмуртов // Этнографическое обозрение. 2008, № 4.

Садиков Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). Уфа, 2001.

Садиков Р.Р. Религиозные святилища как феномен традиционной культуры закамских удмуртов // Ядкяр. 2002, № 4.

Садиков Р.Р. Святилище куала у закамских удмуртов // Этнографическое обозрение. 2003, № 4.

Садиков Р.Р. Строительная жертва «гулбеч така» у закамских удмуртов // Финно-угроведение. 1999, № 2-3.

Салмин А.К. Духи требуют жертв: Система традиционных обрядов чувашей. Чебоксары, 1990.

Салмин А. Семантика дома у чувашей. Чебоксары, 1998.

Салмин А. Система верований чувашей. Чебоксары, 2004.

Сахратуллин С.Ф. Бирская старина. Кн. 1. Бирск, 1999.

Серебренников Б.А. Историческая морфология пермских языков. М., 1963.

Сизов С. Построение церкви в селе Князеилге Бирского уезда // Уфимские епархиальные ведомости. 1896, № 4.

Смирнов И.Н. Вотяки. Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т.8, вып.2. Казань, 1890.

Соколов А. Поучение при освящении храма в селе Князе-Илге // Уфимские епархиальные ведомости. 1899, № 8.

Соколова З.П. Жилища народов Сибири (опыт типологии). М., 1998.

Соммье С. О черемисах. Этнографическо-антропологический очерк // Записки Уральского Общества любителей естествознания. Т.17. Вып.1. Екатеринбург, 1896.

Сулейманова М.Н. Доисламские верования и обряды башкир. Уфа, 2005.

Сулейманова М. Традиционные демонологические представления башкирского народа и мусульманская религия // Ватандаш. 2002, № 2.

Таймасов Л. Этноконфессиональная ситуация в Казанской губернии накануне буржуазных реформ // Новая волна в изучении этнополитической истории Волго-Уральского региона. Сб. ст. Sapporo, 2003.

Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М., 1967.

Тезяков Н.И. Вотяки Больше-Гондырской волости. Медико-статистический и антропологический очерк. Чернигов, 1892.

Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения у вотяков язычников (из записной книжки земского врача) // Новое слово. 1896, № 4.

Тепляшина Т.И. Антропонимия бавлинских удмуртов // Советское финно-угроведение. 1972, № 1.

Терюков А.И. Похоронно-поминальная обрядность коми-зырян (вторая половина XIX – начало XX вв). Автореф. ... канд. ист. наук. Л., 1990.

Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu, 1997.

Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.

Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в. М.-Л., 1957.

Топоров В.Н. Пространство // Мифы народов мира. Т.2. М., 1988.

Традиционная культура народа коми. Этнографические очерки. Сыктывкар, 1994.

Традиционное жилище народов России: XIX – начало XX в. М., 1997.

Тулвинские татары и башкиры. Этнографические очерки и тексты. Пермь, 2004.

Федянович Т.П. Похоронные и поминальные обряды мордвы // Бытовая культура мордвы. Саранск, 1990.

Филатов С.Б. Язычество – константа евразийского сознания // Межкультурный диалог на евразийском пространстве. Башкортостан – евразийская модель межконфессионального согласия и толерантности. Материалы Международной научной конференции. Уфа, 2002.

Филоненко В.И. Отчет о командировке в Бирский уезд к язычникам-инородцам // Адрес-календарь Уфимской губернии на 1914 год. Уфа, 1914.

Харисова Т. Вось кыльёсты кылзйз тол куазь // Ошмес. 2003 ар, 25 декабрь. № 52.

Харисова Т. Ортчиз толалтэез Мөр вось // Ошмес. 2005 ар, 22 декабрь. № 51.

Хольмберг У. Перма калыккьёслэн осконьёссы // Инвожо. 2001, № 1-2; 2002, № 6-7; 2003, № 3.

Христолюбова Л.С. Калык сямьёсты чакласа. Дышетскисьёслы краеведения юрттэт. Ижевск, 1995.

Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г., Тимирзянова Р.Г. Свадебные обряды удмуртов Башкирии // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1989.

Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г. Удмурты Башкортостана. История, культура, современность. Уфа, 1994.

- Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г. Удмурты // Ватандаш. 1999, № 12.
- Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г. Удмурты // Народы Башкортостана. Историко-этнографические очерки. Уфа, 2002.
- Чагин Г.Н. Взгляд коми-пермяков на пространство и время // Этнос. Культура. Человек. Материалы Международной научной конференции. Ижевск, 2003.
- Чагин Г.Н. Летние моления и жертвоприношения марийцев Среднего Урала в XIX – начале XX века // Святилища и жертвенные места финно-угорского населения Евразии. Пермь, 1996.
- Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX века. Пермь, 1995.
- Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859.
- Черных А.В. Буйские удмурты. Этнографический очерк. Пермь, 1995.
- Черных А.В. Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка у куединских удмуртов // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т.1. Сыктывкар, 1996.
- Черных А.В. Религиозные представления удмуртов Большегондырского края (по полевым материалам 1991 – 1993 гг.) // Тезисы XII Коми республиканской молодежной научной конференции. Сыктывкар, 1994.
- Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Часть 1. Весна, лето, осень. Пермь, 2006.
- Черных А.В. Святилища куединских удмуртов в конце XIX – XX в. // Культурные памятники Камско-Вятского региона. Материалы и исследования. Ижевск, 2004.
- Черных А.В. Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX – начале XX в. Пермь, 2002.
- Черных А.В. Этноконфессиональная ситуация у пермских удмуртов // Этноконфессиональная ситуация в Приволжском федеральном округе. Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. № 103. М., 2005.
- Чирков Г. Вотяки Башкирии // Башкирский краеведческий сборник. № 2. Уфа, 1927.
- Чичерина С.В. Положение просвещения у приволжских инородцев. СПб., 1906.
- Чичерина С.В. У приволжских инородцев. Путевые заметки. СПб., 1905.
- Чураков В. К критике воршудной теории // Финно-угроведение. 2003, № 2.
- Чураков В.С. Удмуртские традиционные верования в свете некоторых лексических наблюдений // www.ethnonet.ru/lib/0809-06.htm
- Чуч Ш. Письма Ю. Вихманна с удмуртских земель // Пермистика 2: Вихманн и пермская филология. Ижевск, 1990.
- Шабаев Ю., Шабаева Н. Баня в верованиях и представлениях русских, коми и удмуртов // Финно-угроведение. 1995, № 2.

- Шайкышева Л. Восьёс берыктйсько // Ошмес. 2003 ар, 3 июль. № 31.
- Шайсултанова Л. Ыштияк вось // Ошмес. 2001 ар, 26 июль. № 30.
- Шайхуллин С. Байшадьос Инмарлы вазиськизы // Ошмес. 2004 ар, 1 июль. № 26.
- Шкляев Г.К. Обряды и поверья удмуртов, связанные с жилищем // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1998.
- Шкляев Г.К. Традиции и инновации в удмуртском жилище // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX – XX веках. Сб. статей. Ижевск, 1991.
- Шнирельман В.А. Назад к язычеству? Триумфальное шествие неоязычества на просторах Евразии // Неоязычество на просторах Евразии. М., 2001.
- Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции. Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001.
- Шутова Н.И. Погребальный обряд удмуртов XVI – XIX вв. // Материалы по погребальному обряду удмуртов. Сб. научных трудов. Ижевск, 1991.
- Шутова Н.И. Сакральное пространство и культовые памятники // Удмуртская мифология. Ижевск, 2004.
- Шутова Н.И. Святилища в окрестностях деревни Малый Дасос: К вопросу о типологии и семантике бесермянских культовых мест // Культовые памятники Камско-Вятского региона. Материалы и исследования. Ижевск, 2004.
- Шутова Н.И. Удмурты XVI – первой половины XIX в. По данным могильников. Ижевск, 1992.
- Этнография татарского народа. Казань, 2004.
- Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л., 1989.
- Юсупов Р.М., Минибаева З.И. Народные представления о болезнях и причинах их возникновения у башкир Курганской области // Этнос. Общество. Цивилизация: Кузеевские чтения. Сб. статей. Уфа, 2006.
- Ягафова Е.А. Чувашское “язычество” в XVIII – начале XXI века. Самара, 2007.
- Ягафова Е.А. Этноконфессиональные меньшинства в Урало-Поволжье: история и современность // Вестник Самарского государственного педагогического университета. Теория и история культуры. Самара, 2006.
- Яковлев И.В. Из жизни пермских вотяков гондырского края (общественные празднества, моления и обряды) // Известия Общества археологии, истории и этнографии. Т.19, вып.3-4. Казань, 1903.
- Яковлев К. Верования и религиозные обряды вотяков Бирского и Осинского уездов // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915, № 6-7.
- Anttonen V. Uno Harva ja suomalainen uskontotiede. Helsinki, 1987.
- Gerd K. Человек и его рождение у восточных финнов // Memories de la Societe Finno-Ougrienne. № 217. Helsinki, 1993.
- Harva U. Der Ursprung des Kuala-kultes bei den Wotjaken // Finnisch-ugrische Forschungen. Helsinki, 1934. Bd.22.
- Harva U. Mordvalaisten muinaisusko. Porvoo, 1942.

Holmberg U. Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker // *Memories de la Societe Finno-Ougrienne*. Vol. 32. Helsinki, 1913.

Holmberg U. Finno-Ugric Mythology // *The Mythology of all Races*. Vol.4. Boston, 1927.

Holmberg U. Kildisin oder Kiltsin in der wotjakischen mytologie // *Finnisch-ugrische Forschungen*. Helsingfors, 1913. Bd. 13.

Holmberg U. Matkakirjeitä // *Turun Sanomat*. 1911, № 1938, 1975, 1982, 1999.

Holmberg U. Permalaisten uskonto. Porvoo, 1914.

Holmberg U. Tsheremissien uskonto. Porvoo, 1914.

Iso Karhu / The Great Bear. Old Photographs of the Volga-Finnic, Permian Finnic and Ob-Ugrian Peoples. Lahti, 1980.

Kel'makov V., Saarinen S. Udmurtin murteet. Tutku – Iževsk, 1994.

Minnijahmetova T. Overdamine Kaama-tagustel udmurtidel // *Mäetagused*. 1999, № 9.

Minnijahmetova T. Surnute auks peetavad rituaalid Kaama-tagustel udmurtidel // *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat*. XLIV. Tartu, 2000.

Munkacsi B. A wotjakok közt // *Ethnographia*. A Magyaraszagi neprajzi tarsasag ertesitöje. 1892, № 2.

Munkacsi B. Wotjak nekolteszeti hagyományok. Budapest, 1887;

Sadikov R. Kaama-taguste udmurtide ettekujutused elamu kaitsevaimudest // *Mäetagused*. 2000. № 13.

Volksbrauche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkacsi. Herausgegeben von D.R. Fuchs // *Memories de la Societe Fenno-Ougrienne*. Helsinki, 1952.

Wichmann Y. Wotjakische Chrestomatie mit Glossar. Turku, 1954.

Wichmann Y. Wotjakische sprachproben. II. Sprichwörter, rätsel, märchen, sagen und erzählungen. Helsingfors, 1901.

Wotjakischer Wortschatz. Aufgezeichnet von Yrjö Wichmann. Helsinki, 1987.

Документальные и статистические материалы

Материалы для статистики Красноуфимского уезда Пермской губернии. Вып. 4. Казань, 1893.

Сборник статистических сведений по Уфимской губернии. Т.5. Бирский уезд. Оценочно-статистические материалы по данным местных исследователей 1897 года. Уфа, 1899.

Документы и материалы архивных учреждений

Атаманов М.Г. Дневник этнографической экспедиции института в Пермскую и Кировскую области. 1971 г. // Научно-отраслевой архив Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук (НОА УИИЯЛ УрО РАН). Оп. 2-Н. Д.436.

Евсевьев Т. Этнографический отчет, записанный у восточных марийцев из уездов Бирского и Красноуфимского в 1924 году за время с 21/IX – 2/XI – 1924 года // Suomalais-Ugrilainen Seuran tutkimusarkisto. Laatikko 206. Jevsevjev T. Ethnographica-teos.

Егоров Е.К. Дневник и полевая тетрадь этнографической экспедиции института в Пермскую и Кировскую области. 1971 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д.437.

Каракулова А.В. Полевая тетрадь этнографической экспедиции института в Пермскую и Кировскую области. 1971 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп.2-Н. Д.440.

Материалы фольклорно-лингвистической экспедиции института в Янаульский район БАССР, Кукморский район ТАССР // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 345.

Миннихметова Т.Г. Фольклорно-этнографический материал (обряды, песни), записанный в Бураевском районе БАССР. 1990 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н. Д. 1001.

Научно-отраслевой архив Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук (НОА УИИЯЛ УрО РАН) Оп.2-Н. Д.454.

НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп.2-Н. Д.223. Т.1.

Никитина Г.А. Материалы этнографической экспедиции УРКМ, записанные в Бавлинском районе ТАССР. 1985 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп.2-Н. Д.872.

Отчет этнографической экспедиции института в Пермскую и Кировскую области за 1971 г. // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп.2-Н. Д.434.

Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф.350. Оп.2. Д.3790.

РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.3796.

Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан (ЦГИА РБ). Ф.2. Оп.1. Д.1755.

ЦГИА РБ. Ф.2. Оп.1. Д.428. Т.2.

ЦГИА РБ. Ф.2. Оп.1. Д.875.

ЦГИА РБ. Ф.2. Оп.1. Д.4145.

ЦГИА РБ. Ф.2. Оп.1. Д.4816.

ЦГИА РБ. Ф.138. Оп.2. Д.25.

ЦГИА РБ. Ф.138. Оп.2. Д.93.

ЦГИА РБ. Ф.172. Оп.1. Д.58.

ЦГИА РБ. Ф.172. Оп.1. Д.69.

ЦГИА РБ. Ф.172. Оп. 1. Д.175.

Этнографический очерк деревни Покровско-Урустамака Ивановской волости Бугульминского уезда Самарской губернии // НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп.2-Н. Д.454.

Heikel A.O. Tjeremissien ja votjakkien luona Birskin seuduilla, mordvalaisten luona Samaran läänissä kesällä. 1884. // Museovirasto. Kansatieteen käsikirjoitusarkisto.

Jarmitov T. Marilaisaineistoa. Käsikirjoitus ja suomennos // Suomalais-Ugrilainen Seuran tutkimusarkisto: kotelo 197.

Museovirasto:Kansatieteen kuva-arkisto SUK 905.

Nalimov V. Permiläisaineistoa // Suomalais-Ugrilainen Seuran tutkimusarkisto. Kotelo 547.

Uno Harvan matkamuistiinpanoja // Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto.

Wichmann Y. Kielennäytteitä Ufan alueelta // Suomalais-Ugrilainen Seuran tutkimusarkisto: kotelo 726. Wichmann Y. Udmurttilaisaineistoa.

Wichmann Y. Tietoja Birskin votjaakien (Ufan kuv.) tavoista, uskonn. menoista y.m. // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto. Kotelo 727. Wichmann Y. Udmurttilaisaineistoa.

Wichmann Y. Udmurttilaisaineistoa // Suomalais-Ugrilainen Seuran Tutkimusarkisto. Kotelo 727.

Рукописные материалы

Материалы по истории села Максим. Рукопись. / Хранится у автора, жителя села Гарейшина Ф.М.

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

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
Гл.1. МИР БОГОВ И ДУХОВ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЗАКАМСКИХ УДМУРТОВ	
§ 1. Культ высших божеств.....	30
§ 2. Почитание Луда и святилище керемет.....	48
§ 3. Родовые божества-покровители (воршуды) и святилище куала.....	63
§ 4. Духи-хозяева природных стихий и «одомашненного» пространства	76
§ 5. Низшие духи.....	96
Гл.2. ЧЕЛОВЕК В СИСТЕМЕ МИРОЗДАНИЯ	
§ 1. Человек в системе времени и пространства.....	107
§ 2. Сущность и предназначение человека.....	125
§ 3. Жизненный цикл человека и сопровождающая его обрядность.....	133
Гл.3. КУЛЬТ ПРЕДКОВ В СИСТЕМЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ У ЗАКАМСКИХ УДМУРТОВ	
§ 1. Представления о смерти и загробном существовании.....	151
§ 2. Похоронно-поминальная обрядность.....	158
§ 3. Кладбища и надмогильные сооружения.....	179
Гл.4. ОРГАНИЗАЦИЯ КУЛЬТОВОЙ ПРАКТИКИ	
§ 1. Функционирование традиционного культа в конце XIX – начале XX в.....	187
§ 2. Трансформации советского периода и современные тенденции развития.....	208
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	215
ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ.....	217

Научное издание

Садиков Ранус Рафикович

ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И
ОБРЯДНОСТЬ ЗАКАМСКИХ УДМУРТОВ
(история и современные тенденции развития)

Компьютерный набор автора
Компьютерная верстка *И.В. Кучумова*

Печатается с оригинал-макета, предоставленного автором

Сдано в набор 24.11.2008. Подписано в печать 25.12. 2008. Формат 60x84/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Times New Roman». Печать на ризографе.
Усл. печ. л. 13,6. Уч.-изд. л. 16,0. Тираж 400 экз. Заказ 804. Цена договорная.

Центр этнологических исследований Уфимского научного центра РАН
450077, г. Уфа, ул. К. Маркса, 6.

Отпечатано в типографии «Штайм». 450005, г. Уфа, ул. 8 марта, 12/1