

Т. Г. Владыкина

Үдмуртский фольклорный миротекст: образ, символ, ритуал



Удмуртский федеральный исследовательский центр УрО РАН
Удмуртский институт истории, языка и литературы

Т. Г. Владыкина

Удмуртский
фольклорный миротекст:
образ, символ, ритуал



Ижевск
2018

УДК 398(=511.131)
ББК 82.3(2Рос.Удм)
В57

Рецензенты:

Кондратьева Н.В., доктор филологических наук,
профессор кафедры общего и финно-угорского языкознания УдГУ,
Завгарова Ф.Х., кандидат филологических наук,
Заслуженный деятель искусств Республики Татарстан

Владыкина Т.Г.

В57 Удмуртский фольклорный миротекст: образ, символ, ритуал: монография / УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ижевск: Издательство «МонПоражён», 2018. 298 с.

ISBN 978-5-906306-29-6

Книга систематизирует представления удмуртов о мире на основе анализа фольклорных текстов разных жанров и семантики календарных и семейных обрядов. Анализируются мифологические представления и сюжеты о сотворении мира-света, особенностях и иерархии небесных светил, роли представителей фауны и природных объектов в выстраивании отношений человека с богами и предками, окружающей средой. Прослежены мифологические параллели социальной организации общества и космических объектов, поведенческие стереотипы удмуртов в связи с представлениями о магии слова, о жизни-судьбе и месте человека в общей картине мироздания – миротексте.

Книга адресована фольклористам, этнологам, культурологам, учителям, – всем, кто интересуется традиционной культурой удмуртского народа.

ISBN 978-5-906306-29-6

**УДК 398(=511.131)
ББК 82.3(2Рос.Удм)**

© Т.Г. Владыкина, 2018
© УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, 2018
© В.В. Наговицын, 2018

Оглавление

Предисловие	4
-------------------	---

ДУННЕ – КОТЬМАРЛЭСЬ БАДЪЫМ МИР – ПРЕВЫШЕ ВСЕГО

Сотворение мира-света. Земля	8
Небеса	17
Солнце – Луна – Звёзды	28
Удмуртская формула «вечности»	46
Мир в облике богов и божеств	57
Вода и «Вода-Творящая»	73
Потусторонний свет-мир	87
Хозяин «дикого»/«чужого» (лесной человек/леший)	95
Миры связующая «безгрешная душа»	103
«Э да ты, гусь, ты ли бóльший?..»	115

ДЫР но ДОР ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО В РИТУАЛЕ

Время и пространство в календаре	144
Время и пространство в символике природных объектов: родник и дерево	154
Сельский социум в пространстве времени	174
Время и пространство в социализации девушки-невесты	193
Время и пространство в поминальных обрядах удмуртов	207

ТА ДУННЕЫН АСЬМЕОС – КУНО ГИНЭ МЫ В ЭТОМ МИРЕ ТОЛЬКО ГОСТИ

Улон дунне – «жизни мир»/«время-судьба»	219
Человек в окружающих мирах, или мифология визуального и акустического в коммуникативном поведении удмуртов	238
Сакральное знание в контексте представлений о мире	242
«Дух народа» сквозь призму фольклора	252
После [всех] слов[ие]	260
Литература	262
Условные сокращения	297

*Светлой памяти родителей моих –
Григория Карповича и Софьи Григорьевны
Перевозчиковых*

Предисловие

Фольклор – как традиционная культура, народное знание, народная мудрость – богатейшая сокровищница неисчерпаемых мифопоэтических средств, формирование которых исторически связано с архаическим сознанием и особенностями мифопоэтического восприятия окружающего мира, в последние десятилетия прошлого и начале нового века испытывает повышенное внимание и переживает явный исследовательский Ренессанс. Об этом свидетельствуют крупные научные проекты по раскрытию закономерностей возникновения и развития метафоры, многогранности символа, исходя из мифологического контекста, полифункциональность которого помогает «перевести» глубинную семантику образов на современный язык и даёт возможность реконструировать ту или иную картину мира: религиозно-мифологическую [Традиционное мировоззрение 1988; Сагалаев, Октябрьская 1990; Сагалаев 1991; Толстой 2003; Элиаде 1999, 2000; *Ethnologica Uralica* I–III]; языковую – этнолингвистическую [Толстой 1995б; Толстая 2005, 2008, 2011, 2015; Подюков и др. 2004; Славянские древности 1995–2012], лингвокультурологическую [Арутюнова 1999; Апресян 2006; Степанов 1997]; экстраутилитарную предметно-вещную – с «мироустроительным» целеполаганием прикладного искусства [Гамзатова 2012]. Систематизация разрозненных на первый взгляд текстов, образы которых оказываются, несмотря на кажущуюся независимость, опосредованы мифологическим контек-

стом, даёт возможность «этимологизировать» их смысл в результате выстраивания «алогичной логики» мифопоэтического восприятия, выраженного разными способами и средствами (вербальными, акциональными, атрибутивными и т.д.), но чаще всего – совокупностью синонимичных и дублирующих друг друга компонентов, усиливающих и взаимодополняющих смысловое поле и требующих специального «всматривания» и «вслушивания».

Целью данного исследования были анализ и синтезирование традиционных представлений удмуртов об устройстве мира: о восприятии пространства и времени в рамках календарных и семейных обрядов, о месте человека в образно-конструктивных схемах природы и общества, – на основе дошедших до нас поэтических образов-символов, лингвокультурных моделей, речевых клише, терминологической лексики, поведенческих стереотипов и т.д. Мы руководствовались тем, что «россыпь» удмуртских фольклорных образов далеко не полностью исчерпана с точки зрения максимальной конденсации примеров в контексте представлений о мире [Айхенвальд и др. 1982; Мировоззрение финно-угорских народов 1990; Владыкин 1994] и позволили себе ещё раз взглянуть на «знакомые», казалось бы, факты их «присутствия» в духовной культуре и проанализировать их под этим углом зрения. «Угол зрения» при этом был подготовлен предыдущей работой над системой жанров и выявлением их функций [Владыкина 1998; см. список литературы], сопоставлений текстов разной жанровой природы, опытом не просто включённого наблюдения непосредственно в «поле», но глубинного взгляда изнутри как носителя традиции, на первых порах пусть и не осознанного, но цепко фиксирующего факты разного текстового уровня и откладывающего их в памяти до определённого времени. Отложенных до тех пор, пока стечение обстоятельств и качественный всплеск количества суммируемого в запасниках памяти материала не высвечивал смысл образа или явления неведомыми доселе гранями.

Логике автора, таким образом, вела за собой логика самого удмуртского фольклорного миротекста. Здесь проанализированы мифологические представления и сюжеты о сотворении мира-света, особенностях и иерархии небесных светил, роли представителей фауны и природных объектов в выстраивании отношений человека с богами и предками, окружающей средой. Прослежены мифологические

параллели социальной организации общества и космических объектов, поведенческие стереотипы удмуртов в связи с представлениями о всемогущей магии творящего слова, о «капельке» жизни-судьбы и её отражении мира, месте человека в общей картине мироздания, мировидения и мироосмысления.

Мы отдаём себе отчёт в том, что пока ещё очерковый характер систематизации не охватывает всего многообразия тем и сюжетов, необходимых для заявленной проблемы аспектов и, конечно же, не исчерпывает всего накопленного объёма материала. Но, – смеем надеяться, – вдумчивый читатель найдёт здесь свежие, неожиданные и любопытные сюжеты и детали, которые помогут ему воспринять картину мира удмуртов не только на уровне холодного умо-зрения, но по возможности «включив» аудио-визуальные и сенсорные ощущения, которые помогли создать образно-чувственную этническую картину мира – поэтического про-зрения миро-видения. Не исключая, быть может, самого главного – интуиции?

ДУННЕ – КОТЪМАРАЭСЬ БАДЪЫМ

МИР – ПРЕВЫШЕ ВСЕГО



Сотворение мира-света. Земля

Представления удмуртов о Мире имеют параллели с другими финно-угорскими народами и отражены в разных видах текстов (отдельных упоминаниях основного мотива создания окружающего пространства, кратких пересказах сюжета или оформленных нарративах), варианты и версии которых свидетельствуют о сотворении земной тверди как основного компонента упорядоченного космоса демиургами-антагонистами: землю со дна мирового океана по повелению Бога-Творца достает в клюве водоплавающая птица (гагара, утка) или антипод Бога с помощью или в виде ныряющей утки. Этот мотив преданий неоднократно был предметом внимания исследователей [Владыкин 1994: 72–73; Напольских 1993; Петрухин 2003: 7]*. Хотелось бы обратить внимание на другой, не менее важный для развития сюжета мотив, так же связанный с актом творения. Это мотив отделения Богом Света от Тьмы, который оказывается основополагающим в упорядочивании пространства. Оба мотива сохранены в опубликованном в виде развёрнутого текста предании «Дуннелэн кылдэмез» («Появление/Рождение мира») на языке оригинала [БМ 1: 49–50]. Верховный бог Инмар, задумав упорядочить мир, призывает на помощь Шайтана (чёрта): *«Та дуннелэн интйяз нырысь ик неномыр вылымтэ, одйг ву гынэ весь котыртыса улэм. Инмар та ву вылын бадзын пыжен уяса ветлэм. Озы ветлыса, огпол Инмар «кызы али мон татчы дунне кылдытом?» шуса, Шайтанэз өтем. Шайтан вуэм бере[,] Инмар солы «Тон мын, та ву пучкы пырса, пыдэсысьтыз мае ке шеттйид, ымыныд потты!» – косэм... *** (На месте этого мира вначале ни-

* О славянских апокрифических сказаниях с подобным сюжетом см.: [Белова 2004: 45–48, 213 и др.].

** Здесь и далее диалектные нюансы в образцах текстов даны не в полном объёме.

чего не было, одна вода всё окружала/покрывала. Инмар по этой воде на большой лодке плывал. Так плавая, **однажды** Инмар, **«как же я здесь мир=свет сотворю?»** говоря, Шайтана позвал. Когда Шайтан появился, Инмар его «Ты иди, в эту воду войдя, **что на дне найдёшь, во рту вынеси!**» – заставил...».

Шайтан ныряет и, с трудом достигнув цели, выносит во рту песок со дна. Ослушавшись просьбы Инмара разбрызгать из рта весь песок, утаивает несколько песчинок. Когда по приказу Бога земля начинает разрастаться, его щёки вспухают: «...*Инмар, Шайтанлэсь пыктылэм бамъёссэ адъыса, «малы тон мёсьтым өд кылзйськы, одйг гизъызэ но кельтытэк кушты шуэм вал ук?!» – верам но Шайтанлы ымысьтыз музьемзэ куштыны косэм. Та Шайтанлэн ымысьтыз куштэм музьем ке ой лусал, **весь дунне** вылын музьем чöккыт лусал. Со куштэменыз музьем вылын нюкъяс-гопъяс но, бадзын гурезъяс но кылдйллям* (...Инмар, увидев вспухшие щёки Шайтана, «почему ты меня не послушался, ни одной песчинки не оставляя, выбрось не сказал ли я?!» – сказал и Шайтану из рта землю выбросить заставил. Этой из рта Шайтана выброшенной земли если бы не было, **на всём свете=во всём мире** земля ровной бы была. Из-за того, что выбросил, на земле и лога-овраги, и горы появились») [перевод здесь и далее наш, выделено нами. – *T.B.*].

Итак, Верховный Бог, задумав создать мир=землю, прежде всего думает о мире=свете (**«как же я здесь мир=свет сотворю?»**), и создание земной тверди оказывается также и прецедентом отделения Света от Тьмы=вселенских бесформенных вод. Создаётся **дунне** – земля с окружающим чистым/светлым пространством, то есть «этот мир», «этот свет» (*югыт дунне* «светлый мир-свет», *тöдды дунне* «белый мир-свет»): общепермское **dop* «чистый, прозрачный» [КЭСК 1: 95] – из татарского *донья* «мир, вселенная, свет», восходит, в свою очередь, к арабско-персидскому источнику [Тараканов 1993: 54]; ср. также: башкирское *донъя* «мир, вселенная, космос, жизнь» [Хисамитдинова 2010: 8]*.

* Этимологию общеиндоевроп. названия «бога» исследователи связывают с понятиями «светить», «блестеть»; производными же от их общего корня во многих древних индоевроп. языках являются слова в значении «день», «среди дня», «днём» [Гамкрелидзе, Иванов 1998: 791].

Итак, время становления мира (*дунне жэутон-лэзён вакыт* «время поднятия-опускания мира») охарактеризовано в нарративах двумя процессами: сотворением земной тверди и отделением света от тьмы.

Наряду с миром земным, светлым в одной из волшебных сказок [БМ 1: 88–96; Верещагин 1995: 145–153] сохранилось представление о **сером мире=свете** (*пурысь дунне / пурись дунне*). Сюжет сказки сконтаминирован из известных русской традиции сюжетов о приключениях богатыря в подземном царстве, удмуртский вариант при этом содержит также сюжеты о противостоянии героя с нечистой силой (СУС 650 + 301 А, В + 300 (1)) [Шушакова 1999: 32–33]. Важна ремарка собирателей, что эту сказку рассказал живущий в д. Урдогурт русский крестьянин *Капитон Семон Онсим* (Капитонов Семён Анисимович): «Он живёт с удмуртами. Но и удмурты на своём языке рассказывают эту сказку» [БМ 1: 95–96; Верещагин 1995: 153]. При этом текст содержит интересные детали-маркеры, позволяющие соотнести сказку с удмуртской повествовательной традицией, и потому важно остановиться подробнее на её сюжете.

Герой сказки найден младенцем в люльке на меже горохового поля/завернутым в пелёнки на засеянной горохом полосе. Назван Михайло-поповичем/Михайло Поповым (*Микалля-пон*), поскольку его находит бездетный священник. Растёт не по дням, а по часам, становится богатырём. Выполняет трудные задачи по заданию отца-священника, которого вынуждают на это односельчане, поскольку мальчик-богатырь калечит или убивает своих сверстников, не выдержав их насмешек по поводу своего происхождения: «*чорт ни! шэттэм ни!*» (сын чёрта! найдёныш!). Выполнив трудные задачи (избавляет леса от волков и медведей, собирает ругу с чертей), уходит «куда глаза глядят» («*кошко уни мыд-мыд пала, кытчы синьмы учкоз*»). У реки Камы / у большой реки встречается с Усыней (*кузь мыйыко мурт*), который сидит у воды и взбалтывает воду своими длинными усами, в горах – с Горыней (*бадзым гурезь мурт*), сотрясающим горы своим мизинцем. Идут они втроем «по горам, по равнине, по жидкому песку» («*гурезьёс йылтй, чошкыт азытй, кизер луо вылтй*») и приходят к дому, окружённому железным забором. Останавливаются в доме, решив подкрепиться мясом быков, переполняющих двор. В первый день за повара остаётся Усыня. Приготовив мясо, ждёт друзей. Но в этот момент из подполья появляется человечек «ростом с ноготок,

бородой с локоток, лаптями в семь вершков» [примерно 1 метр. – *Т.В.*] (*та адыми гижы быдса, тушез кипос кузя, кутэз сизьым вись кузя*). Избив Усыню, скрывается в подполье. На второй день ситуация повторяется с Горыней. На третий день Микалля-поп избивает старичка сам и, подняв угол избы, защемляет его бороду. Оставив выдранную от потуг освободиться бороду, старичок исчезает. Друзья идут на поиски и обнаруживают посреди двора глубокую яму. По длинной веревке Михайло-попович спускается в яму и попадает в серый мир (*«татын нурись дунне вылэм – здесь серый свет был, оказывается»*). Ходит по этому свету два дня, на третий у дороги обнаруживает дом и заходит туда. Видит девушку, которая шьёт одежду из обычной ткани. Она говорит, что длиннобородый старичок – её дедушка (*бабай*), отправился в тёплые края/тёплые миры (*шунит дуннеосы*) отращивать бороду. Герой забирает девушку с собой, но перед этим она сворачивает свой дом в яйцо и кладёт за пазуху. По дороге они заходят в другой дом, где другая девушка шьёт шерстяную одежду. Забирают её с собой. Она также «закатывает» дом в яйцо. В третьем доме встречаются с третьей девушкой, которая шьёт шёлковые одежды. И её забирают с собой вместе с домом-яйцом*.

Идут они вчетвером по серому свету и приходят к месту, где над головой обнаруживают висящий каменный потолок, а в потолке дыру, которая, по убеждению главного героя, принадлежит белому свету (*«соёс вылын ошкыса из-вöлдэм улэ вал. Та из-вöлдэмын пась вылэм.*

* Хождение героя по серому свету и обнаружение им трёх домов с тремя девушками, шьющими платья из ткани разного качества – признаки трёх уровней подземного царства, которые объединяются одной дорогой. Девушки – хозяйки трёх подземных «домов», каждая сворачивает дом=пространство-вселенную в яйцо, дабы «развернуть»-возродить его при необходимости снова. Образы находят соответствие трём уровням-слоям неба, хозяйками которых так же являются три сестры, прядущие на прялках разного качества (см. раздел «Небеса»). Очевидна мифологическая подоплёка умений девушек (прясть/шить/ткать) – обитательниц «иных» (небесных и подземных) миров. Родные «неземных» девушек, ставших жёнами «земных» мужчин, узнают зятьёв по платьям/платкам/полотенцам, выданным им в качестве опознавательных знаков. О типологии предметных реалий, свойственных определенному типу сказочных сюжетов и об их связи с архаическими этапами свадебного обряда см.: [Добровольская 2009: 70–72].

«Та төдбь дуннелэн пасез!» – шуыса, Микалля ныл-эшъёсыныз дугдо»). Усыня и Горыня помогают ему поднять трёх девушек, но, увидев их, пугаются, что «Микалля теперь полюбит этих девушек, а их бросит» («Микалля табере та нылъёсыз яратоз, милемыз куштоз») и оставляют его в подземном мире. Микалля вынужден блуждать по серому свету, ища выход. По дороге он встречает котёнка и утку, хочет убить, но по их мольбам оставляет в живых. Благодарные животные помогают ему в трудной ситуации: утка переправляет его по воде, неожиданно обступаящей героя со всех сторон, а котёнок везёт его на вершину высокой горы, которая и оказывается выходом из серого мира. Поездка верхом на котике оказывается очень долгой, герой вынужден кормить его дважды мясом со своих икр.

Диалог героя с везущим его котёнком весьма любопытен для понимания «границ света» – светлого и серого – земного и подземного миров. Уставший котёнок спрашивает: «Видишь ли ты уже белый мир=свет?» – «Виджу, **светать** **начинает**», – отвечает Микалля... [Во второй раз] спрашивает котёнок: «Видишь ли ты, Микалля, белый свет?» – «Виджу **солнца восход**», – говорит Микалля («Адзиськод-а, Микалля, төдбь дуннез?» – юа кочышти. – «Адзисько, **люгыт луыны кучке**», – шуэ Микалля... «Адзиськод-а, Микалля, төдбь дуннез?» – шуыса юа кочышти. – «Адзисько **шундылэсь потэмзэ**», – вера Микалля») [БМ 1: 95].

Итак, белый свет=мир – это, прежде всего, земля с сияющим солнечным светом, место «обитания» дня:

Дунне вылэ потэм шундыёсыд

Чиль-чиль адкоз милям бон син шоры [БМ 1: 317].

На белый свет вышедшее солнце наше

Блестеть-переливаться будет перед нашими глазами.

«**Время** обитания» солнечного света – дня – одновременно и **место** восходящего каждый день солнца; его путь от восхода до захода определяет три стороны света: **восток** *шунды жэужан пал* – букв.: сторона восходящего солнца, **юг** *лымишор пал / лынаже пал* – букв.: сторона середины дня, **запад** *шунды пуксён пал* – букв.: сторона заходящего солнца. Север закономерно определён как *уйпал* «сторона

ночи». Естественно, что восток и запад в восприятии разведены, но при этом «путь» солнца, место его восхода-захода одно – *дунне пум* «конец света=конец мира», что говорит об имплицитном восприятии небосвода в виде чаши, «опрокинутой» на землю.

Незыблемость, неугасимость, неуничтожаемость Светлого Мира – вечна, этой идеей пропитаны формулы «невозможного» удмуртской заговорной традиции: *«Куке та дуннеез пеймыт карыса воземед луиз, соку мед усёз кылыд та мурт былэ»* («Когда этот мир-свет затмить сможешь и так удержишь, тогда только сможешь [враг-ворог] словом своим испортить этого человека») [Вхм 1: 186, № 24]; *«Дуннеесь югытэз лымышор нуназе ёксаны вормоз ке, соку ёктаны вормоз...»* («Всего мира свет в самый полдень прикрыть-погасить если сможет [враг-ворог], тогда только сможет...») [Вхм 1: 181, № 17].

В песнях солнечный / светлый мир / солнечный край – место обитания людей, их родная земля:

*Ѓуж тасма но вож тасма
Вань медам кебит азьёсын?
Тй кадь ик каньыл адями
Вань медам **шунды утемын?*** [Вхм 1: 31, № 167].

Жёлтые ленты и зелёные ленты
Есть ли в витрине магазина?
На вас похожие добрые люди
Есть ли в [этом] солнечном краю?

Земля – часть мира: «нижняя» по отношению к «небесной», «верхняя» – по отношению к «подземной» в дихотомическом членении. Небесная (*ин/инма/имма/инму* – букв.: небо/небесная земля) и земная (*ма/му/музьем*) сферы воспринимаются как аналогичные. Та и другая обрамлены дном: *му пыдэс* «дно земли» (*куинь/сизьым му пыдэс* – третье/седьмое дно земли) и *ин пыдэс* «дно неба». Имеются отголоски представлений о многослойности земли: *«Кулэм беррад сизьым полэс му мед ньылоз!»* (Чтобы тебя после смерти семь слоёв земли поглотили!)) [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Д. 231. Л. 387]. Понятие *пыдэс* «дно» корреспондирует с дном водным (*ву пыдэс*) и дном речным (*шур пыдэс*), конкретизируя представления о воде

(ва/ву) космической, вселенской, окружающей землю и небо, и конкретном водном источнике*.

Трихотомическое восприятие отводит земле срединный уровень. Все три сферы предполагают наличие друг друга, находятся в сложном взаимодействии и постоянно поддерживаемом согласии. Но если учесть при этом, что подземный и небесный миры в космическом пространстве соединяются, то в итоге земля оказывается бинарной по значению: низ – верх/верх – низ.

Воспринимаемая как живое существо, земля ассоциировалась с телом, потому наиболее архаичным можно считать образ «земного пупа» (*музьем гогы*): «Музьем пушкын вань музьем-гогы. Со музьем-гогыез куке ишкэлтэмед луиз, соку басьты та висисьлэсь лулзэ-вирзэ!» («В земле есть земной пуп. Этот земной пуп когда ты выдернуть сможешь, тогда возьми этого больного душу-кровь!») [Вхм 1: 192, № 35f]; «Музьем гогыез вырзытны быгатид ке, соку сёрыны быгатод та адямиез!» («Когда ты сможешь сдёрнуть пуп земли, тогда ты сможешь испортить этого человека»); «Куке музьем гогыез вырзытэмед луиз, соку мед усёз кылыд та мурт вылэ» («Когда сможешь сдёрнуть пуп земли, пусть сбудется твоё проклятие на этом человеке (букв.: пусть упадёт твоё слово на этого человека)» [Вхм 1: 186, № 24].

К телесным метафорам относятся, по-видимому, также образы пасти / рта, «глотки земли» (*му ньылон*) в заклинаниях-ругательствах («Му мед ньылоз вал! / О, муньылон! (Чтоб тебя земля проглотила!») [БМ 1: 191; ПослПог: 245]** и «земных кровеносных сосудов» (*музьем вирсэр*) в поверьях («Сйзбыл музьемлэн вирсэрез пытсаське, соин ву уг ни пыча» («Осенью закрываются кровеносные сосуды земли, потому вода не впитывается/ не просачивается») [ПМА–1980: Алнашский р-н]. Сосудами земли считали также подземные русла вод: «Музьем улын вулэн но вирсэрез, пе, уань» («Под землёй и водные сосуды, говорят, есть») [Миннихметова 2003: 181]; «Музьем пыртй ветлэ ву вирсэр. Музьем пыртй со вирсэр сяин куке ветлэмед луиз,

* См. раздел «Вода и “Вода-Творящая”».

** У северных удмуртов зафиксированы топонимические названия, образованные от понятия *му ньылэм гу* «яма / место, проглоченное землёй», обозначающие провалы в земле, места родников или даже русла рек [Шутова 2018: 82, 174]

соку сиса ветлы та висисез!» («Сквозь землю проходят водные сосуды. Внутри земли когда, словно эти сосуды, ходить сможешь, тогда уничтожишь этого человека!») [Вхм 1: 192, № 35f].

С верой в возможность «просачивания» по «сосудам земли» связаны, на наш взгляд, и устойчивые выражения-ругательства *«Му пыр виян! / Му пыр мед виялод!* («Чтоб тебе сквозь землю просочиться!») [ПослПог 1987: 245].

К мифологическим образам, распространённым и в других культурах, относятся представления удмуртов о том, что плоская земля находится на рогах огромного быка, который стоит на плавающей по вселенской воде огромной рыбе. Когда бык встряхивает рогами, происходят землетрясения [Емельянов 1921: 136]. Землетрясения могут объясняться также поступью быка, который ходит под землёй. Он не должен видеть солнца, иначе свет его убивает [Верещагин 1996: 128].

Полагали, что внутри холмов, возвышающихся на поверхности земли, живёт *Музьем-мумы (Земля-Мать)*, поэтому холмы раскапывать нельзя. В жертву ей приносили чёрного, как сама земля, быка. Верили, что осенью жертву приносить нельзя: в это время земля уже спит [Емельянов 1921: 135]. Во время обрядовых жертвоприношений земле части приносимой в жертву еды (хлеба, лепёшек, яиц и т.д.) складывали в небольшую ямку, вырытую деревянной лопаточкой: *«Музьем-мумылэн пияз понійськом»* («Матери-Земле под мышку/за пазуху кладём») [Вхм 1: 124]. Лопаточку делали специально для этой цели, так как железной не разрешалось, чтобы не сделать земле больно. В день рождения земли (*музьем вордійськон нунал/музьем-ниманник*), на второй день после Троицы, не разрешалось пахать, боронить, копать. Удмурты Красноуфимского района Свердловской области, например, раньше выходили в поле, на луга и выдергивали из земли межевые столбы, колышки стожар, облегчая якобы тем самым участь земли [ПИМА–1983]. Отражением подобных взглядов является следующее поверье: *«Музьем нуналэ луд вылэ эн поты: чача муртэз адъыса кулод»* («В день рождения земли на поле не выходи: увидишь духа оспы и умрешь») [Владыкина 1998: 270–271]. Удмурты Башкортостана (д. Калмияр) до сих пор придерживаются соответствующих правил: *Музьем вордійськон нуналэ уг žара кесяськыны, баžžым куараен серекžаны, музьеме тыл поттыны, гудійськыны, пуі шуккыны, мисьтаськем ву киськаны. Уг žара музьемез исаны: музьемлэн вожез*

потоз (В день рождения земли нельзя громко кричать, смеяться, копать, вбивать колья, разжигать костёр, выливать грязную воду. Нельзя землю «трогать»: земля может обидеться). В соседних с Калмием деревнях негласно придерживаются следующих правил: «не надевать пёстрые/цветастые платья» (*та нуналэ пужыё дйсь дйсяны уг жара*); «не ходить босиком» (*гольык пыд ветлыны уг жара*); «нельзя ходить с непокрытой головой» (*уг жара гольык жыр ветлыны*) [Бдртд: 40–41].

Почтение к земле выражалось ранее в ежедневном обычае взывать к Богу *Остэ!* «Господи, благослови!», «...ступая по утрам на землю в первый раз...» [Васильев 1906: 19].

Отношение к земле как к святыне прослеживается в клятвенных формулах: «*Та музьем!*» («Вот земля!»), «*Музьемез чупало!*» («Землю поцелую!») в зн.: «Вот те крест!»/«Богом клянусь!»).

В сельской местности до сих пор бытует неписаное правило о запрете ссориться из-за земли, границы участков [Приказчикова 2009: 188]. Земельные наделы в общинных хозяйствах разделялись широкими межами, которые хозяева даже не пытались распахать в целях расширения участка, поскольку межа у северных удмуртов, например, считалась «дорогой Кылдысына» – Бога-Творца. Он ходил по ней, наблюдая за ростом хлебов, заботливо охраняя урожай [Первухин IV: 4–6]. Существовало также поверье, что на меже в *инвожо-дыр* «время инвожо» – период летнего солнцестояния играют дети *межа-утысь* (хранителя межи), которые невидимы, потому, двигаясь при необходимости по меже, нужно издавать какие-либо звуки, дабы нечаянно не ушибить их: покашливать, напевать какую-либо мелодию [Верещагин 2004: 154–157; Владыкина 1998: 44–45]. Это поверье напрямую соотносится с образом ребёнка-найдёныша, выросшего богатырём (см. процитированную выше сказку о Михайло-богатыре (*Микалля-пон*), найденного в *люльке на меже*, да ещё и на гороховом поле. О значимости межи можно судить и по лексеме *йыраҗа/дьыраҗа* «головная полоса»=межа в периферийно-южных диалектах удмуртского языка [БМ 1: 88]).

Оригинальны манипуляции с землёй в случае решения земельных споров в удмуртских героических преданиях. Богатыри, желая овладеть угодьями или оставить за собой уже имеющиеся, вызывают на состязание претендентов на эти территории и ставят при этом условие пнуть земельную кочку на дальность, чаще всего за реку.

Победитель, независимо от того, победил он силой или хитростью, становился владельцем спорной территории [ВКлм 1971: 96, 127, 129 и др.; Владыкина 1998: 231; Приказчикова 2009а: 85–90, 342]. Мотив «пинания кочки» становится «общим местом» в преданиях об освоении земель в междуречье Вятки и Камы, оригинальным способом этнической идентификации героев-богатырей, но «кочка» при этом «...представляется не только бугорком земли, но, как её часть, включает в себе определенную символику «земли» как высшего нравственного авторитета и символа праведности, используемого в народных правовых обычаях...» [Приказчикова 2009б: 186]*.

Небеса

Этимологически понятие небо (*ин/инм*) связано с представлением о воздухе [КЭСК 1: 99; Владыкин 1994: 101–102; Атаманов 2004], оно же стало основой для восприятия неба как божества, отсюда *Инмар* – Бог, ведающий поднебесной сферой: «Инмаром мы обозначаем всё светлое, что мы видим» [Богаевский 1890: 145]. Процесс обратного наложения прослеживается в выражениях *инмаре тубыны* (забраться на инмар), то есть забраться на небо: «*Мумызлэсь-айизлэсь юатэк, инмаре тубоз – Ын* (Мать-отца не спросив, в небо/к инмару поднимается. – Дым)» [БМ 1: 38, № 77]; *инмар/Инмар зоре* (букв.: небо/Инмар дождит) = идёт дождь.

*Учыед чирдоз, чирдыса **инмаре** тубоз.
Солэн чырдымезлы чидатэк, бөрдод мөзмыкыд.
Кыдёке кошкем воргорон мөзмыкыз
бөрдоз атай юртэзлэсь.
Солэсь бөрдэмзэ ненокин но уз тоды,
Только тодоз одйг **Инмар**...*

* О символике земли в народных правовых обычаях русских см.: [Белова, Виноградова, Топорков 1999: 317].

Соловушка запоёт, с песней в небо взлетит.
Не выдержав его пения, заплачешь от тоски-грусти.
Далеко уехавший мужчина-хозяин от тоски-грусти
По отцовскому дому заплачет.
О его слезах-плаче никто не узнает,
Только будет знать один *Инмар*... [БМ 1: 285].

По аналогии с обожествлением неба-атмосферы (*Инмар*) у северных удмуртов произошло и обожествление погоды-природы *куазь* > *Куазь*: «Действительно ли признают существование такого божества в Глазовском уезде, мы не знаем, но только в Сарапульском уезде его нет; в Сарапульском уезде это слово означает собственно атмосферу, погоду» [Верещагин 1996: 94].

Близость значений «природа» и «погода» в удмуртском языке (*ин-куазь* = букв.: небо-погода) была подчёркнута исследователями пермских языков [Лыткин 1975: 93], позднее в круг соответствий были включены поволжские и прибалтийско-финские параллели [Айхенвальд, Петрухин, Хелимский 1982; Aikhenvald, Khelimski, Pertrukhin 1989: 158–159]. Известный финский исследователь мифологии финно-угорских народов А.-Л. Сийкала, следуя логике своих рассуждений, вводит последнюю работу в корпус цитируемых источников и задаёт небезынтересный для нас вопрос: «Имена верховных божеств (демиурга, владыки небес, бога погоды) – фин. Илмаринен (*Ilmarinen*), удм. Инмар (*Inmar*), коми *Ен* и хант. Нум-Елам (*Num-Jelam*) – восходят к финно-угорскому праязыку, к словам со значением “небо”, “воздух” или “погода”. Айхенвальд, Хелимский и Петрухин (1989: 158–159) считают важным то, что в финно-угорском слове **(j)ilma* и в волжско-финских терминах, обозначающих бога или верховного бога (фин. *jumala*, эст. *jumal*, саам. *ibmel*, морд. *jumi-si-paz*, мар. *jumo*), преобладает аллитерационное созвучие. Однако неясно, отражают ли эти термины арийский источник (устоявшийся эпитет Индры – *dyumān* “яркий, ясный”). Авторы предполагают, что и в протоуральской, и в протофинно-угорской мифологии бог неба и верховный бог были уравновешены противостоящими им злыми силами. Интересно то, что первая группа названий, рассмотренная выше, относится к древним исконным словам, в то время как последняя – заимствована из внешних групп и представляет явно конкурирующую религиозную

систему» [Siikala 2002: 24–25]. На основе наших материалов сегодня мы можем определённо сказать, что устоявшимися эпитетами верховного бога удмуртов Инмара также являются понятия «белый, светлый, светло-ясный, светлоликий»*. Последнее слово в поиске параллелей между *дуитан* и *дунне* могут сказать лишь лингвисты, но несомненная связь в становлении понятия о «главном» боге как Боге Света, Боге Светлом, Боге Лучезарном, где само понятие «бог» тождественно понятиям «свет» и «небо» [Лыткин 1975: 93; Айхенвальд и др. 1982: 189; Гамкрелидзе, Иванов 1998: 791].

Выражение *зоре* «идёт дождь», букв.: дождит аналогично выражению *куазь зоре* «погода дождит», воспринимается и как «Бог Куазь послал дождь». Согласно поверью, Куазь днём бодрствует, а ночью спит, поэтому нельзя упоминать о нём вечером: «*Куазез жытазе вераны уг яра: Куазь изе ни* (О Куазе вечером нельзя говорить: он уже спит)». Бог Куазь ведает пчелиными роями, ему поклоняются при выносе ульев, в его номинации присутствует эпитет *муш ыстйсь-косйсь* «пчёл посылающий-направляющий/заставляющий»**.

Распространённое ныне понятие *инбам* (букв.: небесная поверхность/небесная гладь/небосклон) вытеснило из активного бытования термин *ингур* (небесный свод, небосвод). Звукопись последнего была, по-видимому, основой мифологического восприятия неба как свода – «небесной печи» (*ин гур*) [Владыкин 1994: 72]. Более всего этот образ сохранили загадки: «*Ин гур улын чуж чипы. – Шунды* (Под небесной печкой жёлтый цыплёнок. – Солнце)»; «*Чильтыртйськоз, воштйськоз – ин гур улэ сузътйзькоз. – Вуюись* (Принарядится, приоденется – под небесной печкой пристроится. – Радуга)» [Заг: 212].

Исчезновение атрибутивного признака «небесный» («*Гур улын чуж чипы ветлэ. – Шунды* (Под печкой цыплёнок похаживает. – Солнце)», «*Гур тырос перепеч, шораз одйг нянь колды/шаньга. – Толзэ но кизилиос* (Полна печь перепечей, посредине один каравай/одна шанежка. – Луна и звёзды)» [Заг: 214–216] может быть связано не только с утратой прежних представлений, но с параллельным наложением других образов, в частности, представлений о космосе как доме, небе как крыше/потолке: «*Корка сигын вир/вй тусь. – Шунды* (На черда-

* См. разделы «Мир-свет. Земля» и «Мир в облике богов и божеств».

** См. раздел «Миры связующая безгрешная душа».

ке корыто с кровью/с маслом. – Солнце)» [БМ 1: 42, № 92, Заг: 214]; «*Корка йылын палнянь*. – Толэзь (На доме/над домом каравай/полка-равая. – Луна» [БМ 1: 42, № 93].

Согласно мифологическим преданиям, небеса *ин* некогда располагались настолько низко, что небожители спускались на землю, а люди могли подниматься к ним. Но женщина совершила святотатство, осквернила небеса тем, что, по одной из версий, забросила туда сушить грязные пелёнки, по другой – подтёрла ребёнка лепёшками. Небеса рассердились, потемнели от гнева и поднялись на недостижимую высоту. Мотив удаления небес от земли по причине осквернения включён как основной во многие варианты мифологического предания:

«...облака прежде были ниже, чуть повыше крыши дома... женщина однажды положила замаранные пелёнки сушить между облаками, вследствие чего бог, говоря, что его сделали сушилом замаранных пелёнок, поднялся выше» [Васильев 1906: 10];

«В давние-давние времена небеса, словно полати в избе, совсем низко были. Высокие люди могли до небес даже рукой дотронуться.

Однажды женщина взяла и забросила на небеса пеленки просушить. Не понравилось это Инмару. «Слишком уж человек зазнался, не знает, что творит, даже место, где я живу, загрязняет», – с этими словами, рассердившись, Инмар поднял небеса на недостижимую высоту. А тогда и хлеб очень хорошо родился: без всяких трудов и из соломины, и из колоса хлеб можно было добыть. И оттого не стало к хлебу никакого почтения. Подняв небеса, Инмар отнял и хлеб у человека:

– О Инмар, Инмар! – взмолился, увидев это, человек, – хоть на кончике соломины хлеб оставь, не выжить мне без него!

– Пусть будет по-твоему, – сказал Инмар, сжалившись.

С тех пор человек вынужден лишь одним колосом на кончике соломины довольствоваться» [БМ 1: 53–54].

В одном из преданий мотив удаления небес объединён с мотивом заступничества за людей собаки. Поднявшись высоко, небеса отняли у человека хлеб, поскольку, как оказалось, помимо небес, женщина осквернила ещё и хлеб: она подтёрла своего ребёнка блинами и затем спрятала их – положила за облака. А в то время, как утверждает предание, хлебный колос был очень длинным, рос от самой земли, почти без соломины, да ещё и ветвился. Бог рассердился за святотатство, поднял небеса, да и хлебные колосья отобрал. Собака, уви-

дев это, взмолилась, выпрашивая себе на пропитание. Бог сжалился над собакой, вспомнив, что она помогала ему при сотворении человека, и повелел расти колосу только на вершине соломины длиною с собачий нос/собачью мордочку. С тех пор, говорят, человек ест пай собаки и вынужден кормить её в течение своей жизни [ВКлмкв 1: 146; ВКлмкв 3: № 87].

Приведённые выше мотивы преданий – варианты сюжетов «народной Библии», проникшие в удмуртскую среду через русское посредничество (см.: [Белова 2004: 441–498], причём удмуртские версии скотаминированы: сюжеты удаления небес связаны с сюжетами о хлебном колосе. В восточнославянских текстах мотивировка поступка женщины созвучна библейской трактовке женского греха или отношением к «чужим» (цыганка, еврейка и др.)). В удмуртских текстах поступок женщины спровоцирован обстоятельствами. Дело, оказывается, не в её глупости или первородной греховности, а в безвыходной ситуации, в которую она была поставлена. На молении, куда собирались стар и млад, она была вынуждена подтереть ребёнка (молочноспелыми стеблями и колосьями или жертвенными лепёшками) и, дабы не осквернять землю (табу на осквернение локусов молений известны и соблюдаются в удмуртской среде до сих пор), положила лепёшку в расщелину дерева [Верещагин 1995: 92]. Дерево же само, да ещё и в сакрализованном пространстве и времени, – объединяющая вертикаль трёх сфер.

Известен обряд слободских (Кировская область) удмуртов *Имма-ла ветлон*, когда раз в год в период летнего солнцестояния паломники шли к месту моления, маркированному священными берёзой и родником [Владыкин 1994: 273; Шутова 2001: 31–34]. Обряд мог восприниматься как «хождение/путешествие на Небесную землю» < от *ин* «небо» + *ма/му* + показатель местного падежа *-ла* [Владыкин 1996: 20] или «хождение к богу/Имма» [Шутова 2001: 234]. Ежегодный ритуал воспринимался, по-видимому, как невербализованный космогонический миф о возрождении пространства и времени для конкретной этнической группы.

Идея возможной связи небесного и земного мира воплощена в образах небесной двери (*ин ѓс*), небесной цепи (*ин жильы*), небесной лестницы (*ин пагъа/ин тубат*).

«Небесная дверь» *ин ѓс* открывается, согласно верованиям, раз в год. Очевидец этого явления должен успеть попросить ниспослания

небесной благодати. Удмуртский вариант просьбы связан с представлениями о многочисленных небесных пчелиных роях (*ин муш*), поэтому при соответствующих обстоятельствах рекомендуется попросить благословения на разведение земных пчёл (*муш шуд* – букв.: пчелиного счастья). В одном из этиологических преданий говорится об обретении мужчинами бороды, которая появилась после того, как один мужчина вместо *муш шуд* второпях произнёс *туш шуд* («счастье на бороду») [*муш* – *туш*: игра слов]. С тех пор, как утверждает предание, мужчины стали носить бороды [ВКлмкв 1: 139]. Согласно другой версии предания, обретение мужчиной бороды произошло при сходной ситуации, но просьба была несколько иной: «Кого осветит среди ночи внезапный свет, как от молнии, тот должен просить у Бога желаемого счастья. Один человек, говорят, сказал при этом «душ шуд» (счастье в семье, то есть просил размножения своей семьи), а Господь понял иначе, именно: будто Ему послышалось слово «туш шуд» (счастье в бороде), и Бог отрастил ему бороду до колен» [Верещагин 1995: 80–81]. Распространение христианских воззрений изменяет мотивировку появления подобных явлений: «Некоторые говорят, что это небо отверзается, показывает Бог грешным рай, чтобы они благочестивой жизнью готовили для души своей место в раю» [Верещагин 1995: 81].

Подобие «небесной двери» / «небесных ворот» устраивали во время молений: жертвенное кострище обрамлялось тремя тонкими берёзовыми стволами, верхние ветви поперечного ствола оставляли не срубленными [ПМА–1982: Агрызский р-н, Республика Татарстан]. Иногда это могла быть перекладина из трёх ивовых палок с восточной стороны от огороженного для совершения ритуала пространства, на ней развешивали полотенца для жрецов [Черных 2004: 111]. Таким образом, по-видимому, маркировали сакральное пространство на момент совершения обряда, дублируя дым кострища, дерево с частями жертвенных блюд на ветвях (*вылэ мычон*). Дерево, таким образом, воспринималось в ритуале как нерукотворная «небесная лестница» *ин падза/пагза*. Другой её версией мог быть визуальный фантом в виде солнечной лестницы, спущенной с «раскрывшихся» небес: «*Толалтэ юн вазь вал на ай, пеймыт. Лудэтий фермеэ васькыкум, ин усьтйськиз но – шунды пиштэм кадь тубат васькиз. Сэре оломар луиз, вылды. Сыче мае ке нокинлы но вераны уг яра, пе, но, мон ведь зыгъёсылы пайемме мади. Мон ведь, нылы, такъезн ворджемын...*» (Зимой очень

рано было ещё, темно. По полю к ферме когда шла, небо раскрылось – и как-будто солнечная лестница спустилась. Случилось ли что после этого, уж и не помню. Такие случаи никому рассказывать нельзя, говорят, а я ведь своим удивлением с другими поделилась. Я ведь, доченька, в *такье* «шапочке» родилась...»*.

В разговорной речи образ *ин падža/пагža* воплощал нечто эфемерное, недостижимое. О достатке человека говорили: «*Солэн котьмаиз-котьмаиз вань, одйг ин пагžaез гинэ өвёл* (У него всё-всё есть, одной только лестницы в небо нет)». В загадке образ небесной лестницы переосмыслен с точки зрения законов жанра: «*Кытчы тубатэз пуктыны уг луы? – Иньме* (Куда лестницу нельзя поставить/пристроить? – В небо)». Реплика образа в виде золотой лестницы зафиксирована в заговорах: «...*куке иньме зарни паджеэн тубад ке, соку си-ю [та адыамиез]* (Когда на небо по золотой лестнице поднимаешься-спустишься, тогда уничтожь [этого человека])» [БМ 2: 152]; «*Зарниез паджа лэсьтыса, иньмаре тубыны ог минутэн вормоз ке, сокы потос мед потоз! / Азвесез паджа лэсьтыса, иньмаре тубыны ог минутэн вормоз ке, сокы потос мед потоз! / Ыргонэз паджа лэсьтыса, иньмаре тубыны ог минутэн вормоз ке, сокы потос мед потоз! /* (Из золота когда лестницу сделает и на небо за минуту взберётся, тогда нарыв пусть появится! / Из серебра когда лестницу сделает и на небо за минуту взберётся, тогда нарыв пусть появится! / Из меди когда лестницу сделает и на небо за минуту взберётся, тогда нарыв пусть появится!/)» [Вхм 1: 177, № 11b].

Смутный эрозированный образ «небесного столба» (*ин юбо*) восходит к ряду мировых мифологических конструктов типа земной оси. Он объединяет земную поверхность с небесной сферой, олицетворяя незыблемость мироздания. В образе «красного столба для всего мира» в загадках представлено солнце («*Быдэс дуннелы горд юбо*») [Заг: 214]. В заговорах можно найти образ множества столбов, по-видимому, вселенских опор, точное число которых сокрыто от простых людей, но известно посвящённым, которые «встраивали» образ в заговорные формулы в целях задать невозможную задачу болезни или «врагу-ворогу» (*тушмон-аман*) – колдуну: «В небе есть небесные столбы. Когда

* Благодарю преподавателя УдГУ Глухову Г.А. за информацию, полученную от матери Худяковой Алевтины Викторовны, 1939 г.р., уроженки д. Кельевы Кезского района УАССР.

сможешь их сосчитать, тогда уничтожь (букв.: ешь-пей)...» («*Иньмын вань инь юбо. Со инь юболэсь куке лыдзэ-чотсэ тойд, соку сиса-юса ветлы...*») [Вхм 1: 191, № 35е]. Сложно сказать, являются ли «небесными столбами», по аналогии с солнцем, луна и множество звёзд. Но если судить по восприятию небесных светил как вечных объектов (см. ниже о формуле «вечности»), то такая аналогия вполне допустима*.

В земной проекции *ин(ь) юбо* локализуется перед родовым святилищем (*куала*) или внутри него (*мудор*), в отдельных случаях его заменяет дерево в сакральном пространстве (*пинал мудор* «молодёжный мудор») или моленный столб (*покчи мудор* «малый мудор») [Шутова 2004: 159; Владыкина, Глухова 2011: 112, 244–245].

Ин(ь) жильы («небесная цепь») – аналог предыдущих образов. Во времена оно Бог-Творец (*Кылдысин*) ушёл от людей. Но чтобы люди не тосковали об его уходе, спустил на землю [на цепи? – МХдкв 1: 107–108] струнный музыкальный инструмент (*крэзь*). На железной цепи с чашей, как у весов, была поднята на небо несчастная девушка, отправленная за водой на ключ во время полнолуния: «она села на эту чашу и поднялась на луну. Вот и живёт-блаженствует она там, смотря на земной мир» [Верещагин 1995: 85–86]. В одном из вариантов данного сюжета речь идёт о цепи, которая была «с неба со звоном, с бряцанием спущена». Верхний конец её «придерживался невидимой силой». «После этого услышан был голос с неба: «Держись за эту цепь!» Она ухватилась за цепь и таким образом вознесена была на небо вместе с коромыслом и двумя вёдрами...» [Васильев 1906: 8]. В сказках по цепи поднимается к небесным зятям – солнцу и месяцу старик-тесть [Верещагин 1995: 135–193].

Земной проекцией образа была наделённая сакральным статусом надочажная цепь родового святилища (*Будзьм/Бадзьм куала*) [Богаевский 1890: 100, 107]. Не разрешали снимать её без нужды, запрещали прикасаться к ней «неумытыми руками». Но предписано было снимать её и выносить во двор, дабы предотвратить град. Считалось, что она предохраняет от «вражеского глаза», потому перед дальней поездкой прикаса-

* Такую аналогию, по-видимому, имел в виду М.Г. Худяков, анализируя «космические представления» удмуртов по одному заговорному тексту и сделав вывод о том, что «количество небесных столбов велико, (как) велико количество звёзд» [МХдкв: Л. 8].

лись к цепи и произносили заклинание-молитву с просьбой «не предстать перед глазами вражеского человека», а «угодить прямо к хорошему», который «живёт с хорошими мыслями» [Богаевский 1890: 100–101].

Вышеприведенные образы на определенном этапе были способны выполнять функцию космологических схем, существующих в виде констатации фактов или заменённых впоследствии развернутыми сюжетами мифологических преданий и легенд о сотворении земли, человека, установлении обычаев. В этиологических преданиях мотивы первотворения, появление каких-либо реалий действительности уже переработаны в русле поздней традиции с преобладанием морально-этических установок, что создает своеобразный синтез архаических по установке, но поздних по форме повествований.

В удмуртских верованиях нет явных свидетельств о многослойности небес, но отголоски подобных представлений обнаруживаются в сказках. В одном из сюжетов герой идёт к Солнцу по приказу городского головы/царя, чтобы взойти на небо и повторить путь солнца [БМ 1: 69–72]. Герой добирается до места предназначения благодаря клубку, который ему даёт жена – одна из сестёр Солнца. Ещё она даёт ему два платка: один герой кладёт в левый карман, второй – в правый. Следуя за клубком, приходит к добротной избе (*туж жеч юртъер*). Хозяйка дома, узнав вынутый им из правого кармана платок («Э, та кышет мынам сурзылэн ук, кытысь шӧттӥд? О, это платок моей младшей сестры, где ты его нашёл?»), радушно принимает его и, угостив и предоставив ночлег, отправляет дальше. Клубок приводит героя к другой такой же избе. Здесь его опознаёт по платку из левого кармана другая сестра жены. И, наконец, в третьем доме его радушно, опознав по двум платкам, встречает Мать-Солнце (*Шунды-Мумы*). Напоив-накормив, предварительно прячет его от своего сына, «чтобы оно не сожгло его невзначай».

Следуя логике сказки, у Солнца три сестры. Одна из них – самая младшая, выходит замуж за человека, то есть «небесная дева» становится хозяйкой на земле. Две другие – живут в отдельных домах «по дороге» к солнцу, но дорога эта явно в «ином мире» – «небесном», хотя и начинается на земле, то есть из горизонтальной плоскости переходит в вертикальную. Вполне вероятно, что три дома по дороге на небо являются реликтовыми образами трёх куполов-чаш=небес. На самом верхнем слое-куполе – Дом самого Солнца и его Матери.

Три женщины-хозяйки опознают героя по атрибутивному символу – платкам младшей дочери и сестры. Сказка не уточняет, что это за платки, но судя по их роли в опознавании героя, это, возможно, её девичьи платки или головные платки-покрывала в качестве символа замужней женщины. Не менее важен и другой атрибут, помогающий герою – клубок, который получен из рук жены и который ведёт героя по нужной дороге и сам «закатывается» по очереди во все три избы.

Идея многослойности небес подтверждается ещё одним вариантом сюжета путешествия героя в верхний мир. Труднейшая задача дана ему для того, чтобы узнать, почему Солнца «однажды ... не было видно 3 года, 3 месяца, 3 дня и 3 часа» [Васильев 1906: 8–10]. По дороге к Солнцу герой обнаруживает медный дом, в котором сидит девушка и прядёт на медной прялке медным веретеном. Она прячет героя и задаёт интересующий его вопрос Солнцу, обращаясь к нему как к брату, когда он приходит в её дом.

Не получив ответа, герой идёт дальше, пытаясь найти ответ в серебряном доме, где девушка прядёт на серебряной прялке серебряным веретеном. И только в третьем, золотом доме, девушка, прядущая на золотой прялке золотым веретеном, смогла уговорить Солнце ответить на вопрос.

Обращают на себя внимание любопытные детали сюжета. «Родство» персонажей констатируется в диалогах: герой спрашивает у девушек, где их старый/старший брат*. Возрастной – и не только – статус сестёр Солнца подчёркивается качеством материала, из которого сделаны веретёна и прялки и построены их избы (медные, серебряные, золотые)**. Соответственна и семантика их умений: только третья – «золотая» –

* В первом доме герой называет солнце «старым отцом» девушки, но это, скорее всего, оговорка рассказчика или ошибка собирателя. – *Т.В.*

** Упоминание металлов и связанные с ними цветовые обозначения обычны в характеристике представителей потустороннего мира у алтайцев и якутов [Традиционное мировоззрение 1988: 96]; в русских сказках герой преодолевает медное и серебряное царства, чтобы попасть в «тридцатое» – золотое царство, которые «находятся не друг под другом, а одно впереди другого, обычно они все три находятся под землёй» [Пропп 1998: 365]. О золотых предметных реалиях, которые ищет герой русских волшебных сказок в «ином» царстве», см. также: [Добровольская 1998: 132].

сестра равна своему старшему брату и заменяет, по-видимому, образ Матери солнца. Не случаен, на наш взгляд, и факт поочерёдного посещения Солнцем домов своих сестёр, который не может быть объяснён только необходимостью сказочного троекратного повтора. Эта деталь также сохранила реликтовые представления о многослойности небес, по которым «путешествовало» солнце согласно мифологическим представлениям. И эти детали как нельзя ярче представляют нам сложнейшие перипетии этногенетических и миграционных процессов в Урало-Поволжье, сохранивших в удмуртских «домах у дорог» отголоски урало-алтайских представлений о мироустройстве в целом и многослойности неба в частности: «Мифологическая стратиграфия пространства довольно проста и естественна: небо расслаивается, делается умпостигаемым. То, что нельзя охватить целиком, предстаёт в частных проявлениях. Деление неба на слои – это способ описания небесного мира, так же как и выделение «слоёв земли» – членение пространства нижнего мира...» [Традиционное мировоззрение 1988: 93; см. также: Дьяконова 1976: 273, 285].

Представления удмуртов о «расслоении» небес сопряжены с представлениями о «расслоении» земли, которые затронуты нами в первом разделе, где анализировался текст сказки о путешествии героя по подземному царству. Вспомним, что герой обнаруживает один за другим три дома по дороге, которой он идёт, и в каждом из них живёт девушка. «Небесные» и «подземные» девы в сказках – хозяйки каждая своей сферы. Связанный с ними мотив «сворачивания-разворачивания» пространства-дома в яйцо – отдельный сюжет для анализа. В данном случае нас интересуют особо подчёркнутые детали их способности к прядению и шитью. Вышедшая замуж за человека «потусторонняя» (?) дева вообще может всё, она волшебница. Но и её главные атрибуты – платки и клубок – узнаваемы в своей семантической наполненности, и с ними связана судьба её мужа – земного человека. Удмуртская сказочная традиция, судя по вышеприведённым образам, сохранила в лице дев лишь отголоски идеи связи многоуровневого «верхнего» и «нижнего» мира с представителями среднего мира – людьми. Главной в устройении жизни человека была другая Женщина – богиня Времени-Судьбы Калтак*.

* См. раздел «Мир в облике богов и божеств».

Солнце – Луна – Звёзды

Солнце – главное «действующее лицо» белого света: *Дунне былэ потэм шундыёсыд / Чиль-чиль адкоз бон милям но син шоры...* [БМ 1: 317] (На белый свет взошедшее солнце [букв.: солнца] / блескеть-переливаться будет перед нашими глазами); источник света и тепла: *«Шундыед жужалоз шунытлы... (Солнышко взойдёт для тепла...)»*. Мир под солнцем – *«шунды утем»* – солнечный край, параллель «родной земли».

Как говорится в одном из удмуртских мифологических преданий, во времена, «когда небеса ещё низко были, три солнца, оказывается, светило. А как люди появились, жарко стало [им], и, из лука выстрелив, их погасили. После этого небеса высоко поднялись (*«Иньмар улын былэм. Кунь шунды, пе, пиштэ былэм. Адями потэм бере, укыр пöсись, кыксэ, пукычён ыбыса, кысйллям. Сэре иньмар йылэ кошкем»*) [МАТм: 94–95].

Реликтовые черты отождествления солнца с Всевышним – «главным **добрым** богом» [Бехтерев 1880: 150] – прослеживаются в верованиях о нахождении жилища Иньмара непосредственно на солнце [Там же], а также в порядке молений: «...обращение во время молитвы по сторонам света вслед за солнцем, движущимся по небу, и как бы ограничение моления только светлой половиной неба – свидетельствуют, по-видимому, что под Иньмаром скрывается дневное светило» [Потанин 1880–1882: 203].

Происходящие на солнце процессы воспринимались как главный прецедент в утверждении силы этнической веры удмуртов:

«Удмуртская вера превыше всех других, правда же – сильнее других. Послушай-ка меня, и сам увидишь...»

*Однажды по всему свету затмение началось (букв.: **весь мир ночь покрыла**). Это затмение длилось целых три дня. Великий царь, испугавшись, сказал русским: «Молитесь своему богу по-своему!» Русские стали молиться, но затмение никак не проходило. Тогда великий царь заставил татар: «Молитесь теперь вы по-своему!» Татары стали молиться, но все безрезультатно. После татар великий царь очень многие народы заставил молиться, но ничьи молитвы не могли достичь желаемого.*

Напоследок великий царь заставил молиться удмуртов. Удмурты стали молиться, и затмение сразу кончилось. «Удмуртская вера наиглавнее всех», – сказал царь всем народам...

Всё это правда, в Божьей книге так сказано» [БМ 1: 66–67].

О солнце загадывают: *«Кытчы ке но мынй – одйг анай* (Куда ни пойду, везде я – мать)» [Заг: 215]. Образ Матери-Солнца *Шунды-Мумы* – один из главных среди природных праматерей: Матери-Луны *Толзъ-Мумы*, Матери-Воды *Бу-Мумы*, Матери-Грома *Гудыри-Мумы* и др. Характеристика номинаций данных мифологических персонажей в литературе часто противоречива, поскольку «грамматика» терминов дает возможность двоякого прочтения. В случае восприятия номинации-понятия в виде объекта небесные светила и природные явления сами становятся матерями всего сущего: Мать/Праматерь-Солнце, Мать/Праматерь-Луна, Мать/Праматерь-Гром и т.д. Следуя же логике мифолого-антропоцентрических отношений в рамках космического пространства-дома, Великие Праматери – родительницы, и в таком случае они Мать солнца, Мать луны, Мать воды и т.д.

В сказке «Шунды эмеспи» («Зять Солнца») герой-нищий женится на златоволосой деве (*«зарни йырсиё ныл»*) – одной из сестёр солнца. Убедившись в способностях жены, хвастается перед дворовыми слугами, к которым принадлежит и сам, что может показать восход самого солнца. По приказу городского головы (*город-кузо*) вынужден пойти на «край света» (*дунне пум* – букв.: конец света), чтобы договориться со своим шурином. До намеченной цели ему помогают дойти сёстры жены (*бултыр*). В конце пути герой обнаруживает дом, какого нет даже у самого царя (*«сыче жеч юртъерез будзын эксэйлэн но, пе, ёвёл»*). Там он обнаруживает *Шунды-мумы* (Мать солнца), которая живёт со своим сыном. Она удивляется, как в эти «другие края» (*«мызон шаере»*) попал к ним человек. Убедившись, что путник – их зять, помогает ему договориться со своим сыном показать свой восход и пройти путь по всему миру (*дунне котыр* = вокруг мира-света) вместо себя. Человек убеждается в том, что Солнце обходит «весь мир = весь белый свет» и в самый полдень видит самые тяжкие человеческие грехи [БМ 1: 69–72].

Образ солнца-женщины косвенно прослеживается в загадке о луче солнца, проникающего в окно: *«Суйыз зарни, поскесэз пу* (Рука золотая, браслет деревянный)» [Заг: 216].

В детских заличках сохранилось обращение к *Шунды-Мумы* или к самому солнцу с просьбой выйти в пасмурный, дождливый день, чтобы согреть всё живое:

*Шунды-анай, пот, пот,
Пилем-дядай, кош, кош!* [ДетФр: 30].

Солнышко-матушка, выйди, выйди,
Облако-батюшка, уйди, уйди!

*Шунды, пот, шунды, пот:
Кузьылиед-нумыред кынмыса кулйсько уни!* [ДетФр: 32].

Солнышко, выйди, солнышко, выйди:
Твои муравьишки-червячки от холода
уже умирают!

*Шунды, шунды, пот, пот!
Капка съёрын пиналъёсыд
Бордыса пуко уни!* [ДетФр: 33].

Солнышко, солнышко, выйди, выйди!
За воротами детишки твои
Уж совсем расплакались!

В виде реликтовых черт в закличках сохранились представления о весеннем пробуждении солнца и необходимости его «кормления». Просьба к солнцу выйти, и в благодарность за это получить лакомство и новый наряд – горбушку хлеба с маслом, кашу с маслицем, цветастое платье – соотносится с пасхальными обрядовыми обычаями, когда ещё в пору моего детства девочкам на Пасху шили новые платья из ткани «в цветочек» (*сяськаё дэрем*):

*Шунды, пот, шунды, пот:
Вёёк няньме веръято,
Сяська дэрем кузьмало!*

Солнышко, выйди, солнышко, выйди:
Я тебе хлеба с маслицем отвезу дам,
Цветастое платье подарю! [ДетФр: 32].

*Шунды-мама, пот, пот!
Пилем-атай, пыр, пыр!
Одйг таринка жжук сёто,
Солэн шораз вёй поно!*

Солнце-матушка, выйди, выйди!
Облако-отец, зайди, зайди!
Одну тарелку каши дам,
Посерёдке масла положу! [ДетФр: 34].

Верили, что солнце на Пасху «играет» (*шудэ*), ходили специально наблюдать, чтобы удостовериться в этом [Попова, Черных 2003: 281; Миннихметова 2003: 128–129]. Ситуация соотносилась с гаданием на удачный или «тяжелый» год*.

Оригинальной представляется идея о главенстве солнца в метафоре загадки «*Быдэс дуннелы горд юбо* (Для всего мира красный столб)» [Заг: 214]. Основой образа могла стать ассоциативная параллель конюзяи как центра вселенной, более характерная для картины мира кочевых народов [Традиционное мировоззрение: 33]. Но данный образ мог быть актуализирован и представлениями о вселенских опорах-столбах, число которых никому, кроме посвященных, не известно. Один из таких столбов-опор, таким образом, – солнце, удерживающее мир-свет «на привязи» и возвращающее всех и вся на круги своя, причём значимость его усилена ещё и эпитетом красный (*горд*).

Солнце – тепло, красота мира, потому и в оценке любимых, родных людей сравнение их с солнцем, сопоставление с ним становится одним из постоянных поэтических образов: «*Тон ачкиськод синь азям / Ыкна но жжужам шунды кадь ик* [Вхм 1: № 193] (Ты кажешься мне / Утром взошедшим солнцем (букв.: Ты кажешься перед моими глазами / утром взошедшее солнце словно)»; «*Шунды жжужам кожась-*

* Полагаем, что подоплёкой этих верований были не только мифологические воззрения, но вполне естественные природные обоснования. В переходные моменты астрономического года люди могли наблюдать атмосферные явления с движением воздушных слоёв в предрассветные часы, что давало картину «игры» солнца. Подобную ситуацию мы наблюдали с детьми в экологическом лагере на Петров день (12 июля), который в народном календаре был так же рубежным, «поворотным» перед осенне-зимним угасанием солнца.

ко вал, / Туганэ лыктэм вылэм./ (Солнце взошло, мне показалось, / [А это] родные мои приехали, оказалось./») [Бк, Влад. 1: 177, № 165].

Дневное небесное светило становится одним из образов психологического параллелизма в гостевой ритуальной песне, «рассеивая», подобно песне, повседневные заботы, темноту сердец и сумрак мыслей:

*Шундыос но жужаллям ук бергаса-бергаса,
Сьод бабылес пилемъёсыз, но бон, ой, сэрттыса.
Ой, миос но кырзаськомы вераса-вераса,
Сюлмисьтымы эсэпъёсты, но бон, ой, сэрттыса.*

Солнце да (букв.: солнца) встало (букв.: встали) ведь,
кружа-кружа,
Тёмные (букв.: чёрные) кудрявые тучи, да ведь, ой, рассеивая.
Ой, мы да поём, сказывая-сказывая,
Сердечные свои думы, да ведь, ой, рассеивая
[Бк, Влад. 1: 158, № 146].

Не удивительно, что самое главное сравнение для удмуртского мировосприятия – сравнение солнца с матерью: «*Шунды шорын шуныт, анай/нэнэ бордын лякыт* (На солнышке тепло, с матушкой душевно/легко)» [ПослПог: 118].

О родственных отношениях Солнца и **Луны**, как в сказаниях других народов, прямых указаний нет. Но об этом можно догадаться по косвенным свидетельствам. Например, в одном из преданий говорится о том, что они «отделившиеся»/«выделившиеся» из одной семьи/из родного дома (*яна потэмъёс*): «*Таос, пе, яна потэм маръёс ке. Дунне кылдыку, соос огазын, пе, уло вал ай. Берат толэзьлы вуёмыны кутскем шунды: весь, пе, югытэныз ушъяське но, а толэзь, пе, сыче югыт өвёл. Вот шунды дорысь кошкем со но, соин ик, лэся, уй но нунал луллям. Уй ке вуэ, толэзь потэ, ыназе ке – шунды. Шундытэм ке нунал, значит, шунды опъять толэзь доры керетыны мынэм; а толэзь ке өвёл, таиз шунды доры куное, шуо* (Они, говорят, [из родного дома] отделенные. Мир когда создавался, они вместе, дескать, жили ещё. Потом месяцу/луне надоедать стало солнце: всё, дескать, ярким светом своим похвывается, а луна, дескать, не такая светлая. Вот от

солнца она ушла, потому, видно, ночь и день появились. Ночь когда наступает, луна появляется, когда день – солнце. Если день пасмурный, значит, солнце опять к луне ссориться пошло; а если луны нет, тогда она – к солнышку в гости, дескать» [ВКлмкв 3: № 44].

Загадки в определении их «родственных связей» или родовой принадлежности, казалось бы, более конкретны, но при этом довольно разноречивы:

«*Кык братъёс огзэс огзы сутыны туртто, но уг быгато* (Два брата друг друга догнать пытаются, да не могут)»;

«*Сузрез братэз доры куное мынэ, нош братэз ватйське* (Младшая сестра к брату в гости идёт, а брат прячется)»;

«*Кык кышноос огзы чукна султо, огзы жьытазе султо* (Из двух женщин одна утром встаёт, другая вечером встаёт)» [Заг: 216–217].

Выше уже говорилось о том, что утрата атрибутивного эпитета *ин* «небесный» в восприятии небосвода как «небесной печи» привела от макрокосмических пропорций к микрокосмическим, оттого небесные объекты обрели вполне близкий, «домашний» вид: солнце, луна и звёзды оказались «посажены» в домашнюю печь и превратились в «каравай» (о полной или ущербной луне гадали: «*Корка йылын палнянь* (Над избой полкаравая/один каравай/одна половинка без другой*)»), «шанежки», круглые сдобные коврижки (*бискылы/кӧмеч/юача*), мелкие сдобные шарики-шекера, перепечи. Даже в периоды восхода и захода солнце и луна гадаются как большая круглая лепёшка *табань* и согнутая в виде пирожка пресная лепёшка с начинкой *кыстыбей*. Такое изобилие образов-печений в изображении небесных светил, конечно же, не случайно. Тожество космоса и дома – основная «мироустроительная» идея практически всех времён и народов: «Дом как мир, мир как дом – это метафорическое тождество во многом определяет систему традиционного мировосприятия» [Традиционное мировоззрение... 1988: 61]**.

* О терминах с лексемой *пал*- см. стр. 148.

** Поэтические образы солнца, луны и звёзд в виде разного рода печений в загадках зафиксированы и в русском фольклоре. Но если проанализировать территорию распространения этих текстов, то обнаружится, что они записаны в основном в ареале контактирования с финно-угорскими народами, в частности, на территории Пермской или Вятской губернии [Митрофанова 1968: 18–21, 165–166], в основном же звёзды и месяц в русской традиции

Потому и метафоры загадок о солнце и луне/месяце оказываются наиболее приближены к бытовым деталям крестьянского хозяйства. Солнце и луна загадываются как противопоставленные друг другу копытца с кровью и со льдом или насыщенно-жёлтым топлёным маслом и отличающимся от него более светлым оттенком только что взбитым маслом [Заг: 214–220].

И луна, и солнце – мифологизированные космические объекты, требующие к себе особого почтения: «*Шунды/толэзь шоры чиньбы-еныд эн возъматы: чиньбыед чагаськоз* (На солнце/луну пальцем не показывай: заусенцы появятся)». При случайном указании пальцем на луну, что воспринималось как святотатство, следовало тут же обругать себя: «*Измертан!/Излы мертан!*» («Камнем бы [тебя] убить!», букв.: достойный постигнуть позорной участи убийства камнем / камнями. Ругательство выполняло функцию заклинания-оберега. Детям запрет мотивировали неприятными последствиями, в частности, болезнью пальца. Табуировалось отправление естественных нужд при солнце или луне, особенно в полнолуние, поскольку оголение перед небесными светилами также считалось святотатством. Мотивировка запретов содержала предупреждение о будущих физиологических «неудобствах»: «*Шунды/толэзь шоры эн кызя: пырчыяд пёськы потоз* (На солнце/луну не мочись: на заднице чирьи появятся)».

Самой убедительной клятвой, которую давал удмурт в убеждении кого-либо в своей правоте, была та, где, помимо Верховного Бога, упоминались небесные светила и родная земля: «*Инмар понна, шунды понна, толэзь понна, тылэ понна, лёгоно музьеме понна, азь уло-нэ понна – та ужезз ой кар!* (Богом клянусь, солнцем клянусь, луной клянусь, огнём клянусь, землёй, по которой ступаю, будущей моей жизнью клянусь – этого я не делаю!) [БМ 1: 192]; «*Инмар понна!.. Нянь понна!.. Шунды понна!.. Толэзь понна!.. Кизили понна!* (Клянусь Господом... хлебом... солнцем... месяцем... звёздами)» [Верещагин 1995: 92]; «*Шунды адзе: ой йотылы!* (Солнце видит: я не брал / не до-трагивался!)), «*Та шунды: ой басьты! Уд ке оскиськы – пурт йылысь*

уподобляются рассыпанному по полю/дороге/пологу/рогожке зёрнам (гороху/просу), овцам на пастбище под присмотром «рогатого» пастуха, что представляется более характерным для восточнославянской традиции.

нянь сиё! (Вот солнце: не брал! Если не веришь – хлеб с кончика ножа съем!))» [Виноградов 2008: 39].

Новолуние было особым периодом, когда табуировалось начало каких-либо видов работ:

Выль толэзез адзъа вёсяськы: ужед азьлань луоз [БМ 1: 9, № 52] (Увидишь молодой месяц – помолись: в делах твоих спорина будет); *Выль толэзе кыед но куяны, котьмар уж но ужаны эн куткы: та дыр секыт* [БМ 1: 9, № 50] (На молодом месяце ни навоз не убирай, никакую другую работу не начинай: это тяжелое время).

Предшествование почитания луны солнцу в религиозной и мифопоэтической картине мира удмуртов отражено в отдельных явлениях языка, фольклора, религиозных культов, декоративно-прикладном искусстве.

В обозначении суток в выражении *уй-нунал*, что в буквальном смысле означает «ночь-день», компонент *уй* «ночь» первичен, точно так же, как и в обозначении поминальных дней: *3 уй* «третья ночь», *7/9 уй* «7/9 ночь», *40 уй* «40-я ночь», *ар уй* «годовая ночь/години». Противопоставление *севера* и *юга* корреспондирует с антитезой ночи и дня: *уйнал* – букв.: ночная сторона, *лымшор* – полдень, букв.: середина дня /света.

Данные термины сохраняются, на наш взгляд, как реликтовые формы лунного календаря и указывают на особенность исчисления суточного времени с захода солнца. Обозначения поминальных дней обретают, кроме того, дополнительные шансы для бытования мифологических представлений о мире живых и мёртвых, о разграничении сфер во временных и пространственных проявлениях.

Один из переломных моментов года – зимние святки – когда властвуют силы потустороннего мира, называется *вожо-дыр*, или *уйвожо*, что в переводе означает «время духов», «переходное, опасное время», или «время **ночных** духов». Но в данных выражениях компонент *уй*, кроме основной, информативной нагрузки, несёт в себе семантические оттенки со значением «злой», «недобрый», «потусторонний». Это значение вкладывается и в выражение *уйадзъины* – букв.: видеть ночь в значении «колдовать, завидовать, желать зла»*.

Реликтовые образы почитания луны сохранены в некоторых фольклорных жанрах. Например, в рекрутской песне поётся о том, что поки-

* Благодарю коллегу Л.Л. Карпову за информацию.

дающие родную сторону молодые парни испрашивают благословления у луны: *«Кыдёке кошкись экеос тыр толэзь шоры йыбырттйллям* (Вдаль уходящие молодые парни поклонились полной луне)» [ФА ИРЛИ. ФАП-29, № 70]. Земной проекцией поклонения святыне являются **йырюбо** «головные/главные» столбы, прототип поздних по времени обетных крестов (об этом см.: [Приказчикова 2004]).

Полная луна – символ здоровья, красоты (*тыр толэзь кадь* «словно полная луна»). Говоря о внешних чертах человека, удмурты чаще говорят не *чебер* «красивый», а *чылкыт*, *сайкыт* «чистый, ясный», и эпитеты в данном случае также ассоциируются с признаками луны. В оценочных моментах, впрочем, может присутствовать и уподобление солнцу:

*Ваннапал пиёслэн пал бамыз шунды кадь,
Пал бамыз толэзь кадь, ай-кай*

У парней с верхней улицы одна щека, словно солнце,
Другая щека, словно луна, ай-кай [БМ 2: 431, № 349].

В свадебных песнях яркость полной луны в морозную ночь сравнивается с бодростью, здоровьем, хорошим настроением:

*Сэзь-сэзь гынэ кариське, пезь-пезь кариське.
Иньмись гынэ толэзьлэн тыр дырыз кадь.*

Станьте, да, бодрыми, приосаньтесь,
Подобно небесной луне в пору полнолуния
[Бк, Влад.: 81, № 69].

*Сэзь-сэзь гынэ кариське, пезь-пезь кариське.
Апырель но толэзьлэн тыр уез кадь.*

Приободритесь, да, приосаньтесь,
Подобно апрельской ночи во время полнолуния
[Бк, Влад.: 85, № 72].

Изыскан по красоте и лиризму образ луны в одной из песен, где она предстаёт как единственная в мире возможность «встретиться»

разлучённым влюблённым взглядами, когда они, тоскуя, посмотрят на небесное светило в период полнолуния: «*Туж мōзмыкуд, тыр толэзь шоры учкы: со но огназ ук али* (Когда очень тоскуешь, на луну посмотри: и она сейчас одинока)» [Бк, Влад.: 153, № 140].

«Одиночество» солнца и луны часто проецируется на страдающих вдали друг от друга влюблённых:

*Шунды огназ, туганэ, толэзь огназ.
Тон бен кытын, туганэ, мон огнам.
Мон уг бōрдиськы, мон огнам шуыса,
Мон бōрдйсько, тон огнад шуыса.*

Солнце одиноко, мой любимый, луна одинока.
Где же ты, мой любимый, я одинока.
Я не плачу оттого, что я одинока,
Я плачу оттого, что ты одинок [ЗКр 4: 90].

В декоративно-прикладном искусстве солнце и луна – древние космические обереги. Они изоморфны рожающему / порождающему, животворящему началу женщины, её детородной функции. В древних металлических украшениях, позднее заменённых орнаментированной вышивкой или узорным ткачеством деталей одежды девушки-невесты и замужней женщины, исследователи фиксируют узоры *питыри* / *питырес* / *шунды пужы* «[катящееся] колесо / круг / узор-солнце», *толэзь-пужы* «узор-луна». Их мифологическая сущность заключалась в роли защитницы женщин. В центральных районах Удмуртии узор *питыри* встречался на свадебном платке невесты, *питырес* – на головном полотенце замужней женщины [Виноградов 2018: 64]. Ярko и искусно декорированная деталь женского костюма северной удмуртки – нагрудник *кабачи* [Белицер 1951; Крюкова 1973: 34–35; Атаманов, Лебедева 1987: 139]. Значение нагрудника как оберега усилено формой узора (восьмигранный крест) и его цветом (красный): «Девушке-удмуртке обычай не разрешал выходить замуж без нагрудника с этим знаком» [Виноградов 2010: 91; Виноградов 2018: 67]. Крест, символизирующий в других культурах солнце, в удмуртской культурной традиции маркируется как *толэзьпужы* «лунарный/лунный знак». В такой номинации заклочён, на наш взгляд, двойной смысл. Во-

первых, архаичность верований удмуртов, одной из форм которых является поклонение луне как божеству. Во-вторых, восприятие луны как олицетворения женского начала. И в этом смысле знак луны на нагруднике *кабачи* в полной мере оправдывает свое назначение.

В мифологическом предании (его мотив, кстати, широко распространен не только среди удмуртов), рассказывается о том, как именно к луне обратилась девушка, прося у неё заступничества:

Виделли ты когда-нибудь в ясную погоду на луне девушку с коромыслом? Об этом старики так рассказывают. В древние времена у одной девушки умерла мать, а отец женился на другой. Много горя претерпела от своей мачехи девушка. Как-то раз в рождественские морозы, между Рождеством и Крещением, послала мачеха девушку к проруби за водой. Идёт девушка по дороге и плачет от своих горьких дум.

– Чем так страдать, лучше умереть, – решила она. И прыгнула в прорубь... Но утонуть не смогла (букв.: но вода её никак не взяла).

– О высокая светлая луна! – взмолилась бедная девушка. – Видишь ли ты мои страдания? Даже вода не хочет меня принять.

Вижу, – ответила луна и легонько подняла девушку вместе с ведрами к себе.

С тех пор и показывается на луне девушка с коромыслом [БМ 1: 56–57; Владыкина 1998: 189; вариант предания: Верещагин 1995: 85–86].

Благоволение небесных светил человеку, влияние их на его судьбу традиционно для народной культуры и является основополагающим моментом в мифопоэтическом восприятии. И если в более архаических жанрах превалируют этиологические мотивы, то в более поздних главными становятся нравственные установки. Герои вознаграждаются за свои моральные качества. Характерна в этом смысле сказка, по своим признакам близкая к легендарной и новеллистической одновременно:

В давние времена жила-была на свете одна маленькая девочка. Когда ей было семь или восемь лет, её родители умерли, и она осталась без крова. Некому было её поить-кормить, одеть, обогреть. Кроме плохонькой одежды и плохого платка, у неё ничегошеньки не было. Пришлось ей побираться. Однажды один добрый человек дал ей кусок хлеба. Вышла она от него, а навстречу ей попал голодный нищий.

– Доченька, дай мне хлебушка, я очень голоден, – стал просить у неё кусок хлеба нищий. Девочка весь хлеб отдала ему и сказала: «Ешь, дедушка, на здоровье!».

Пошла она, рассказывают, дальше. Идёт, идёт, дескать, и вечереть стало. Идёт ей навстречу парень.

– Дай мне что-нибудь голову прикрыть, у меня голова мёрзнет! – попросил парень. Маленькая девочка отдала ему свой единственный платок и пошла, дескать, дальше.

Вдруг с неба на неё стали падать звёзды и превратились в серебряные монеты. Девочка обрадовалась и стала их собирать [ВКлм: № 8].

Звёзды – третий наряду с солнцем и луной космический образ, основным признаком которого является **свет**: «...шунды люгыт, толэзь люгыт, кизили люгыт... (солнце светло, луна светла, звёзды светлы...)» [Вхм 1: 179]. Звёзды – символ множества, бессчётности, созвездие – символ нераздельности и недостижимости. Свет звёздных скоплений-созвездий *ин кизили сюрос*, их множество-бессчётность, нераздельность – один из гарантов устойчивости мира, его цельности, потому пожелание «сосчитать/уничтожить небесные звёзды/созвездия» в заговорах даётся как невыполнимое условие потусторонней силе (болезни/колдуну): «...*Ин ки́зиллэсь сюроссэ ... си[са]-ю[са] ке быттїд, сокы си-ю та адыамiez*... [БМ 1: 178] (...Небесных звёзд созвездие ... уничтожить (букв.: съесть-выпить) когда сможешь, тогда уничтожь этого человека...); «*Сизьымдон сизьым кизили мынам йыр йылам, сое быттїд ке, соку быдты та адыамiez*» («Семьдесят семь звёзд над моей головой, когда их уничтожишь, тогда уничтожь этого человека») [Вхм 1: 185, № 21].

Исследователями на сегодня выявлено более 50 удмуртских космоимов [Кириллова 2011; Кириллова 2016], в состав которых включены названия отдельных звёзд или созвездий. Отмечается при этом, что даже при наличии понятия *созвездие* в определении скопления звёзд (*огазяськем, сюрос, сузьет*) в собственных названиях созвездий, как правило, употребляется лишь слово *кизили* «звезда» [Кириллова 2011: 231]. В этом утверждении, на наш взгляд, не учтены нюансы удмуртского языка, когда употребление множественного числа по отношению к собирательным существительным может быть представлено без морфологических показателей, причём этот любопытный факт обнаруживается лишь в переводах. Космоним *кизили* «звезда», таким

образом, может обозначать как единичный объект, так и объединённое множество. Созвездие Большая Медведица, например, имеет несколько названий: *Кузь-быжо-кизили* [сюрс] – букв.: Длиннохвостая Звезда/Длиннохвостое [Созвездие]/Созвездие с длинным хвостом. В связи с вышесказанным этот ряд должен быть дополнен вариантом «Звёзды Длинного Хвоста». Но такие смыслы, как оказалось, применимы к космонимам, образованным с учётом только внешнего облика созвездия. Если космоним образован с учётом расположения объекта, как например, в случае с другим наименованием Большой Медведицы *Йырйыл-кизили* [сюрс] «Над головой [находящееся созвездие]», то восприятие данного наименования вызывает затруднения. При этом именно перевод позволяет внести уточнения в смысл космонима: «Звёзды над головой» – это всё звёздное небо, «Звезда над головой» как главная – это Полярная звезда. Потому *Йырйыл-кизили* по отношению к Большой Медведице должно подразумевать «Головное/Главное Созвездие», что не противоречит значению этого небесного объекта для наших северных широт. В загадках обнаружен ещё один вариант названия, во главе угла которого метафорический образ по подобию: «*Йыр йылын жёк кук. – Жёккук-кизили* (Над головой ножка стола. – Созвездие Большой Медведицы, то есть Созвездие-Ножки-Стола)». Метафора загадки, на наш взгляд, является своеобразным «свёрнутым мифом» [Владыкина 1998: 172], содержащим представление о Небесном Доме, в сакральном локусе которого расположен стол-алтарь, корреспондирующий со столом в красном углу крестьянской избы [Владыкин 1994: 71]. Судя по отгадке, вопросная часть загадки претерпела некоторые метаморфозы, утратив эпитет *ин* «небесный» в образе *ин.жёк кук* (ножка небесного стола)=*жёк кук* (ножка стола), как и в случае с *ингур=гур* «небесная печь=печь» в значении «небосвод»/«небесный свод»*.

«Именные» созвездия и отдельные звёзды в фольклорных текстах встречаются не так часто, но в весьма оригинальных сопоставлениях

* Исследователи космонимов в языках народов Сибири соотносят удмуртский термин *жёк кук* / *жёк кук кизили* с названиями созвездий, в семантике которых имеются понятия «имеющий ноги (подставки)»; вариант Большой Медведицы *Сизьым кизили* «Семь звёзд / Семизвездие» также коррелирует с «сибирскими» вариантами. См. по этому поводу: [Аникин 1991: 39–40].

песенных ассоциативных параллелизмов. Время после полуночи, например, определяется по положению Большой Медведицы, получившей в нижеприведённом тексте ещё один вариант названия:

*Туннэ жыт куазед туж кезыт,
Вай, уром, пасьтэ: кымисько.
Сизьым-кизили быжзэ берыктэ,
Вай, уром, кидэ: пырьсько*

[БМ 2: 339, № 125; вариант: Нуриева 1999: 61].

Сегодня вечером погода холодная.
Дай, друг мой, шубу твою: мёрзну я.
Созвездие-Семи-Звёзд хвост поворачивает
[ночь к рассвету идёт],
Дай, друг мой, руку [на прощание]:
захожу я [домой с гуляния].

Включённый в песню космоним «Хвост Созвездия-Семи-Звёзд» представляется нам своеобразным объединением двух «звёздных» образов: некоего «хвостатого» зверя и визуального скопления определённого «количества» звёзд-объектов.

Млечный Путь, известный под названием *Лудžазег-Лобžон-Сюрес / Лудžазег-Сюрес / Кырžазег-Сюрес* «Дорога-Полёта-Диких гусей»/«Дорога-Диких гусей», в фольклорных текстах употребляется для обозначения недостижимой высоты и пространственно-временного обозначения дальней-долгой дороги:

*Лудžазег-Сюрес туж вылын,
Шунды ке потоз, уг адžиськы.
Анай, милемыз туж сагынод,
Аслэсьтыд пидэ уд адžы* [БМ 2: 323, № 73].

Дорога-Диких гусей очень высоко,
Солнце когда взойдёт, не видна.
Матушка, о нас тосковать будешь,
Сына же своего не увидишь.

*Жынгыр но жангыр ми лыктим,
Сяла но чибдя сюрестий.
Ми татысь кытй бертомы?
Лудзазег-Лобзон-Сюрестий [БМ 2: 312, № 34].*

Под звон колокольчиков мы приехали,
По дороге, где свистит рябчик.
Мы отсюда как уедем/по какой дороге?
По [Созвездию-] Дороге-Полёта-Диких гусей
[ориентируясь по созвездию].

Особенность образов последнего текста связана со свадебным обрядом, когда поезжане со стороны жениха комментируют свой приезд, используя устойчивую метафорическую образность свадебных песен: самочка рябчика *сяла* – невеста, по призывному посвисту «лесной курочки» найдена дорога в дом её родителей. Улетят же поезжане в дальние края, словно гусиная стая с молодой гусыней-невестой, ориентиром при этом будет одноимённое созвездие – Дорога-Диких-гусей*.

*Ой, куазь сактоз, куазь сактоз,
Куазьёсыз Чулпон сайкатоз.
Тй туганэным, тодэм бере,
Люкиськонтэм бур киме сётсал [БМ 1: 296, № 216].*

Ой, погода-природа светает, погода-природа светает,
Погоду-природу Чулпон-Венера пробуждает.
Вам, родные мои, если бы знал [о расставании],
Правую руку, чтобы не разлучаться, подал бы.

Ассоциативный параллелизм последнего примера выстроен на глубинных связях сопоставления по принципу психологического параллелизма: родные не хотели бы разлучаться (рукопожатие – символ единения) точно так же, как неразлучны рассвет и появляющаяся на небосклоне в предрассветные часы звезда Венера.

* О символике гуся в свадебном сценарии см. раздел «Время и пространство в социализации девушки-невесты».

Типичными можно считать представления удмуртов о связи звёзд с миром людей. При этом поверье о звёздах как небесных двойниках души человека обычно встречается параллельно с образом души-бабочки:

*Ин кизилие, ву выл бубылие,
Кылёз[,] калтак[,] ва́зкем ёз-калыке!* [БМ 1: 200].

Небесные звёзды, над рекою – бабочки.
Останутся, калтак [несчастный я/несчастные],
мои сверстники-друзья!

*Инмын гинэ кизили, ву вылын бубыли.
Эн люкы, Иньмаре, милемды ас вордылэм нылпиосмылэсь.*

На небе – звёзды, над рекою – бабочки.
Не разлучи нас, Боже, с возвращёнными нами детьми
[Бк, Влад: 30–31].

Вера в существование души в виде звезды прослеживается и в устойчивом словосочетании *кизили усем* «звездой отмеченный» – букв.: звезда упала; говорят о парализованном человеке, то есть обездвиженном, не умершем, но уже как бы «обездушенном». Этим же обстоятельством объясняли состояние паралича у скота [Верещагин 1995: 81].

Наличие более распространённых высказываний о чьей-либо смерти в момент падения звезды («*Вылйсь кизили усиз ке, кин ке кулэм, дыр, шуо* (Если сверху звезда упадёт, кто-то умер, говорят)» [БМ 1: 29, № 166] можно считать, по-видимому, влиянием универсальных поверий о звёздах как душах людей, см., напр.: [Виноградова 1999: 146].

Дурным предзнаменованием считались кометы *быжо кизили* – букв.: хвостатые звёзды: «Мир должен ожидать какого-нибудь несчастья. Несчастье будет более там, куда будет обращена комета» [Верещагин 1995: 80]; *Иньмын быжо кизили ветліз ке, я жугиськон, я дунне бырон луоз, шуо* (Если в небе хвостатая звезда появится, или война, или конец света=мира будет)» [БМ 1: 29, № 167].

Небесные сполохи, небесный огонь *инвожо* у северных удмуртов ассоциировались с полётом нечистой силы:

«Уин инвожозз адӗид ке, «остэ!» шу: со кулэм ведӗйнлэн лулыз, адямилэсь лулзэ басьтыны озьы ветлэ (Ночью инвожо если увидишь, «Господи!» скажи: это душа умершего колдуна за душами живых так прилетает)» [БМ 1: 6, № 40].

Очень редкий образ *лек кизили* «злая/сердитая звезда» упомянут в молитве-заклинании *куриськон* северных удмуртов. В обращениях к верховным богам содержатся просьбы уберечь от воздействия «злого огня-пламени» и «злой звезды» («...*лек тыллэсь-пулэсь, лек кизиллэсь мед утӗз-вордоз...*») [Вхм 1: 132, № 15]. Образ этот, очевидно, может быть связан с понятием о злом роке и в этом смысле корреспондировать с представлениями об «отмеченности звездой» (*кизили усем/кизили усӗз* = «звезда упала/звезда упадёт» = парализовало/парализует). Сегодня это выражение практически ушло из быта, точно так же, как и адекватное этому выражение *пери шуккиз* – букв.: злой дух/пери ударил.

В фольклорных текстах образы звёзд часто обнаруживаются в заговорах в нераздельной триаде «солнце–луна–звёзды» (см. об этом ниже) и в сравнительно-сопоставительных конструкциях песенных текстов, создавая оригинальную метафорическую картину «небесных» и «земных» семейно-родственных отношений, которые не оказались проявленными в мотивах этиологических сказаний:

Милям, милям мар мумыёс, мар мумыёс?

Ћукнала, ыукнала ӗсужам тыр шунды кадесъ ик выльӗллям.

Милям, милям мар бубыёс, мар бубыёс?

Ӗытазе, ӗытазе ӗсужам тыр толэзь кадесъ ик выльӗллям.

Милям, милям мар нюняёс, мар нюняёс?

Ӗытазе, ӗытазе ӗсужам тыр кизили кадесъ ик выльӗллям...

Наши да, наши матери, что за матери /с чем сравнимы

наши матери?

На утром, на утром восходящее светлое солнце похоже

наши матери.

Наши да, наши отцы, что за отцы /с чем сравнимы

наши отцы?

На вечером, на вечером взошедшую светлую луну похоже

наши отцы.

Наши да, наши старшие братья, что за братья / с чем
сравнимы наши старшие братья?
На вечером, на вечером взошедшие светлые звёзды
похожи наши старшие братья...
[ЕМлтк: № 2].

Солнце, луна, звёзды в фольклорных текстах – не столько астрономические объекты со своими конкретными названиями-космонами, а образы цельности мироздания, основные составляющие недостижимо-далёкого небесного мира, не подвластные воле человека:

*Толэзылы куке син усёз, соку мед усёз син талы!
Кизилиослы куке син усёз, соку мед усёз син талы!
Шундылы син усёз, соку мед усёз син талы!*

Луну когда сглазят, тогда только сглазят его!
Звёзды когда сглазят, тогда только сглазят его!
Солнце когда сглазят, тогда только сглазят его!
[ЮВ 1: 173, № 4d].

В общей картине мироздания они, тем не менее, соотносимы с пространственно-временными параметрами физической жизни человека, его судьбой и здоровьем. Их постоянные эпитеты *югыт* «светлый/яркий», *тыр* «полный» – семантически близки понятию **немеркнущие светлый, цельный, здоровый / полнокровный**:

*...Тыр шундыез, тыр толээз огнала берыктэмед луиз ке,
инмысь кизилилэсь лыдзэ-чотсэ тодйид ке,
кырымад кырмемед луиз ке,
тон соку сиса ветлы та висисез!*

...Полное-светлое солнце, полную-светлую луну вспать
повернуть если сможешь,
небесных звёзд число-количество сосчитать если сможешь,
в руке своей сжать их если сможешь,
ты тогда [только] съешь-уничтожишь этого человека!
[Вхм 1: 192, № 35e].

*Югыт шундыез чоксаны куке вормоз ке, сокы потос мед потоз!
Югыт толээз чоксаны куке вормоз ке, сокы потос мед потоз!*

Югыт кизилиез чоксаны куке вормоз ке, сокы потос мед потоз!

Шунды югыт, толэзь югыт, кизили югыт:

та муртлэн потосэз ёвёл ни!

Светлое солнце закрыть-потушить когда осилит

[колдун /враг-ворог], тогда нарыв пусть появится!

Светлую луну закрыть-потушить когда осилит

[колдун /враг-ворог], тогда нарыв пусть появится!

Светлые звёзды закрыть-потушить когда осилит

[колдун /враг-ворог], тогда нарыв пусть появится!

Солнце светло, луна светла, звёзды светлы:

у этого человека нарыва больше нет!

[Вхм 1: 177, № 11с];

Шунды кызы югыт, со кадь ик югыт мед луоз!

Уин толэзь кызы югыт, со кадь ик югыт мед луоз!

Ву кызы югыт, со кадь ик югыт мед луоз!

Солнце как светло, так же светлым / светлой пусть будет!

Ночью луна как светла, так же светлым / светлой пусть будет!

Вода как светла, так же светлым / светлой пусть будет!

[Вхм 1: 174, № 4h].

Удмуртская формула «вечности»

Сакральные тексты, как мы убедились по предыдущим разделам, важнейший источник информации в представлениях народа о мире. Заговорно-заклинательный универсум сохранил комплекс не обычных художественных представлений, но архаических мифологем, обусловленных восприятием миропорядка/космоса. Заговорные формулы законсервировали представления о «параллельных» – верхнем и нижнем/подземном – мирах, в которых обитают зооморфные небожители (небесный конь, солнечный змей, златокрылый ястреб), хтонические существа – прообразы водной и подземной стихий (водный

бык, водный конь, златоголовая змея, златоголовая жаба с серебряными лапами) [Владыкина 1998: 75–82].

Но корпус удмуртских заговорных текстов интересен ещё и композиционными особенностями. Заговоры состоят в основном из кумулятивной цепочки формульных выражений – предложений выполнить какое-либо преднамеренно невыполнимое условие по схемам «если не..., то не...»/«пока не..., то не...»/«как и..., так и/так же...» [Владыкина 1994; Владыкина 1998: 82; Панина 2014]. Среди заполняющих разные грамматические конструкции формул одна отличается как постоянством воспроизведения в разных лечебно-заговорных ситуациях, так и устойчивыми образами: «*Шунды бертэм, толзэз бертэм, кизили бертэм...* (Солнце возвратилось, луна возвратилась, звёзды возвратились...)».

Хронология фиксации вариантов заговорной формулы «*Шунды бертэм, толзэз бертэм, кизили бертэм...* (Солнце возвратилось, луна возвратилась, звёзды возвратились...)» включает диапазон с конца XIX в. до наших дней*.

Это записи удмуртских текстов в 1914–1918 гг. и их публикация исследователями финно-угроведами в конце XIX – середине XX вв. [Вхм 1; БМ 2]; рукописные материалы Научно-отраслевого архива Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук: 20–30-е гг. XX в. [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН]; фольклорные и лингвистические экспедиционные фонды Института удмуртского языка, финно-угроведения и журналистики Удмуртского государственного университета: 70–90-е гг. XX в. по сегодняшний день [ФЭ УдГУ, ФДЭ УдГУ]; фольклорные материалы исторического факультета Глазовского педагогического института: 1990–2000-е гг. [ГГПИ]; аналитические исследования на основе личных записей: начало XXI в. [Миннихметова 2000; Панина 2014].

Для удобства дальнейшего анализа приведём отдельные пронумерованные варианты записей в хронологической последовательности.

* Благодарю Т.И. Панину за предоставленные материалы из коллекции, собранной ею из различных источников для написания кандидатской диссертации «Магия слова в народной медицине удмуртов» / Рук-ль Т.Г. Владыкина. Ижевск, 2012.

Чрезвычайно важны для анализа и нюансы переводов, выполненные авторами цитируемых работ:

№ 1. 1892 г.: ...*Шунды бертэ, толзэь бертэ**, со музэн сутскем яраез мед бертоз... (...Солнце [домой. – Прим. ред.] возвращается; луна возвращается, так же возвратись (исчезни) ранка...) [Верещагин 2000: 36];

№ 2. 1900 г.: *Нимтэм чиньыен йыды борды йёттылыса[,]** тазыы шуо: «Толзэь бертэм, шунды бертэм, кытйсь ке лыктэм, отчы ик мед бертоз (мед кошкоз)»* [–] шуо. *Собре висись муртлэсь нимтэм чиньыэз сйнысээн яке горд шортэн думо. Тазыы думыкызы[,] бур синь ке vise* [–] *паллян килэсь, паллян синь ке vise* [–] *бур килэсь думо* [МИлн: 358] (Безымянным пальцем до ячменя дотрагиваясь, так говорят: «Луна возвратилась, солнце возвратилось, откуда пришёл [ячмень], туда же пусть вернётся (пусть уйдёт)» – говорят. После этого безымянный палец больного ниткой или красной шерстяной ниткой обвязывают. Так обвязывая, [следят:] правый глаз если болит – на левой руке обвязывают, левый глаз если болит – на правой обвязывают)****;

№ 3. 1914–1918 гг.: *Эстэ, Иммер, Кылтин[,] шунды бертэм, нунал бертэм, толзэь бертэм; солэсь бертэмзэ кукке адзид, сокы сийыны быгатод мынэсьтым сюлэмме* (Остэ, Иммар, Кылчин, солнце возвратилось, день возвратился, луна возвратилась; их возвращение если увидишь, тогда съешь сможешь моё сердце) [БМ 2: 160];

№ 4. 1926 г.: *Толзэь бертэм, арня бертэм, озыы бертыса мед кошкоз* (Месяц целый шёл домой, неделю целую шёл домой, таким образом пусть к себе болезнь уходит) [Михеев 1926: 44]****;

№ 5. 1977 г.: *Шунды бертэм, / Нунал бертэм, / Кизили бертэм, / Толзэь бертэм – / Мед бертоз йыдые синмысьтым* (Солнце возвратилось, / День возвратился, / Звезда возвратилась, / Луна возвратилась – Пусть возвращается домой ячмень с глаз моих) [ВКлмкв 1: 42];

* Здесь и далее выделено нами. – Т.В.

** Квадратные скобки здесь и далее в цитируемых текстах поставлены нами в связи с неправильной пунктуацией в оригинале.

*** Помеченные звёздочкой (*) буквальные переводы здесь и далее наши. – Т.В.

**** Другую версию перевода даёт Т.И. Панина: «Месяц вернулся домой, неделя вернулась домой, пусть так же к себе домой возвращается [болезнь]» [Панина 2014: 74].

№ 6. 1983 г.: *Синме йыды потэмлэсь шор чиньыс сйньыс кертто но таче кылъёс верало: шунды бертоз, нунал бертоз, уй бертоз. Пелялэсь йыдызэ эмъясько[:]* одйг ... дас кык, дас кык ... одйг. *Ма эмъяськод шуыса юало но, нош[,] выльысь кутскыса[,] куинь пол верало* [НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Д. 762. Т. 3. Л. 3] (От ячменя на глазу средний палец ниткой обвязывают и говорят: солнце возвратится, день возвратится, ночь возвратится. Петин ячмень заговариваю: один ... двенадцать, двенадцать ... один. Что лечишь говоря, спрашивают, и снова [так] три раза повторяют)*;

№ 7. 1991 г.: Йыдыез, ымкылез (пуэдэз) быдтон понна верано кылъёс: *Шунды бертэм,/ Толэзь бертэм,/ Уй бертэм,/ Нунал бертэм./ Кыззы шунды бертэ,/ Кыззы толэзь бертэ,/ Кыззы уй бертэ,/ Кыззы нунал бертэ,/ Оззы ик та но мед бертоз./ Ме тыныд кукиш,/ Ме тыныд кукиш,/ Ме тыныд кукиш!* (син дуре яке ымдуре чиньыен йётскылоно) (Ячмень, простуду чтобы уничтожить, такие слова сказать надо: Солнце возвратилось,/ Луна возвратилась,/ Ночь возвратилась, /День возвратился./ Как солнце возвращается,/ Как луна возвращается,/ Как ночь возвращается, Как день возвращается,/ Так же и это [болезнь] пусть возвратится. На тебе кукиш!/ На тебе кукиш!/ На тебе кукиш! (к глазу или к губам нужно пальцем дотрагиваться)* [ФЭ УдГУ–1991. Т. 4. Л. 12–12 об.];

№ 8. 1999–2000 гг.: *Шунды бертэм, / Толэзь бертэм, / Нунал бертэм, / Уй бертэм. / Та йыды но озь ик мед быроз. / Тьфу-тьфу-тьфу-тьфу-тьфу-тьфу-тьфу-тьфу. / Сизьым пол тьфу-тьфу шуыны кулэ* (Солнце вернулось, / Луна вернулась, / День вернулся, / Ночь вернулась. / И этот ячмень так же пусть кончится/уничтожится. / Тьфу-тьфу-тьфу-тьфу-тьфу-тьфу-тьфу-тьфу. Семь раз тьфу-тьфу сказать надо)* [ФДЭ УдГУ 1999/2000. Л. 10–11 об.];

№ 9. 2000 г.: ...*Шунды бертэм, толэзь бертэм, нунал бертэм, уй бертэм. Оззы бертыса мед кошкоз. Кытй пыриз ке, отй потыса мед кошкоз. Сюрес кузя, ву кузя, кенер кузя мед кошкоз. Кыкзэ виисько, оззэ сиисько. Кытй ке пыриз ке, отй потыса мед кошкоз* (...Солнце отправилось (к себе, домой), месяц отправился, ночь отправилась. Пусть также (болезнь)[,] отправляясь[,], уходит к себе. Откуда вошёл, пусть, оттуда [туда/там] же выходя, уходит прочь. Вдоль дороги, вдоль воды (реки), вдоль забора пусть уходит прочь. Двух убиваю, одну пожираю. Откуда вошёл, пусть оттуда же выходя, уходит прочь) [Миннияхметова 2003: 58];

№ 10. 2001–2002 гг.: *Шунды бертэм, толэзь бертэм, йыды-ез но мед бертэм* (Солнце вернулось/возвратилось, луна вернулась/возвратилась, ячмень тоже пусть вернётся/возвратится)* [ФДЭ УдГУ 2001/2002. Л. 15];

№ 11. 2001–2002 гг.: *Шунды бертэм, кизили бертэм, толэзь бертэм. Мед бертэм йыдые синмысьтым* (Солнце вернулось/возвратилось, звёзды вернулись/возвратились. Пусть вернётся/возвратится ячмень с моего глаза)* [ФДЭ УдГУ 2001/2002. Л. 13–14];

№ 12. 2001–2002 гг.: *Синме потэм йыдыез эмъяло вылэм пересьёс тазыы: «Шунды бертэм, нунал бертэм, кизили бертэм, толэзь бертэм, мед йыдыед быроз, кыдёке сик съёры кошкоз»* (Ячмень старики лечили так: «Солнце возвратилось, день возвратился, звёзды возвратились, месяц возвратился, пусть ячмень твой исчезнет, далеко за лес уйдёт») [ФДЭ УдГУ 2001/2002. Л. 7–8].

Приведённые тексты на языке оригинала и в переводах достаточны для правильного понимания смысла заговорной формулы. Итак, главная идея заговорной формулы, лежащая на поверхности – констатация фактов присутствия космических объектов на небосклоне, движение которых проецируется на «движение» болезни, то есть состояние больного. Коннотации её образов находятся в самой тесной связи с глаголом *бертыны*, бытовой уровень которого неразрывно связан с понятием «возвращение домой». Без оценочных выводов, но с обозначением данного смысла формула переведена в публикациях текстов В. Кельмаковым (№ 5) и Т. Минняхметовой (№ 9).

Глагол *бертыны* между тем имеет очень важный оттенок не только в данной формуле, но и в целом – в контексте мифологических представлений о мироустройстве*.

* Без уточнения смысловых оттенков глагола его многозначность была раскрыта нами ранее в переводе текста заговора, опубликованного Б. Мункачи (№ 2) («Солнце вернулось-восстановилось, день вернулся-восстановился, месяц вернулся-восстановился...») [Владыкина 1994: 79; Владыкина 1998: 75–76], прокомментирована также в одной из работ по календарным обрядам: «Значение его [глагола] в сакральных текстах имеет ещё и другие смысловые оттенки. Заговорный универсум с помощью этого слова «разворачивает» космологические схемы: там движутся/возвращаются (*берто*) солнце и луна, но их движение есть поворот/возвращение к началу, исходной форме/цельности, восстановлению себя в прежнем облике. Выражения «солнце по-

Зрительно воспринимаемые космические тела: солнце, месяц/ луна, звёзды движутся от состояния видимого объекта к невидимому, то есть к «обнулению-умиранию», и снова – к видимому. Происходит процесс самовозрождения/ восстановления целостности космических объектов через *воз-вращение* (букв.: оборачивание [вокруг себя]). Глагол *бертыны* «возвращаться [к исходному пункту]» находится, таким образом, в одном семантическом гнезде с *берганы* «кружиться», *берытскыны* «оборачиваться».

Образы солнца, луны и звёзд в заговоре подвижны/не статичны не только потому, что они каким-то образом передвигаются, но благодаря их движению меняются, одновременно повторяясь, временные циклы, среди которых самый «видимый» и «переживаемый» – суточный период = день и ночь (*уй-нунал* «ночь-день»). Его визуальные объекты – «дневное» солнце и «ночная» луна, потому заговорная формула способна расширяться за счёт таких же визуальных и сенсорно воспринимаемых отрезков времени – образов дня и ночи (№№ 3, 5–6, 7–8). Логике данного расширения соответствует также текст № 4, где луна закономерно соседствует с фазой одного своего «оборота» – недель. Космические объекты и соответствующие им отрезки времени, таким образом, – синонимы. Они дополняют друг друга и усиливают психолого-эмоциональное воздействие проговариваемой формулы как на заговаривающего, так и на больного, и на болезнь, к которой обращаются как к живому существу. Усиливающие возможности формулы могут быть расширены так же дополнительными видами формул-схем: формулой «невозможного» (№ 3), формулой возрастающе-убывающего счёта (№ 6), вербальным «сплёвыванием» как жертвоприношением слюной (№ 8), акциональным воздействием безымянным пальцем [МИлн: 358], акционально-вербальной демонстрацией кукиша (№ 7).

Неслучайна, на наш взгляд, практика наиболее частотного употребления этой формулы при заговаривании ячменя на глазу и в наши дни. Визуально воспринимаемые исчезающие и вновь появляющиеся космические объекты мыслятся в прямой аналогии с физиологией

ворачивается/день поворачивается (*шунды берытске/нунал берытске*), по-видимому, того же порядка: имеется в виду, что и день, и солнце возвращаются к прежнему – целостному – облику [Владыкина 2011: 8]. См. также раздел «Время и пространство в календаре».

человека – очищением/освобождением, «возвращением» прежнего, «чистого» облика глаз*.

Семантическая доминанта заговорной формулы «*Шунды бертэм, толзэ бертэм...*» – самая простая по форме и самая глубокая по сути, её можно обозначить как формулу «вечности». В ней заключено понимание незыблемости миропорядка.

Императивный посыл любого заговора – не допустить воздействия болезни *висён*/колдуна=«врага» *тушмон* на человека. Чаще всего перед ними ставятся невыполнимые условия, предлагается решить невыполнимые задачи, обозначенные формулами «невозможного». Одна из них следующая: «...*Тугез уллань выйтыны быгатид ке, иззз куке лоптытны быгатид ке, собере, тушмон, си, ю та адымиез!..* (...Хмель утопить сможешь если, камень всплыть когда заставишь если, только тогда, враг, ешь, пей [уничтожь] этого человека!...)» [БМ 1: 185]**.

* Несколько «нарушенная» схема формулы в заговоре от сглаза записана в 2002 г. Р. Касимовым у чепецких татар (территория современной северной Удмуртии) от информантки 1966 г.р.:

Месяц пришёл, день пришёл,
На Амину глаз упал!
Белый глаз, чёрный глаз,
Зелёный глаз – грязный глаз,
Чёрные силы пусть уйдут –
Пройдут, тётка их пусть вернётся! [Касимов 2013: 68].

** Из всего разнообразия подобных формул мы намеренно выделили именно эту, поскольку она имела широкое распространение у народов Урало-Поволжья (татар, чувашей, марийцев, башкир) и до сих пор используется в качестве иносказательных образов для выражения понятия «никогда» в одной из гостевых песен удмуртов, исполняемых сегодня как деревенскими фольклорными коллективами, так и коллективом Историко-этнографического музея-заповедника «Лудорвай» при проведении гостей:

*Кылзэ али, ой, эшъёсы,
Арган куара мар вера:
«Яратылон эшъёсмълэсь
Ум люкиське», – со шуэ.*

Послушайте-ка, ой, друзья мои,
О чём говорит нам гармонь:
«С любимыми нашими друзьями
Мы не расстанемся», – она говорит.

Задача «формулы вечности» – удалить болезнь в пространство её привычного обитания – «тот»/«другой»/«чужой» мир: «Данные формулы подчёркивают установленный порядок в мире и цикличность процессов в природе, на что указывает глагол *бертыны* (вернуться домой, то есть обратно, на исходное место). Болезнь, вторгнувшись в организм человека, нарушает гармонию, в связи с этим ей необходимо возвратиться в отведенное ей пространство, изначальный локус своего обитания – «чужой»/«иной» мир» [Панина 2014: 74]. Логика употребления формулы «вечности» вполне оправдана в контексте ритуальных схем изгнания болезни в «личное пространство». Её не уничтожают, ей ставят невыполнимые задачи, приказывают уйти. Употребление глагола *бертыны* при этом имеет несколько иной посыл, нежели мы увидели выше. Если солнце и луна, обновлённые, должны вернуться снова, то болезнь должна уйти безвозвратно, и поэтому появляются уточнения, дополняющие этот смысл: *озьы ук мед быроз* (№ 8) «так же пусть исчезнет», *озьы ук мед кошкоз* «так же пусть уйдёт» (№ 2), *озьы ук бертыса мед кошкоз* «так же пусть возвратится-уйдёт» (№№ 4, 9). Закономерно при этом встаёт вопрос, почему же формула так устойчиво сохраняет схему лечения-выправления как больного, так и схему выпроваживания болезни: *озьы ук мед бертоз* «точно так же пусть возвратится-восстановится [болезнь]» (№№ 2, 5, 7, 9–12).

Именно в глаголе *бертыны* имплицитно просматриваются представления о «домах» космических тел, которые не мыслятся без

*Ум люкиське, ум люкиське,
Ноку но ум люкиське,
Туг /куар ву пыдсы выйытозь но
Из ву вылэ лоптытозь.*

Не расстанемся, не расстанемся,
Никогда не расстанемся,
Хмель /лист пока не утонет,
Камень пока над водой не всплывёт.

*Ум люкиське, ум люкиське,
Ноку но ум люкиське,
Айы жазегмы пузатозь,
Ошмы /Ошпи кунян вайытозь.*

Не расстанемся, не расстанемся,
Никогда не расстанемся,
Гусак пока не снесётся,
Бык /бычок пока не отелится.

(По отношению к славянской традиции подобная формула была выявлена ещё А.А. Потебнёй, впервые исследована П.Г. Богатырёвым, а затем Б.П. Кирданом. Подробнее об этом см.: [Кирдан 1983]).

присутствия «матерей», дающих новую энергию для жизни, для «возвращения-восстановления»*.

Глаголы движения в заговорах констатируют также незримое присутствие «дорог»: каждые по своей передвигаются и космические объекты, и болезни / духи болезней. Заговаривающий в процессе лечения одновременно лечит-выправляет и больного, и саму болезнь, и отгоняет духов болезни /зла, которые захотели «есть-пить» и поэтому «свернули со своей дороги», или «потеряли дорогу», и потому пришли к человеку:

Остэ, Инмаре-Кылдысинэ! Мусо Инмаре! Кылчин сюрес вылтй тушмон убир лыктэм. Мусо Инмаре пинал сётэм; сое убир быдтэ; мон сое уг сётйськы убирлы. Остэ, ин шунды, му шунды! Ин толэзь, ин кизили, му кизили! Соослэсь сюрессэс убирлы уг сёты; со сюресэз убир сиёз ке, соку мед сиёз [та пиналэз]; сотэк уг сётйськы... (Благослови, Инмар-Кылдысин! Возлюбленный Инмар! Благослови заговаривать болезнь. **По дороге Кылчина**** пришёл к ребёнку (больному)

* Соответствующие анализируемой нами формуле образы обнаружены также в *йыр берыктон кыл* – заклинании-присушке:

«Толэзь кызы аниёз дорись берычкыса потэ, берен кызы пыре, со кадь ик та мурт но бордэ мед берычкоз!// Шунды кызы аниёз дорись берычкыса потэ, берен кызы пыре, со кадь ик та мурт но бордэ мед берычкоз!// Кизилиос кызы аниёз дорись берычкыса пото, берен кызы пыро, со кадь ик та мурт но бордэ мед берычкоз! [Вхм 1: 174, № 5а] (Как луна от матушки своей, вернувшись-восстановившись, выходит, обратно как заходит, точно так же этот человек ко мне пусть обратится!// Как солнце от матушки своей, вернувшись-восстановившись, выходит, обратно как заходит, точно так же этот человек ко мне пусть обратится!// Как звёзды от матушки своей, вернувшись-восстановившись, выходят, обратно как заходят, точно так же этот человек ко мне пусть обратится!)

** Кылдысин/Кылчинь – Бог-Творец, один из триады верховных божеств наряду с Инмаром и Куазем, сохранивший синкретическое единство женского и мужского начала и отвечающий за деторождение [Владыкин 1994: 181–182; Шутова 2001: 214–224; Владыкина, Глухова 2011а: 85–86]. Реликтовые черты этой функции сохранены в в обряде *кылдысин сюрес дорэ вэтлем* [Гаврилов 1880: 170], *Кылдысин сюрэс дорэ вэтлэм* [Первухин V: 25]), который удалось зафиксировать исследователям XIX в. и суть которого заключалась в посещении роженицы и угощении её после недавних родов женщинами-родственницами и односельчанками. Адекватный смысл может

враг – убир [вампир. – *Т.В.*]. Возлюбленный Инмар дал дитя; этого дитя губит убир... Я ему, убиру, губить дитя не даю. Благослови, небесное солнце, [земное солнце. – *Т.В.*!] Небесная луна! Небесные звёзды! [Земные звёзды! – *Т.В.*] **Дорогу их** не даю убиру. Когда убир съест **дорогу их**, светил, тогда пусть ест и этого дитя. Без этого я не даю убиру» [Верещагин 2000: 30–31].

Правильно передвигающиеся небесные светила (*пыро* «заходят», *пото* «выходят», *берто* «возвращаются-восстанавливаются») служат своеобразным ориентиром и для болезни: заговаривающий так же «отправляет» её домой (*мед бертоз* «пусть вернётся-восстановится» / *озьы ик мед бертоз* «так же пусть вернётся-восстановится»): «*Толзэ кызьы анаез дорысь берытскыса потэ, со кадь ик та мурт бордысь но син усем мед берытскоз ...* (Как луна от своей матери, обернувшись-восстановившись, выходит, точно так же сглаз с этого человека пусть возвратится [к себе])» [ВЛкнв: 389]. Но при этом дополнительно «напоминает», что она должна уйти по своей «невозвратной дороге», то есть уйти и больше не возвращаться: (вниз по реке = в «потусторонний мир»; вдоль длинной полевой изгороди = образа невозможности преодоления препятствия и перехода на «человеческую» сторону) (№ 9), «далеко в лес» (№ 12)).

Восстановление здоровья больного с помощью данной формулы, таким образом, мыслится не только в контексте единичного факта разрушения-возрождения целостности жизни человека, но в восстановлении-реконструкции космического порядка.

Удмуртская заговорная формула «*Шунды бертэм, толзэ бертэм...*» до наших дней сохраняет семантическую доминанту представлений о неизбежности мироздания. При несомненной сопряжённости с культурными архетипами народов мира, она является удмуртской версией мифа «о вечном возвращении» [Элиаде 2000]. Не будет преувеличением обозначить её как формулу «вечности», содержащую квинтэссенцию представлений о силе сакрального слова

быть передан с помощью буквального перевода: «хождение по дороге [давнего ребёнка бога. – *Т.В.*] Кылдысина». Благодаря исследованиям традиций бесермян, Е.В. Поповой восстановлена архаическая семантика данного обряда: «Обряд *кӧлдӧсінъ сюреслӧ вӧён* (приношение плацента), *кӧлдӧсінъ сюрес дорӧ вельтон* (ходить к плацента), где *кӧлдӧсінъ/кӧлдӧсінъ сюрес* означает плаценту» [Попова 1998: 51].

в поддержании хрупкого равновесия бинарных противостояний «космического списка»: неба и земли, земли и преисподней, «этого мира» и «иного мира», здоровья и болезни, добра и зла и т.д.

Сохранённая сакральными текстами, формула «вечности» оказалась своеобразно спроецирована на структуру уже ушедших из быта традиционных удмуртских песен. Но здесь «присутствие» триады небесных светил связано с представлениями не о циклическом/вселенском, а линейном времени как отражении земной жизни от рождения до исхода и о тех «зарубках» чувств и памяти, которые связаны с родным домом, родной землёй, своей судьбой:

*Та шундылэн жсужанэз
Котькытын одйг, дыр.
Одйг өвёл вордылэм
Анаен атай.*

*Та толэзьлэн жсужанэз
Котькытын одйг, дыр.
Одиг өвёл дуннеын
Шудтэм калык.*

*Кизилилэн жсужанэз
Котькытын одйг, дыр.
Одйг өвёл лёгылэм
Пыдул пытые.*

Этого солнца восход
Повсюду одинаков, наверное.
Не у всех одни и те же
Матушка с отцом.

Этой луны восход
Повсюду один и тот же, наверное.
Не одни и те же на свете
Несчастные люди

[= Каждый на свете несчастлив по-своему].

Звёзд восход
Повсюду одинаков, наверное.
Не везде одна и та же
Земля, по которой ступали мои ноги
[= Родная земля] [МПтр: 195]*.

Мир в облике богов и божеств

Наряду с обожевлением неба и природы в целом в лице Инмара и Куазя, удмурты разработали широкую систему поклонения духам и богам природы, духам плодородия**. Был чрезвычайно развит культ женского порождающего начала, выразившийся в почитании великих природных матерей: *Музьем-Мумы* «Матери-Земли», *Шунды-Мумы* «Матери-Солнце», *Ву-Мумы/Ю-Кылдысин* «Воды-Матери»/«Воду Творящей Матери», *Инву-Мумы*/«Матери-Небесной воды», *Гудыри-Мумы* «Матери-Гром», *Инвожо-Мумы* «Матери-Инвожо [летних святок]»).

Музьем-Мумы (Земля-Мать) – божество земли. Живёт внутри холмов, возвышающихся на поверхности земли, поэтому их нельзя раскапывать. В жертву ей приносят чёрного, как сама земля, быка или чёрную овцу. Но осенью жертву приносить нельзя: в это время земля «уже спит».

Эволюционно представления о матери-земле слились с образом Творца земли (*Му-Кылдысин/Му-Кылчин*): «*Му-Кылдчинез тулыс буре ваё, сезьы кизьын потон дыръя. Музьем-Анай, пе, со*» («Му-Кылдчиню весной поклоняются, в пору, когда овёс сеют. Мать-Земля, говорят, это»)[Запись 1923 г.: д. Старая Уча Таканышского р-на Татарской Республики // НА УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Д. 231. Л. 378].

* См. раздел «Улон дунне – “жизни мир”/“время-судьба”».

** Практически во всех фольклорно-этнографических источниках, представляющих картину «быта и нравов» удмуртов, содержится информация о божествах-праматерях: *Шунды-мумы* (Мать-Солнце/Мать солнца), *Толэзь-мумы* и т.д. (см., напр.: [Васильев 1906: 10, 45–46; Верещагин 1997: 37–38; Holmberg 1927: 223 и др.].

Шунды-Мумы (Мать-Солнце/Праматерь-Солнце – одна из великих космических матерей, мифологически обобщающая образ самого солнца, Матери-Солнца и всего Белого Света, ср. загадку о солнце: «Всему свету я – мать» («*Вань дуннелы мон – анай*»)) [Заг: 215]. В основном верования сохранили только образ Матери солнца, которая помогает своему сыну-солнцу вовремя всходить и заходить, идёт в виде чёрной чаши перед ним по небосводу, указывая дорогу [Емельянов 1921: 132]. Судя по образам сказки «Зять солнца» («*Шунды эмеспи*»), она живёт со своим сыном в доме, расположенном в конце мира/на краю света (*дунне пум*). На её дочери, сестре солнца, женится земной человек и добирается до них, чтобы попросить помощи.

Инвожо-мумы (Мать-Инвожо/Богиня Инвожо/Небесно-Святая мать/Матерь Святых небес) – одна из небесных праматерей, которая сходит с небес на землю и живёт на цветах в летние святки/(*Инвожо*), период летнего солнцестояния. Её олицетворением являются цветы дикой гвоздики (*инвожосяська/гудырисяська*), которые запрещают рвать, «чтобы молнией не ударило». Считается, что в это время моление (*вось*) выходит из святилища (*куала*) на волю (*вось куалась кыре потэ*), потому удмурты в этот период проводят моления на природе. Почитание небесных сил в это время закреплено в ряде поверий: в полдень запрещалось работать в поле, купаться; шуметь, кричать у воды, стирать у родников. В противном случае гнев богов настигал людей: *Инвожо-мумы* насылала страшные грозы с бурей и градом, губила посевы. Эти поверья объясняют удмуртские названия июня: *инвожо толэзь, лек толэзь* (месяц инвожо, грозный/«злой» месяц). К этому периоду приурочены календарные праздники окончания полевых работ и моления за новый урожай (*Гершыд/Гербер/гырон-быдтон*). В этот период исполняли священный напев поиска небесной воды/благодати (*инву-утчангур*), который был вариантом напева обрядового гостевания (*вось нерге гур*). Мелодию наигрывали на гуслеобразном инструменте *крезь* на молениях и пели в святилище и во время гостевого обхода в каждом из посещаемых домов.

Инвожо-мумы сходна с Калтак/Кылдысин по функции благоволения деторождению, урожаю хлебов, приплоду скота (см. ниже).

Гудыри-Мумы (Мать-Гром) воспринималась как объединенный образ грома и молнии и мифологически обобщала грозу как состояние природы, характеризующее взаимодействие небожителей и людей.

Полагали, что *Гудыри-Мумы* может покарать за грехи, вызвать бури и грозы, побить градом хлеба; особенно она сердилась, если рвали цветы дикой гвоздики в период летних Святков. Не разрешалось во время грозы носить пустые полые вещи (ножны, пестерь), чтобы в них не мог спрятаться перевоплощенный шайтан (чёрт) в облике плотвы или другого существа, убегающий от пущенной ему вслед молнии [БМ 2: 68–70; Владыкина 1998: 271–273]. Считали, что первый гром пробуждает землю и возвещает ей о наступлении тепла, необходимости продемонстрировать свои живительные силы. Только после этого разрешали сидеть и лежать на ней, иначе она считалась холодной. При звуках первого грома предписывали перекувыркнуться через голову или просто повалиться на земле, дабы «не болела поясница». В этом назидании скрыт смысл мифологических верований о связи продуцирующих сил земли и человека, когда человек, якобы, передаёт ей свои силы, одновременно и сам являясь объектом воздействия земли. С началом осени *Гудыри-Мумы* то уходила, то возвращалась: месяцем ухода грома (*гудырикошкон толэзь*) удмурты называют август. Уже во время созревания хлебов *Гудыри-Мумы* умирляла свой грозный нрав и лишь полыхала бесшумными зарницами. С христианизацией удмуртов представления о ней слились с образом Ильи-пророка.

Инву-Мумы/Инву – букв.: небесная вода/влага=небесная благодать, покровительствующая роду. В отдельных локальных традициях к ней, наряду с триадой верховных богов и родовым божеством, взывали во время молений в родовом святилище («*Будзым Инмаре, Инэ-вуэ, воршудэ...*» = «Великий Инмар, Великая Небесная вода/благодать, воршуд...»; «Благослови, воршуд рода Сальи, Инву рода Сальи...»). Молитва сопровождалась игрой на гусях, а исполняемая в этот момент мелодия была известна под названием *инву утчан гур*/«мелодия поисков небесной росы/божественной благодати». Она же сопровождала пляску, которой *туно* (шаман, прорицатель) доводил себя до экстаза в ритуале выбора жреца [Васильев 1906: 215–216; Владыкина 2004: 98]. К *Инву*, ниспосылающей благословение, дар прорицания обращались в моменты ворожбы, предсказаний при выборе места жертвоприношений и определении качества жертвы.

Инву сохраняет свои функции в обрядах вызывания дождя и связана с *Ю-шур-мумы* (букв.: Воды-реки мать – праматерью воды/реки) –

божеством, к которому обращались с просьбой послать необходимую влагу для роста растений, хлебов*.

Из этого широко упоминаемого списка праматерей, которых часто упоминают исследователи, незаслуженно выпадает ещё одна – Калтак/Калдык-мумы, сведения о которой в этнографической литературе весьма скудны. В XIX в. Г.Е. Верещагин писал: «...ей жертв не приносят, а только обращаются со словами: «Э, Калдык-мумы!». Это значит, что вотячка обращается к ней под покровительство» [Верещагин 1995: 46–47]. Зафиксировано свидетельство обращения удмуртских женщин к праматери Калтак в начале трудоёмких процессов прядения, ткачества [Виноградов 1980: 50]. Сегодня это обращение практически ушло из быта, осталось как восклицание в виде фразеологизма «*калтак!* // э, *калтак*», звучащего в ситуациях сожаления в смысле «бедняжка/несчастный»**.

Но, несмотря на метаморфозы как самого выражения, так и его де-семантизированной сути, в нём, на наш взгляд, сохранены представления об архаическом образе Богини Времени-Судьбы, управляющей сроками присутствия человека на Земле. Эта особая функция Богини-матери сохранена женщинами-прародительницами финно-угорского мира – Колтыш марийцев, Колтеш/Калтащ обских угров***: «...известны

* Подробнее см. раздел «Вода и “Вода-Творящая”».

** См. тождественное значение в марийском языке [Вершинин 2011: 152]; татарское *калтак*, чувашское *калттак* «негодный, паршивый» [Тараканов 1993: 74].

*** «В Среднем мире функцию упорядочения мира берут на себя богини-матери *Калтац* и *Касум-ими*... В земной иерархии божеств... эти две великие богини по рангу равны между собой... *Калтац*, в свою очередь, по силе равна *Торуму*. Достаточно отдалённый и абстрактный отец не ведает земными делами, не имеет собственной священной песни, о его существовании известно из песен других духов. *Калтац* же сама является на игрища, всех великих духов мужского рода, детей *Торума* она называет внуками..., то есть низводит до уровня подчинения себе... Грозная Калтащ ответственность за жизнь и судьбу людей полностью берёт на себя. Она решает, кому сколько жить, быть человеку счастливым или нет. В своей священной песне она, во-первых, пишет книгу судьбы, во-вторых, на жизни каждого человека вырубает «священные каменные зарубки», где изначально предопределено, на каком сроке жизни какие беды настигнут человека и когда ему умирать... у *Калтац* имеется посох, на котором множество сухожильных нитей, каж-

разнообразные редакции образа богини-матери, иногда сходные в деталях, иногда весьма отличные одна от другой. Значимость образа неоспорима, ведь этот персонаж распоряжается жизнью и смертью обитателей земли (тем самым, заметим, как бы перенимая часть функций верховного божества). Именно в связи с этим образом реализуется столь важная для архаического мироощущения тема милосердия, сострадания, опеки и поддержки...» [Сагалаев 1991: 52]. Неслучаен, на наш взгляд, переход понятия о богине-прародительнице Калтак/Калдык-мумы в выражение *калтак* со значением «несчастный, бедный»*.

Важнейшая ипостась женского божества, на наш взгляд, искусно «внедрилась» и пропитала образ удмуртского *Кылдысина*. Важнейшая функция женского божества как покровительницы зачатия и рождения перешла к *Кылдысину***.

Она развивается также в сюжете дая из которых – это человеческая жизнь. На каждой из нитей завязан узелок, у одних он находится в начале нити, у других – в конце. Это срок их жизни. Её внук – дух смерти и болезней – всего лишь исполнитель её воли по своевременной доставке душ умерших людей в низовья реки Оби, где находится мир мёртвых» [Молданов 1999: 65–66]; «В песнопениях на медвежьих игрищах её [Калтась. – Т.В.] называют «Одной рукой дающая жизнь, другой забирающая». ...в мировоззрении хантов является как бы самой главной матерью любого новорождённого. Именно отсюда её основная функция – быть покровителем беременных женщин» [Кулемзин 2000]. Мансийская Богиня-мать *Калтась-эква* так же связана с функцией воспроизводства жизни, «ассоциируется с сакральным верхом, той сферой, что санкционирует появление новой жизни на земле. В то же время, *Калтась-эква* устойчиво связывается и с землёй. «Нижнего мира мать», «Земная мать» – это устойчивые эпитеты *Калтась-эквы*» [Сагалаев 2001].

* Вообще весьма заманчива перспектива соотнесения Калтак/Калдык и её урало-алтайских параллелей с древнеиндийской Кали – «влачицей Времени, судеб, которые она выковыывает и ведёт к завершению» [Элиаде 2000: 166]. Этот главный признак, нам думается, был основополагающим в легендарном образе Золотой Бабы, зафиксированном на просторах Предуралья, Зауралья и Сибири, постепенно утратившей функцию богини Времени-Судьбы и ставшей одной из сонма божеств и духов плодородия. Об эволюции образа и её удмуртских параллелях см.: [Шутова 2017].

** Обобщающую характеристику образа *Кылдысина* на основе имеющихся источников см.: [Шутова 2001: 214–224], о параллелях с угорскими версиями образов плодородящего начала см.: [Напольских, Белых 1993].

сближения/слияния Кылдысина с воршудом – родовым божеством, или матерью-прародительницей отдельного рода. Согласно поверьям, летом божество «вылетает»/«выходит» из родового святилища-куалы на природу и живёт на цветах. Удмурты объясняют причину молений летом на природе, а не в закрытом помещении, именно этим обстоятельством: *вось кыре потэ* «моление наружу/на свободу/на природу выходит». И здесь в систему дополнительной аргументации образа вплетается устойчивое выражение *сяська вылысь шедьтыны* «с цветов найти». Речь идёт о незаконнорождённом ребёнке. И если в русской культуре такой ребёнок характеризуется как «подкрапивник», то мать-удмуртка, осознанно родившая чаще всего единственного ребёнка вне брака, относилась к своему дитяти как дару свыше, дару матери-прародительницы, потому она и употребляла выражение «нашла с цветов [ребёнка]», которое надо понимать как «ребёнка подарила сама мать-прародительница [Калтак/Калдык-мумы]» [Владыкина 2017].

Имплицитные связи семантического ряда, или гнезда, **мать-прародительница – цветы – дети** прослеживаются, на наш взгляд, и в том, что в отдельных локальных традициях (увинские и вавожские удмурты) троицкие поминки воспринимались только как «детские поминки». То есть умерших детей поминали в разгар цветения природы. Троицкие же поминки зафиксированы как «сиротские». Сиротами в данной ситуации называют людей, не оставивших потомства.

Сейчас восклицание «Калтак!/Э, калтак!», как уже говорилось выше, однозначно выражает крайнюю досаду, раздражение, вызванные чьим-либо поведением. Восклицание равнозначно русскому «О Боже!/О Господи!», разница только в том, что удмурты взывают к матери-прародительнице Калтак/Калдык-мумы и желают адресату (включая и себя) «перерождения заново» в результате незадачливости своей жизни-судьбы.

Временной аспект семантики данного образа сохранён, на наш взгляд, в отдельных устойчивых выражениях, адекватных фразеологизмам. Достаточно вспомнить удмуртские выражения *каль* «сейчас», *каллен* «тихо/степенно [передвигаться; говорить; вести себя]». Бавлинские удмурты в качестве приветствия употребляют выражение «*Кычмар каллэс?* (Как ваши времена?)». Выражение *кал/калы быриз* современными удмуртами употребляется равнозначно *каты/каты быриз*

в значении «сила/мочь кончилась», хотя первое значение соотносится с понятием «время кончилось»/«столько времени прошло»*.

*Калтаке вань, шале өвёл,
Шаль басьтыны кэле өвёл.
Иммар сётымтэ шудъёсыз
Дунэн басьтон кэль өвёл [БМ 2: 459, № 427].*

Колпак у меня есть, [а] шали нет,
Шаль купить мочи-денег нет.
Богом не данного счастья
На деньги купить мочи-сил нет.

Представления удмуртов о жизни–смерти (*улон* – *кулон*) также подвластны Калдык-мумы / Калтак. На эти размышления наводит и факт зывания к Праматери-Калтак перед прядением, которое ассоциируется в мифологии народов мира с нитями судьбы, и фольклорные тексты, ситуативный контекст которых свидетельствует о неоднозначности семантики номинативного выражения:

*Ин кизилие, ву выл бубылие,
Кылёз, калтак, вазкем ёз калыке [БМ 1: 200].*

* Ср. татарское *хал* как состояние тела, души и как некую силу/ энергию: *халем юк* («нет силы, энергии»), *халем китте* (букв. *энергия/сила покинула, ушла*), *хал керде* (сила/энергия вошла). В то же время не так активно, но в речевых ситуациях употребляется и в значении времени, например, в поговорке «*Ул халларда кем булганын кем белгән* (Кто знает, кто был в те времена)». Благодарю за информацию Ф.Х. Завгарову (г. Казань).

Восприятие времени в лексемах *каль* (сев. удм.) и *али* (южн. удм.) со значением 'теперь, сейчас, ныне; всё ещё' лингвисты возводят к арабо-перс. *hala* 'теперь, сейчас; в настоящее время', заимствованных через тюркские (чуваший и татарский) языки [Алатырев 1988: 81; Тараканов 1993: 32, 73]. Омонимичное *кал/каль* в значении «состояние, положение» (южн. удм.) через тюркские языки также восходит к арабо-персидскому источнику со значением «сила, мощь, бодрость» [Тараканов 1993: 73]. Благодарю за консультации по поводу языковых соответствий и параллелей коллегу С.А. Максимова.

В небе звёзды, над водой бабочки,
Останутся, калтак, со мной общавшиеся сверстники.

*Чебер нылэд «калтак!» шуоз,
Ялан гынэ уромзэ утчаса* [БМ 1: 212, № 37].

Красивая девушка **«калтак!»** скажет,
Друга своего **всё время** искать будет.

*Каре но мынім, калпак басьтйм.
Изъятэк кылим ми, калтак.
Пинал вакытмы ортче ини,
Шӧдытэк кылиськом ми, калтак* [БМ 2: 360, № 195].

В город поехали, колпак купили.
Надеть его не успели, калтак.
Молодость наша проходит уже,
Понять/почувствовать мы этого не успели, калтак.

Один из богатырей рода Калмез, Бурсин-бакатыр, обессиливший в бою со своими врагами (*катьтэм-витэм луса*) и погибая, воскликнул всердцах, проклиная свою жену, не понявшую его иносказания с просьбой прислать ему волшебную *иллянь-сабля/«саблю-самосек»*: «Э, калтак, *визьтэм кенак, – кесяськоз куректэменыз[,] – кылме вала-сал ке, мон тазы ой бырсал, йырма нйзилилы ой сётсал!* (Э, калтак, глупая сноха-кенак, – кричал от горя, – слова мои если бы поняла [ты], я бы так не погиб, голову свою червям бы не отдал!)» [БМ 1: 62].

Наиболее показательна по смыслу для наших рассуждений песня «*Вож бадяр, ой, кадь ик...*» («Словно зелёный клён, ой, моё молодое тело...»):

*Вож бадяр, ой, кадь ик,
Вож мугоры ой-а вал?
Быроз, калтак, табере
Кӧс кыз сяен куасьмыса.
Пужым вай, ой, кадь ик
Суйёсы но ой-а вал?*

Быроз, калтак, табере
Кӱс чаг кадь ик куасьмыса.
Горд намер, ой, кадь ик
Горд бамъёсы ой-а вал?
Быроз, калтак, табере
Чуж куар кадь ик чужектыса.
Сьӱд сутэр, ой, кадь ик
Сьӱд синъёсы ой-а вал?
Быроз, калтак, табере
Пӱсь синькыли вандыса.
Чуж мертчан, ой, кадь ик
Чуж йырсие ой-а вал?
Быроз, калтак, табере
Тӱлья-бурья тӱлзӱса.
Чипчирган, ой, кадь ик
Куарае но ой-а вал?
Быроз, калтак, табере
Куараёсын/куараен бӱрдыса.
Та вож-вож турымъёс
Уз куасьме но кожсам вал.
Вож турымъёс куасьмизы,
Мынам но мугор/ы пересьмиз!

Зелёный клен, ой, словно,
Не было ли моё молодое тело?
Иссохнет, калтак, теперь,
Засохшая ель словно, высохнув.
Сосновые ветви, ой, словно,
Не были ли мои руки?
Истончатся, калтак, теперь,
Словно сухая лучина, высохнув.
Красная костяника, ой, словно,
Не были ли мои щёки?
Поблѣкнут, калтак, теперь,
Желтые листья словно, пожелтев.
Черная смородина, ой, словно,
Не были ли мои глаза?

Выцветут, калтак, теперь,
От разевших горючих слёз.
Желтые пасмы льна, ой, словно
Не были ли мои волосы?
Развеются, калтак, теперь
Под сильными ветрами.
Чипчиргана, ой, звуки словно
Не был ли мой голос?
Охрипнет, калтак, теперь
От рыданий навзрыд.
Эти зелёные-зелёные травы
Никогда не пожухнут[, –] думалось.
Зелёные травы высохли [–]
Моё тело состарилось

[ЕМлтк.: № 4; МКрчк.: № 4;

Варианты: ЕМрнв.: № 5]*.

Обратим внимание, что восклицание *калтак!*, ставшее нарицательным вследствие затемнения значения/смысла номинации богини Калтак – Праматери Времени-Судьбы – это показатель настоящего времени, расположенный между прошлым и будущим: *вал – быроз/луоз* (было – закончится/исчезнет/будет). Причём форма прошедшего времени изысканно утончённо подана между реальностью и ирреальностью – **не было ли = а было ли?** То есть время моей жизни было так быстротечно-неуловимо, что трудно понять и принять, когда же и куда всё ушло: молодое стройное тело, крепкие руки, чёрные глаза, красные щёки, пышные волосы, звонкий голос. Всё, что осталось – состарившееся тело. В выражении *Калтак!* – мгновение жизни между рождением и смертью. Драма человеческого бытия. В осознании этой вечной темы коренятся, на наш взгляд, истоки неизбывной грусти многих удмуртских песен, обозначенных во многих этнографических источниках и этномусиковедческих исследованиях как *жож крезь* «горестный напев».

* В сборниках 1930-х гг. (МПтр: 181–182; МПтр–ИДк: 87–88) выражение *калтак* везде заменено на *быроз*[,] *дыр*[,] *но табере* = «кончится, наконец, теперь»; прежний облик песни восстановлен в 1960-е гг. П.К. Поздеевым [ПП: 216–217].

Почти все функции богини Калтак со временем «перетекли», ревоплотились, переплавились в образе Кылдысина, пополнившего список верховных божеств и оформившего целостность и единство божественной триады Инмар-Куазь-Кылдысин/Инмар-Кылдысин-Куазь/Инмар-Кылдысин, Куазь. При этом сущность Бога-Творца Кылдысина высвечивает, на наш взгляд, одну важную деталь: **обоожествление природных явлений, стихий** (неба, погоды, солнца, грома, земли, небесной влаги) заменяется **обоожествлением самого процесса творения**: Кылдысин < от *кылдыны* – «творить», «возникнуть»*.

Северные удмурты к триаде *Инмар – Кылдысин – Куазь* взывают с просьбой ниспослать достаток во всех хозяйственных делах и практически во всех молитвенных обращениях *куриськон*, но завершающая формула при этом своеобразно расшифровывает их «специализацию»:

«Ю кылдысь-вордысьлы Кылдысинлы, пудо сётись-возьмасьлы Инмарлы, муш ытись-косысьлы Куазьлы – сябась!» [Вхм 1: 133, № 15] (Хлебá/зерно творящему-порождающему Кылдысину, скот дающему-охраняющему Инмару, пчёл посылающему-заставляющему Куазю – сябась! = Здравия-довольствия!)).

У южных удмуртов список пополнен другими «именами», обладающими сакральной плодотворящей силой:

Осто Иньмаре, Быдзым Иньмаре, Кыучинь-Иньмаре! Кизем-пальт-кем дю мед далтоз! Курекпуз кадь ик тыр медло! Курекпуз кадь ик чуж-чуж медло. Шыдэн-нянен, сурен-аракен «гырыны потонэз» буре ваиськом. Гыроно герымес каньыл карыса, гыроно валмес кой карысылыд ке, Иньмаре!

Быдзым Иньмарлы, Кыузиньлы, Дю-Кыузиньлы, Му-Кыузиньлы, Музьем-мумылы пияз понйиськом, мед далтытоз! Жеч ардэ сёт, шуныт уйдэ сёт, шуныт зордэ сёт, лывудэ сёт, саськадэ сёт!

Гудыри-мумие, Шунды-мумие! Жеч шыдэн-нянен буре ваиськом! Жеч шуныт ныналдэ, чебер гужемдэ, шуныт зордэ сёт! [Вхм 1: 123–124, № 6].

(Господи Иньмар мой, Великий Иньмар, Кылчинь-Иньмар! Посеянное-выплеснутое зерно пусть уродится! Яйцо словно, полным/круглым да будет! Яйцо словно, жёлтым-жёлтым да будет. Угощениями-яства-

* Не лишено основания мнение В.Е. Владыкина о происхождении термина в связи с «творящим словом» *кыл тодыны/ кылтодон*. Ср. одно из имён Иисуса Христа как Бога Слова/Слово.

ми (букв.: супом-хлебом), пивом-вином «выезд на пашню» отмечаем/ добром поминаем. Для пахоты приготовленную нами соху облегчив, пашущую нашу лошадь упитанной если бы ты сделал, Иньмар мой!

Великому Иньмару, Кылчиню-Творцу, Кылчиню-Творцу зерна, Кылчиню-Творцу земли, Матери-земле за пазуху кладём, да уродят [хлеб]. Доброго года ниспошли[те]-дай[те], тёплой ночи ниспошли[те]-дай[те], теплого дождя ниспошли[те]-дай[те], росы ниспошли[те]-дай[те], цветов ниспошли[те]-дай[те]!

Праматерь-Гром, Праматерь-Солнце! Добрыми яствами вам кланяемся / вас поминаем! Хороших тёплых дней, красивое лето пошлите, тёплых дождей пошли[те]!».

В ряд теонимов наряду с праматерями и другими божествами совершенно естественно может быть включён и... Иисус Христос, образ которого оказывается соотнесённым с определённой функцией:

Осто Иньмаре, Бадзым Иньмаре, ю-нянь кизем понна вёсяськом...

Му-Кыучинь Исус Кристос вордйськем понна вёсяськом, кулыса-улзыса султэмез понна...

Шунды-мумие! Тыныд синпель сётэм понна вёсяськом [Вхм 1: 130–131, № 12].

(Осто Иньмар, Великий Иньмар, в честь посеянных хлебов молим...

За Творца Земли / за сотворившего Землю Иисуса Христа молим, умерев-воскреснув встал [который], молим...

Солнце-Матушка! За поднесённый тебе подарок молим...).

Нанизывание божественных имён при этом может быть равнозначно произнесению имени одного – верховного бога Инмара. Любопытен также факт употребления в одном из приведённых выше примеров молитвы-куриськон единственного числа глагола-императива при длинной цепочке нанизанных друг на друга номинаций божеств, что может свидетельствовать о восприятии сонма божеств в виде единой божественной воли.

Эволюция верований и представления о божественной сущности, таким образом, естественно объединяет функции множества божеств в едином облике. Каждый из божественный триады полифункционален, совмещая в своём облике различные ипостаси.

Бог неба, воздуха Инмар постепенно начинает ведать всеми сферами жизни человека: «Инмар – это источник всего доброго и хорошего, творец людей и всего мира... Для него не существовало и не будет существовать времени; живёт он не для себя, а для людей, которые

в свою очередь должны жить только для него. Его постоянное местопребывание на солнце, причём небо служит ему одеждою» [Богаевский 1890: 141]. Инмар всё «видит» и «слышит»:

Куриськыны султоно лымшиор пала, со Иммарлэн палыз / сотэк Иммар уз аззы (Молиться надо [встав лицом] на южную сторону, это сторона Бога / иначе Инмар не увидит) [Бдртд: 43].

Куриськыны педло потэ коркась кузё жакэ туганнёс пöлысь кин ке: озьы Иммар айбэтгес кылоз (Молиться выходит во двор хозяин дома или кто-нибудь из родственников: так Инмар лучше услышит просьбы) [Бдртд: 46]

Им предначертана/предписана судьба человека (*Инмар гожтэм*)*:

Мылкыд гынэ кыскем мар уг ло!

Уд ортчы Инмар гожтэмлэсь [Вхм 1: № 372].

Желания наши куда не потянут / Чего нам только не захочется!
[Да] не обойдёшь **Богом предначертанного** [=написанного];

Инмар «роняет» (*уськытэ*) и «поднимает» (*жсутэ*), «даёт» (*сётэ*) и «отнимает/забирает» (*басьтэ*), «пишет»/«предписывает» (*гожтэ*), «судит-предназначает» (*кылдэмеz сыёе*), «заставляет» (*косэ*):

Мугорыд веськыт, бағыд испай:

Инмаред сётэм гажаса [Вхм 1: 185]

Стан твой стройный, лицо твоё красиво:

Бог Инмар дал тебя с любовью;

Одйг мынам ныл вал,

Куазь сётйз,

Ачиз ик Инмар басьтйз уж [Вхм 1: № 462]

Одна у меня была дочка,

Куазь дал,

Сам же Инмар забрал / взял ведь [к себе];

* О роли *Инмара* в судьбе человека см. раздел «Улон дунне – “жизни мир”/“время-судьба”».

*Шундйед жсужалоз гордэктыса,
Улмо пуостэс котыртыса.
Иньмар ке косоз, вуом медам
Атай дюртгёсам котырскыса [Вхм 1: № 269]*

Солнце взойдёт алея,
Яблони ваши кругом обойдёт /вокруг ваших
яблоней обойдя.

Иньмар если заставит [даст], вернёмся ли
В родной/отцовский дом, [дальние края] обойдя.

Синонимы Бога (*Инмар*) – *Осто/Остэ, Козма*, эпитеты – Всевышний (*Вылысь*), Великий (*Бадзым/Бадзым*), Светлый (*Югыт*), Белый (*Тöдьы*), Светлый-Белый (*Югыт-Тöдьы*), Сам (*Ачиз/Ачид*), Единый (*Оддү*). Зачинные формулы удмуртских заклинаний-молитв и мотивы заклинания ритуальных песен содержат в обращениях практически весь таксономический ряд ипостасей Бога, к которым обычно добавляется ещё и родовое божество-покровитель *воршуд**:

«*Осто но Иньмаре, Вылйсь Бадзын Иньмаре* (Господи да Инмар, Всевышний Великий Инмар)» [Верш-Влад 2014: 25, 31, 33 и др]; «*Остэ, Бадзын Иньмаре, Вылысь гынэ Иньмаре, жеч малпасез – йыр йылам но уродгёсыз – пыд улам* (Господи, Великий Инмар мой, Всевышний да Инмар, добро помышляющие – над головой, злые – под ногами)» [Там же: 104]; «*Остэ Инмаре, Кылдысинэ, Куазе, Чола воршудэ, Жикъя воршудэ! Шуддэ-бурдэ сёт, улон-вылон шуддэ сёт!..* (Господи Инмар мой, Кылдысин мой, Куазь мой, воршуд Чола, воршуд Жикъя! Счастья-здравия дай, жить-поживать счастья дай!..)» [Вхм 1: 165].

Самым богатым по характеристикам и многосторонним по способностям оказался в триаде *Кылдысин*. Он содействует приплоду скота, покровительствует родам, вообще детям (*Нуны-Кылчин*); позднее – бог плодородия/зерна (*Му-Кылдысин/Ю-кыузин*). Согласно преданиям, в древности жил среди людей, ходил по полям в образе старика в белой одежде, следил за посевами. Оскорблённый непослушанием людей, покинул их. Люди умоляли Кылдысина вернуться на землю, он внял их просьбам и появился на священной берёзе в виде белки. Люди хоте-

* О воршуде см. раздел «*Улон дунне* – “жизни мир”/“время-судьба”».

ли заполучить его навсегда и подстрелили белку, но она превратилась в рябчика, тот превратился в тетерева, тетерев – в окуня и скрылся в реке. С тех пор, согласно преданию, образы воплощения Кылдысина: щепу берёзы, белчью шкурку, крылышко рябчика, перья тетерева, сушёную рыбку, – удмурты стали хранить как святыню. Эти предметы составляли содержимое священной воршудной коробки в родовом святилище-*куа* [Первухин IV: 4–6].

Отличительной чертой Кылдысина, которую подчеркивают современные исследователи [Владыкин 1994: 103; Владыкин 2000; Шутова 2001: 215–224; Шутова 2014], является его многоликость и многофункциональность при превалировании признаков женского божества и постепенного перехода к образу мужского бога и делении образа на покровителей разных сфер: творец земли, творец воды, хранитель урожая, хранитель женщин и детей, «хранитель души-крови» (*лул-вир утись Кылчин*) [Владыкина 1998: 75].

Многоликость Кылдысина-Творца с превалированием феминных черт обусловлена, как об этом говорилось выше, матерью-прародительницей *Калтак/Калдык-мумы*, передавшей ему свои функции и синтетично-синкретичную сущность. Ещё Н.Г. Первухин, публикуя в XIX в. корпус молитвенных прошений (*куриськон*), писал: «Мы приняли однообразную форму воззвания [обращения к богам. – Т.В.], ставящегося почти всегда в начале прошений и именно: *Остэ, Инмарэ, Кылдысинэ, Квазьэ, воршудэ*..., тогда как, – вероятно, вследствие забывчивости, – в некоторых местностях те же самые молитвы читают только с упоминанием *Инмара и Кылдысина*; а в одном месте у нас был вариант воззвания, в котором, кроме триады и воршудов, упоминалась ещё какая-то «*мумыэ*» (мать) и воззвание читалось так: «*Остэ, Инмарэ, Кылдысинэ мумыэ, Квазьэ, воршудэ*»... Означало ли слово «*мумыэ*» в этом случае обращение к матери-земле или относилось к «*матери Кылдысина*»..., сказать трудно. Вероятнее всего (как вотяки и сами объясняют теперь), *Кылдысинэ мумыэ* – значит *Мать-Кылдысин*. – Смешав понятия о матери земле, – женском производящем начале, – с древним представлением о Кылдысине в мужском роде, как о производителе и охранителе, – вотяки сделали из своего божества некоторым образом *гермафродита*» [Первухин III: 4; курсив автора. – Т.В.].

Исследователь тонко уловил основополагающую архаическую сущность божества, объединившего идею древнейшего производяще-

го начала в андрогинном облике и исторически претерпевшего многочисленные метаморфозы в феминно-маскулинных образах (*Кылчин/Кылдысин-мумы, Кылдысин/Кылчин, Инмар-Кылчин, Ю-Кылчин, Му-Кылчин*). Правда, подчеркнул эту особенность как некое недоразумение, не имея возможности включить этот факт в широкий типологический и сравнительно-исторический контекст: «Поскольку в божестве сосуществуют все атрибуты, следует ожидать, что в нём получают своё выражение более или менее отчетливым образом и оба пола. Божественная андрогиния есть лишь одно из простейших проявлений божественного двуединства... <...> Имеются бесчисленные случаи называния божества «отцом и матерью»; миры, существа, люди – всё это было рождено из его собственной субстанции, без чьего-либо посредничества. В качестве необходимого логического следствия божественная андрогиния предполагает моногению, или аутогению, и множество мифов повествуют нам о том, как божество извлекло своё существование из себя самого, – простой и выразительный способ передачи идеи его самодостаточности» [Элиаде 1999: 382–384]*.

* Многоликость и полифункциональная сущность *Кылдысина* – главная из причин, не оставляющая равнодушным исследователей традиционных верований удмуртов. Не можем не привести цитату, «лирика» которой отнюдь не мешает, но приближает к постижению данного образа: «... в самом начале была только Великая Мумы (Праматерь). Великая Праматерь, создав мир, ушла из него, оставив своё детище «на попечение» другим мумы. Наверное, её заботы ждали другие юные Вселенные. Как звали Великую Мать? Может быть, Калдыкмумы – мать жизни, мать творения и плодородия. Имя потерялось в веках, где-то за кромкой времён. Но память народа сохранила другое имя – Кылдысин. Воспоминания о существовавшей некогда Великой Богине дошли до нас в культе этого созидającego бога...

... она [Великая Мумы] располагалась не на верхушке удмуртского пантеона, а позади него, перед ним, являясь прародительницей, первой, кто был. Иерархия соподчинения, в том числе и среди богов, возникает лишь в процессе становления отцовского рода. Это мужская ценность, одна из первых опорных точек мировоззрения Мужчины-Движения-Во-Времени. Для Женщины-Покоя-В-Пространстве это чуждые традиции. Поэтому мумы оттесняются на задний план (но не опускаются ниже), туда, где их не беспокоят без крайней нужды ни люди, ни боги. Великая Мумы отдала мир в руки богов и людей. Но она, без сомнения, придёт на помощь детям, натворившим ошибок, укоризненно покачает головой, улыбнётся и начнёт всё сначала» [Ившина 1999: 63].

Вода и «Вода-Творящая»

Ва/ву «вода» – одна из составляющих дихотомического или трихотомического членения мира. Со времён творения, «когда ничего, кроме воды, не было», разделена по качественным параметрам и представлена несколькими уровнями восприятия:

1. Вселенская/космическая находится за пределами земного и небесного мира. По этой первоводе плавают огромная рыба с быком на спине, который держит на рогах землю. Пограничье вселенских вод и обычной/земной воды находится на уровне дна – реки (*шур пыдэс/ву пыдэс*) или земли (*му пыдэс*). Максимальное число земных доњев – семь (*сизьым му пыдэс*), они воспринимались как «пределы» семи слоёв/уровней земли, переходящих одно в другое через водные каналы-сосуды *ву вирсэр*. Вертикальным параметром пространства/точкой перехода были родник *ошмес* или колодец *колодча/куйы*, горизонтальным – река (*шур*).

2. Дождь/дождевая вода (*зор/зор ву*) – орошающая землю вода; с целью её вызывания проводились специальные обряды в рамках календаря (см. об этом ниже), во время засух – окказиональные. В молитвах *куриськон* во время молений по случаю выхода на пашню обращались к божествам с просьбой ниспослать «тёплые-стелющиеся дожди» (*шунит-лэськыт зор*)/«добрые, тёплые-мягкие» (*зеч, шунит-небыт зор*), пронося мимо бури и грозы (*сильзор/силь-дау*).

3. «Земная» вода – река (*шур/ву*). Ландшафтный объект, вписанный в мифологическую картину мира: нижняя часть «трихотомической структурной схемы космоса» [Владыкин 1994: 75]. Истоки, верхнее течение реки (*шур йыл*) и устье, нижнее течение (*шур уллапал*) каждой реки, пространство за его пределами, в свою очередь, объединяют и одновременно разграничивают верхний/небесный, земной и нижний/потусторонний мир.

4. Родниковая вода (*ошмес*) – ещё один топос соприкосновения трёх сфер: земной, небесной и подземной. Символ чистоты, святости. Места многих молений выбирали по наличию родника.

5. Вода колодезная (*колодча ву, куйы ву, гудзем ву*). В отличие от естественных/природных, «не обустроенных» видов воды, воспринималась, по-видимому, как «своя»: об этом можно судить по приметам и поверьям, связанным с обнаружением водоносного источника,

рытьём и обустройством колодцев, использованием воды ограниченным кругом людей (одной семьёй, кругом родственников, соседей) [Миннихметова 2003: 153–188].

6. *Инву* – букв.: небесная вода. Сложный синкретичный образ с многозначной семантикой. Существуют разные версии его прочтения: божество дождя [Богаевский 1888: 14–64]; Мать небесной воды, обеспечивающая благополучие рода и семьи [Владыкин 1994: 71]; единственное из трёх (наряду с *Воришудом* и *Мудором*) родовое божество-покровитель, «имеющее прямую связь с верхней небесной стихией, «небесной водой»» [Шутова 2001: 233]; божество *Будзым ин-ву* «Великая небесная роса»/«особенная благодатная сила небесная» [Васильев 1906: 83]. Последняя версия кажется нам наиболее оптимальной по сути. В её пользу свидетельствует сопровождающий моление в честь *Инву* в родовом святилище особый напев *Инву-утчан гур* («напев поисков Небесной росы/Небесной воды»), который исполняли на ритуальном гуслеобразном инструменте *крэзь*: «Пение этой песни совершается по окончании моления и поётся всеми, только начало полагает первенствующий... При молении соблюдается крайнее благоговение. При этом единство духа и любовь друг к другу выражается в полной силе» [Васильев 1906: 83–84; см. также: Нуриева 1994: 196–197]. Этот же напев звучал во время выбора=поиска жрецов для отправления культа в Священных рощах *Луд* и родовых святилищах *Будзым ку(ла)* прорицателями *туно*. Согласно верованиям, именно эта мелодия посылала, раскрывала «дар пророчества» [Васильев 1906: 83]. В целом можно сказать, что понятие *Инву* воплотило в себе представления о родовом божестве, которое способно невидимо ниспосылать = «изливать»/«проливать» (*кисьтыны*) с небес особую благодать и «насыщать» ею жаждущих, точно так же, как проливался с небес дождь, орошая и оплодотворяя засохшую землю. Сравним с этой способностью *Инву* действия верховного Бога, «дающего» человеку (*Инмар сётэ*)/«роняющего» перед человеком/на человека его удел, судьбу, испытания (*Инмар уськытэ*).

Одна из последних записей мелодии *Инву* [утчан] *гур* была сделана нами в 1993 г. совместно с музыковедом Е.Б. Бойковой-Вершининой [Владыкина 1998: 109; Врш, Влад 2014: 36, 354], это оказался вариант обрядового напева *Гужем-юон гур/вось гур*, исполняемого в день Летнего праздника, приуроченного ныне к Петрову дню.

Согласно верованиям, вода обретала особые качества как в суточном, так и в календарном цикле, что определяло поведенческие стереотипы: за водой ходили обычно по утрам ежедневно, в ритуальные дни – до рассвета. Для приготовления праздничных блюд требовалась качественно другая – новая – вода (*виль ву*). Особые оттенки в представлениях о такой воде содержатся в выражении *тыр ву* (букв.: полная вода в зн.: «чистая; вновь восстановленная/возрожденная; светлая»^{*}. Так называли воду, которую приносили для заквашивания теста и выпечки хлеба и стряпни на моления, например, на Пасху (*Акашка, Буззиннал, Паска*). «Сумеречную» воду (*акшан ву*) приносили в 4 часа поутру в Великий Четверг: полагали, что она обладает особыми свойствами. Удмурты Башкортостана называли такую воду «святой» (*изге ву*), специально приносили её, чтобы испечь табани в день «прихода умерших» (Великий Четверг = *Кулэм-потон уй* «Ночь выхода мёртвых» (Татышлинский р-н) [Миннихметова 2003: 124–125]. Использовали её и для омовения в бане, которую топили в Великий Четверг с утра (Великий Четверг – *Їукмунчо уй* букв.: Утренней бани ночь).

Особо опасному воздействию, согласно поверьям, можно было подвергнуться со стороны духа воды. Вода/река как место обиталища мертвых или путь/дорога в загробный мир вызывала к себе двойственное отношение: как очищающее и как насылающее болезни. Отсюда два типа поверий и табу, связанных с водными источниками. В одних даются предписания, способные якобы предохранить человека от нежелательного воздействия [Владыкина 1998: 250–251]:

Вуэ пырыку куинь пол, пе, суй кырмыса куштоно, собере «монэ эн кут, сое кут», пе, шуоно (Прежде чем зайти в воду, нужно бросить три горсти земли и произнести следующее заклятие: «Схвати (землю) это, а не меня»);

Мисьтаськыку, дйесз вуэ лэзьыку, вумуртлэсь нимзэ вераса лэзьыны кулэ. Озыы, нимзэ вератэк, миськид ке, дйесд жёг пёсьтоз, шуо (Во время полоскания белья, при опускании его в воду, нужно произнести имя водяного. Если не обратишься к нему, то одежда очень скоро износится).

^{*} Об эпитете *тыр* см. раздел «Солнце – Луна – Звёзды».

В других поверьях вода/река выступает как способ избавления от недугов, напастей:

Лыдон сюриз ке, со нунал ик кошкись вуэн пыласькы (Если заболешь чесоткой, в тот же день искупайся/омойся проточной водой);

Їук мунчое вуэ азвесь поныса пыласькод, пырем венিকেэ ву съёры келялод. Озыы ке карид, туж тодьы, чебер, чиста луод (В Великий четверг моются в бане водой, в которую брошена серебряная монета. Веник, которым парились в этот день, бросают в реку. Если так сделаешь, будешь чистым, здоровым, свежим).

В связи с представлениями о духах воды любой водный источник в верованиях предстаёт как опасное место, которое может наслать болезни – *кутыны* (букв.: схватить):

Юымтэ ошмесэз юид ке, куар кушты, уске кутоз. Куардэ тазыы шуыса кушты: «Монэ эн куты, та куарез кут» (Если собираешься пить из родника воду, из которого никогда не пил, нужно бросить листок со словами: «Не меня, а этот листок схвати»).

В полдень у реки не разрешали шуметь, купаться, особенно в период летнего солнцестояния (*Инвожо*). Существовали правила зачерпывания воды из реки при омовении покойного («по течению» – *улань ву* – букв.: [вниз] текущая вода), всегда придерживались негласного правила не брать в таких случаях воду из родника. Вообще всё негативное, «согласно народным верованиям, болезнь, в том числе и всё неудобное и нежелательное (горе, печаль, лень, тоску, несчастья) можно отослать/прогнать/отправить/пустить по реке» [Панина 2014: 75]. Эти представления (*кõt.жo.жeз шур вуя келяны* «отправить / пустить по реке печаль/горе») стали основой формирования постоянного мотива народных песен [Нуриева 1999: 50–51], вплетённого в сюжетную канву излияния горя лирической героиней/лирическим героем где-нибудь в отдалённом месте: в поле, на лугу, но чаще всего именно у реки.

Нельзя было вслух говорить о воде как о «нечистой». Помнится случай из детства, когда во время уборки сена девочка назвала зачерпнутую из реки воду грязной (*пoж*) и отказалась её пить, взрослые сделали ей замечание: «*Вуэз нoкy нo пoж шуыны уг яра* (Воду никогда грязной/мутной называть нельзя)».

«Вуэз «пичи» шуса, «таза ёвёл» ... шуса курлад ке, вукузё тонэ кутыса, мугорад гижло, пёськы потоз, я синмыд сукур луоз (Реку нельзя «маленькой» называть, «грязной» или «мелкой» если назо-

вёшь-осудишь, вумурт тебя «схватит», и на теле появятся чирьи, короста, или ослепнешь)» [БМ 1: 29, № 156].

Бу дуре кызяд ке, сйтяд ке, вукузё кутса, пырчяд гижло я пёскы потоз (У реки мочиться, испражняться если будешь, водяной схватит, и на заднице короста или чирьи появятся)» [БМ 1: 29, № 158].

Дети во время купания, захотев помочиться, должны были произнести заклинание: «*Нимдэ тодко*, [нимзэ верано] *шур* (Имя твоё знаю, речка [имярек])»; «*Шур, шур, монэ эн кут: мынам нимы* [нимзэ верано] (Речка, речка, меня не трогай – букв.: не хватай/не лови – моё имя [имярек])».

Праздник воды (*вулэн празникез, ву ниманник/ву именик*) отмечали на первый или второй день после Троицы/в субботу до Троицы/до или после дня рождения Земли (*музьем-ниманник*). Считается, что в этот день во времена первотворения была создана вода, с тех пор она «празднует» его как свои именины. Не разрешают «трогать» воду: нельзя мыться в бане, мыть полы, стирать («всё другое делать можно, только воду не загрязняй»).

Как и любая природная стихия, отдельные локусы окружающего человека пространства, вода была под присмотром своего хозяина – водяного (*вумурт* – букв.: водяной человек, *вукузё* – букв.: хозяин воды, *вунюня* – букв.: водяной дядя/старший воды). Этот демонологический персонаж удмуртской мифологии представлял собой существо с длинными, тёмными волосами, иногда с одним глазом на спине, с длинными ступнями. Полагали, что если водяной уходит из реки, русло высыхает. По временам у него отпадают пальцы и отрастают новые. Эти пальцы (*вумурт чиньы*) находят в реке, они обыкновенно тёмного или беловатого цвета, всегда холодны, их употребляют в знахарской практике для присыпания ран. По внешнему виду на них похожи громовые стрелы (*судыри пукыш*), жёлтые цветом и принимающие температуру среды.

Верили, что водяные живут семьями, устраивают свадьбы в половодье. Бушующая водная стихия воспринимается как свадебный поезд водяных, сносящий всё на своём пути. Жена и дочери его красивы, отличаются длинными чёрными волосами, которые они любят расчёсывать белым гребнем на берегу, мосту или сидя на мельничном колесе. Выходят из воды и сыновья водяного, но увидеть их – дурная примета (*ишан*): обязательно случится какое-нибудь несчастье.

Водяной часто живёт в омутах близ мельниц; покровительствует мельникам, требуя взамен жертву в виде чёрного барана или петуха [Верещагин 1995: 117–118]. На мельницу к любимому мельнику приводит помольщиков, а к любимому рыбаку загоняет в сети рыбу. Если кого невзлюбит, то не только топит в болоте или реке скотину того человека, но может наслать на него самого и его домашних разные болезни. Сердится на тех, кто позволяет себе являться на реку в чёрной одежде или моет прямо в реке чёрные от сажи котлы или другую посуду.

В летние Святки (*Инвожо*) он чаще спит, а в зимние (*Вожодыр*) выходит из воды перед Рождеством на землю и большею частью проводит время в банях, хотя может встретиться и на улице. В связи с этим, чтобы уберечься от воздействия ходящего по земле перед Рождеством водяного, предписано ходить с обожжённой лучиной.

Посещает ярмарки, из толпы его можно выделить по мокрой левой поле одежды, но чаще невидим, поскольку обладает чудодейственной мазью [Верещагин 1995: 117–118; Верещагин 1996: 176–177]. Покровительствует в торговле, если питает расположение к человеку [Верещагин 1996: 177]. Очень богат и может наградить богатством тех, кого полюбит. Владеет кладами, показывает деньги в виде раскалённых докрасна угольев.

Представления о том, что водяной имеет табуны породистых коней, находят отражение в преданиях и сказках. В побывальщинах и мифологических сказках водяной предстаёт в виде щуки, которая «стоит» в воде против течения головой к берегу. Такую рыбу трогать нельзя: хозяин воды отомстит [Верещагин 1995: 99–100].

В жертву ему приносили птиц и баранов, один раз в год – быка рыжей масти. Вид жертвы (*курбон*) указывает на то, что водяного ставили в один ряд с добрыми богами. Отдельные жертвоприношения совершали блинами и кумышкой, не только испрашивая, но и выражая ему благодарность.

Согласно поверьям, в облике коня в услужении вумурту живут проклятые дети и заложные покойники. Возвращение таких детей возможно, если они смогут найти жениха/невесту из земного мира и с помощью свадебного обряда совершат обряд перехода. Сюжеты многих удмуртских мифологических рассказов/сказок выстроены на моделировании ситуации, когда парню является девушка и просит

взять её замуж, угрожая в случае отказа смертью. Свадебный ритуал возвращает её к земной жизни.

Эволюционно водяной сближается с чёртом (*шайтан*) и противопоставлен верховному божеству (*Инмар*). Но одним из положительных «прототипов» водяного можно считать Праматерь/Мать воды (*Бу-Мумы*), а также хозяйку рек (*Юшур-мумы/Ю-Кылчин*), которой приносили жертвы во избежание засухи в определенные дни годового цикла.

В нашем поле зрения оказались обряды, «специализированные» на идее вызывания дождя. К ним относятся *нумыр келян/сюан* – «проводы/свадьба гусениц», *урбо келян/сюан* – «проводы/свадьба клопов». До сих пор они воспринимались как окказиональные, проводимые только по необходимости, от случая к случаю, потому обрядовые сюжеты и терминология расшифровывались напрямую как уничтожение насекомых, без каких бы то ни было других смыслов. Между тем, введение в научный оборот комплекса новых материалов народного календаря и свадебных ритуалов вкупе с мифологической семантикой их составляющих, дают возможность пересмотра функциональной предназначенности вышеозначенных обрядов.

В источниках XIX в. зафиксирован обряд «выживания клопов» в традиции шарканских удмуртов (ныне территория одного из центральных районов Удмуртии), который проводили в ночь на Великий Четверг. Считалось, что для его эффективности совершить обряд должен был человек «знающий» или обученный им [Верещагин 1995: 112]. Ночью или рано утром до рассвета в Великий четверг хозяйка приглашала сведущего человека «искать клопов» (*урбо утчаны*). Приглашённый заворачивал найденных насекомых (не менее трёх) в белый холщовый лоскут и привязывал узелок к концу батожка. Чуть пониже подвешивал небольшой медный колокольчик. Затем садился на батожок, представляя себя «верхом на коне», и, напевая свадебную песню, «скакал» к реке [Верещагин 1995: 112–114].

Удмурты, проживающие на территории современного Татарстана, проводили обряд *урбо сюан* (букв.: свадьба клопов). В одном доме собиралось несколько женщин. Одну из них наряжали молодушкой (*виль кышно*), обязательным её атрибутом являлся большой платок с бахромой (*быркенчи*). Затем процессия, имитируя свадьбу, ходила по домам и собирала клопов в коробку. После обхода дворов «молодушку» сажа-

ли в салазки (зимой), на телегу (летом) и вывозили за деревню к логу/оврагу. Там молодушка начинала причитать: «*Монэ татсы кытсы куштыса кельтйды? Кинлы ваиды тй монэ?*» (Почему вы меня здесь бросили? Для кого вы привезли меня?).» Остальные убегали, оставив её одну. Она немного сидела молча, затем бросала коробку с клопами в овраг и возвращалась в деревню.

В одном из локальных вариантов этого обряда (современный Киясовский р-н, юг Удмуртии) клопа сажали в старый лапоть, шли на речку, исполняя свадебный напев *сюан гур*, и бросали лапоть в воду [Владыкин, Чуракова 1986: 125].

Северные удмурты летом проводили обряд *нумыр келян* (букв.: проводы капустных гусениц). Собиралось около 10–20 детей и несколько пожилых женщин. Заходили к каждому из участников в огород и, двигаясь друг за другом вдоль гряды, собирали гусениц с капустных листьев, складывая их в изношенный лапоть. Пройдя все огороды, женщины распускали волосы, детям на шею подвешивали колокольчики и/или ботало. С шумом, криком, под звон колокольчиков шли к пруду, стараясь не потерять ни одного червя. Вставали на мост и под пение свадебного напева бросали лапоть в воду. Возвращались молча, стараясь не издавать ни одного звука [Владыкина, Глухова 2011а: 96].

Близок по содержанию вышеописанному обряду *нумыр сюан* (свадьба гусениц/червей) завьяловских удмуртов (центральный район Удмуртии), приуроченный к Ильину дню. Вечером в чьём-либо огороде собиралась вся деревня. Женщины надевали национальные платья, повязывали красивые разноцветные платки, на мужчинах обязательно должны были быть разноцветные рубашки и шляпы. В огороде ставили большой стол, стелили новую белую вышитую скатерть. На стол клали хлеб с солью, овощи (картошку, помидоры, огурцы), ставили свежий мёд. Все вставали вокруг стола и отведывали кушанья. Затем начиналось веселье. Молодежь брала в одну руку капустный лист, в другую – цветок мака и пела песню: «*Коркалэн шулдырез нэнэй-дядяй вань ёжже, / Азбарлэн но шулдырез пинальёс но вань дыръя. / Кенослэн но шулдырез нылъёс но вань дыръя. / Возь выллэн но шулдырез виль кенак но вань ёжже. / Ульчалэн но шулдырез гырлыё вал вань дыръя. / Бакчалэн но шулдырез мак сясыка вань дыръя. / Мусо, мусо кудое, кочон кудое, / Эшишо но мусо кубиста туклячие. / Кибьдэ но нумырдэ ми съёрамы нуомы. / Жечсэ ми бакчае кельтомы, / Уродзэ съёрамы басьтомы. / Пичи но вань,*

бадзым но вань, / Ваньды уल्याскелэ ми съёры» (В избе радостно, пока живы отец с матушкой, / Во дворе весело, пока есть дети./ В клети радостно, пока есть девушки. / Луга красивы, пока есть молодушки./ Улица весела лошадьми с колокольчиками [под дугами]. / Красота огорода в цветущих маках. /Хорош да пригож мой сват-кочерыжка,/ Ещё милее сватья-капуста. /Насекомых и гусениц мы с собой заберём. /Всё доброе оставим в огороде, / Всё плохое с собой унесем. / И молодые здесь, и пожилые здесь, / Все идите с нами)». В момент исполнения песни пожилые женщины ходили по грядам и собирали капустных гусениц.

Судя по вышеприведённым обрядам, изгнание/выпрояживание домашних насекомых и капустных гусениц строго укладывается в период от Великого четверга до середины лета. По архаическим представлениям, Великий четверг являлся преддверием нового года. Считалось, что в эту ночь к живым возвращаются мёртвые, гуляют бесы (*жобъёс, ишанъёс*), активизируется деятельность колдунов-ведунов. С целью предохранения от «нечистой силы» совершали различные действия, изгоняя её в потусторонний мир (*шайтан ульян/урай* – изгнание шайтана/чёрта). Вся неделя до Великого четверга была посвящена очищению человеческого жилья и тем самым – окружающего пространства. В деревнях устраивали женские помочи (*веме*) и мыли полы, потолки, стены в каждой избе поочерёдно. Не случайны, по-видимому, в данном контексте и сроки «выпрояживания» насекомых, которые в народном сознании напрямую соотносятся с очистительными обрядами Великого четверга* [Владыкина, Глухова 2011а: 146–148].

Согласно народному (земледельческому) календарю удмуртов, год в современном понимании делился на две части: началом нового года считались и весна, и осень. Ещё в XIX в. Г.Е. Верещагин писал, что новолетие удмурты считают с того времени, когда начинаются работы по земледелию: «Первое число января они [удмурты] хотя и называют новым годом (*выль ар*), но оно у них значения не имеет; называют же его новым годом только потому, что общественные должности по выборам и вообще всякая срочная служба ограничивается этим числом» [Верещагин 1995: 35].

* Ср. в связи с этим распространённые в коми традиции церемонии «похорон» насекомых и изгнания сорняков в определенные календарные сроки: [Микушев 1973: 36–41; Латышева и др. 2009: 29–31].

Начало нового года, связанное с весенним периодом, чётко сохраняется до сих пор в отправлении обряда первой борозды (*Акашка/Акайшка/Гырыны потон/Геры поттон* – «выезда на пашню»/«праздника плуга»), слившегося впоследствии с христианской *Пасхой* (*Быдыннал/Великтэм/Паска*) [Владыкина 1998: 83]. Представления о новолетии осенью в современной традиции удмуртов сохранились фрагментарно. В некоторых узколокальных традициях северных удмуртов до сих пор сохраняется представление о соответствии весенне-летнего и осенне-зимнего периодов в виде параллели терминов *ву вылын сылон* (букв.: стояние на воде, 19 августа по новому стилю) и *йӧ вылын сылон* (букв.: стояние на льду, 19 января). Таким образом, можем предположить, что промежуток от Великого Четверга и примерно до середины августа в архаической культуре удмуртов воспринимался как целый год. Иначе говоря, осенне-зимнее и весенне-летнее полугодия в прошлом считались самостоятельными единицами времени [Миннихметова 2000: 112–113; Владыкина, Глухова 2011а: 106]. О том, что каждое из этих времён являлось отдельным годом, говорит и такое выражение, бытующее у северных удмуртов: *гужемен-толэн улыны* (букв.: лето и зиму жить), что значит «целый год жить» (ср. в связи с этим русское выражение: «Сколько лет, сколько зим»). Каждое из полугодий считалось завершённым, целостным. С принятием христианства они оказались слиты, и начало осеннего периода/«осеннего нового года» было приурочено к Ильину дню. Об этом можно судить по удмуртскому названию *Выль/Виль нунал* – «новый/новый день» (современная традиция связывает эту терминологию только с «новым урожаем»), которое напрямую соотносится с представлениями о начале нового цикла, наступившего после переходного времени, летнего солнцеворота (удм.: *инвожо*). Обратим внимание на поверье, сохранившее представление о новолетии именно в конце июля – начале августа: «*Выль куарез, выль лысэз выль ар вутозь ке сүтӥд, куазь пужмерьялоз* (Свежие листья, свежую хвою до нового года если жечь будешь, иной будет / по утрам заморозки будут)» [БМ 1: 9–10, № 54]. В комментарии к данному тексту указывается, что речь идёт о дне Пророка Илии 20.07/2.08. В пользу данного рассуждения говорит и тот факт, что удмуртский термин *ар* «год; время, пора» имеет соответствие в родственном коми языке, где *ар* означает «осень» [Алатырев 1988: 98–99].

Очевидно, что именно сезонная приуроченность «проводов/ вы- провоаживания» инсектов и их исторически поздняя связь с очистительными обрядами стала поводом для их восприятия только как обрядов «изгнания» [Vladykina, Gluhhova 2011]. Но если обратить внимание на ролевые установки и действия их участников, атрибутику, музыкальное сопровождение, символическую образность песен, высвечивается их архаическая семантика.

Особенно явственна свадебная символика анализируемых обрядов: имитируется свадебная процессия (батожок с колокольчиком вместо коня; переодетая невестой женщина; женщины с колокольчиками, тянущие сани с «невестой»), сопроводительным звуковым фоном является свадебный напев. Обилие свадебных сюжетов и символов в рассматриваемых нами обрядах обусловлено, с одной стороны, «типологическим сходством семейных и календарных праздников как ритуалов переходных: известны локальные варианты обряда осеннего ряженья как свадебной процессии; свадебный напев является основным в обряде проводов Масленицы. <...> Осенний поминальный ритуал жертвования головы и ног коровы или лошади (*йыр-пыд сётон*) также сопровождается свадебной мелодией» [Владыкина 2006: 54]. С другой стороны, актуализация свадебной темы вызвана, по-видимому, полисемантической природой ритуально-магических обрядов проводов насекомых, основной функцией которых было вызывание дождя. Первоначальный смысл обрядов был утрачен в связи с поздними напластованиями, утратой архаических мифологических воззрений. Но не исчез из комплекса календарных ритуалов, призванных отвратить такое величайшее бедствие, как засуха. В отличие от других, более «понятных» ритуалов, он оказался самым насыщенным по символике.

Уже в самом начале земледельческого календаря, периоде встречи весны, удмурты старались отвратить возможное несчастье. Практически во всех молитвах-заклинаниях, произносимых во время весенне-летних календарных празднеств, содержится просьба к богам ниспослать дождь (*зор*), влагу (*мускыт*): «...*Гужем нуналын шуныт- лэськыт нунальёстэ ке сётсал, небыт зорьёстэ сётсал ке...* (...В летнюю пору тёплых-мягких дней если бы дал, тёплых дождей если бы дал...)» [Васильев 1906: 341–342].

В целях сохранения необходимой влаги было характерно обращение непосредственно к природным силам, водным источникам. На-

глядным примером является один из первых обрядов в преддверии или после вскрытия рек – проводы льда (*йѡ келян*), характерный для северных удмуртов. Вся деревня идёт к реке, празднично одевшись и прихватив причитающиеся обрядовые блюда и напитки. После жертвоприношения начинается взаимное угощение и веселье, сопровождаемое песнями и плясками на мосту. В основе празднества и жертвоприношения – умилоствление рек (*куасьмылысьтэм мумыос* – никогда не засыхающие матери-реки, *визыл бызись ю-шур мумыос* – плавно текущие праматери рек-речушек [Первухин III: 9–10]), а позднее – духа реки (*ву-кузё/вумурт*) с пожеланиями поить водами людей и скот, орошать поля и луга, предохранять от засухи и неурожая, пожаров и мора.

Наступление засухи воспринималось как кара богов за нарушение общепринятых норм, неполного выполнения ритуалов календарного цикла. Совершали обряд вызывания дождя (*зор курон*) [Христолюбова 1995: 153–156] – единственный, по сути, окказиональный обряд в сельскохозяйственной практике, который отправлялся ситуативно. Полагали, что ритуально-магические действия приведут к желаемому результату: у реки пожилые женщины и дети обливали водой друг друга или толкали, бросали в воду; иногда приводили барана чёрной или серой масти и сталкивали их в реку; в деревне обрызгивали или даже обливали всех встречающих; окропляли дома, заборы, ворота. Со дна родника брали землю и кидали её друг в друга, в оконные стёкла. Грязь с окон не убирали, смыть её должна была дождевая вода [ПМА–1990: Малоपुरгинский р-н]. Более скромным вариантом вызывания дождя можно считать обряд *жук-сиён*, когда одна или две пожилые женщины собирали детей 5–6 лет у реки и варили кашу в большом котле, «угощая» реку и участников обряда [ПМА–1993: Малоपुरгинский р-н].

Корпус обрядов вызывания дождя оказывается неполным без ритуалов «проводов» насекомых, в символике которых оказались переплетёнными архаические и поздние напластования, что особенно ярко проявляется в акциональной их составляющей*. Манипуляции с насекомыми (сбор насекомых в изношенный лапоть/коробок/лоску-

* Ср. материалы по славянской культуре: [Гура 1995б: 492; Гура 1999б: 335; Гура 2004: 370–371].

ток/капустный лист; выбрасывание в реку/овраг) отражают древние пласты мифологических воззрений на полисемантическую связь воды и её хозяев, реконструируемых на основании закликательных текстов. Вода небесная – Творящая, Первородная – находилась под покровительством Праматери-Небесной воды: *Инву-мумы/Инву и Ю-Кылчин: «Быдзым Иньмарлы, Кылчинлы, Ю-Кылчинлы, Мумы-Кылчинлы, Музьем-мумылы пияз понйськом, мед далтытоз! Ёеч ардэ сёт, шуныт уйдэ сёт, шуныт зордэ сёт, лысвудэ сёт...!»* (Великому Инмару, Кылчин-творящей, **Воде-прародительнице/ Воду-творящей-матери**, Матери-Кылчин, Матери-земле за пазуху [жертву] кладём, пусть [хлеб] уродится! Доброго года подайте, тёплых ночей дайте, тёплых дождей дайте, росы дайте...!) [ЮВ 1: 123–124]. Божество *Ю-Кылчин/Ю-Кыуэин/Ю кылдысь-вордысь/Ю кылдысь-вордысь Кылдысин* чаще принято соотносить с представлениями о Творце земли (*Му-Кылчин*), или с духом, ведающим посевами хлебов [Владыкин 1994: 103]. Этимология образа, по-видимому, была выведена из созвучия *ю* (зерно/хлеба) и *ю* (источник/вода, река) в связи с утратой в современном удмуртском языке второго значения (КЭСК 1: 111; 334), сохранённого в ойконимах (см. название реки *Юшур* на территории современного Кезского района – из *ю* 'река' + *шур* 'река'; *Юшур* – название ручьев в Кезском и Красногорском районах, *Ю* – название ручьев в Юкаменском, Кезском и Воткинском районах [Максимов 2018: 85]) и заговорно-заклинательных текстах [Первухин III: 7–9; ЮВ 1: 123–124].

Женская ипостась образа водного божества (в отличие от позднего *вумурт/вукузё/вупери* (букв.: водяной человек/хозяин воды/[злой] дух воды) прослеживается и в «свадебной» составляющей обрядов вызывания дождя, когда одним из его основных персонажей становится невеста/молодушка (*виль кен*). Отсутствие данного персонажа в отдельных локальных вариантах обряда компенсируется музыкальным сопровождением – свадебной мелодией. Эротическая символика исполняемых в этот момент песен (сравнение мужских и женских гениталий с овощами – с капустной кочерыжкой или капустой) актуализирует мифологему рождения/возрождения. Использование в обрядах вызывания дождя капустных гусениц ещё более явно свидетельствует о женской ипостаси хозяйки воды, поскольку образ капусты-Vulva проходит сквозь удмуртские календарные обряды

сквозной линией. Параллели в финно-угорском и славянском мирах имеют, по-видимому, в своей основе образ-архетип, кумулятивно на- низанные черты которого включают в облик воды-праматери и вегетативные символы*.

Антропоморфному облику *Инву-мумы/Ю-Кылчин* предшествует её архаическая ипостась – «водяная змея», земной проекцией которой в обрядовой культуре как раз и были насекомые (клопы, гусеницы) [Козлова 2006: 40 и др.; Винокурова 2006: 34]. Они представляли жертву воде, одновременно имитируя своеобразное возвращение в родную стихию, где «обретались» другие водные тератоморфные существа (дракон, ящерица, лягушка) [Амв: 51] или маркированные согласно признакам «инога мира» «черви» как аналог змеи: «*Зарезь пыдэсын азвесь ныгыли луоз... / Зарезь пыдэсын алтын ныгыли луоз... / Зарезь пыдэсын инзы ныгыли луоз...* (На дне моря серебряный [округлый] червь есть... / На дне моря золотой [округлый] червь есть... / На дне моря перламутровый / жемчужный [округлый] червь есть...)» [Амв: 54].

Всё вышесказанное может, на наш взгляд, объяснить причину сохранения статуса Повелительницы влаги/Прародительницы воды в отличие от других, некогда великих, праматерей и отражения её в нескольких ипостасях, о чём мы говорили в начале данного раздела. Представления о небесно-земной/речной *Ю-Кылчин* (Воду-Творящей [Матери]) = Воде-Творящей сохранились в календарных обрядах вызывания дождя, её функции более очевидны в предотвращении засух. В представлениях об *Инву* (Небесной воде)/*Инву-мумы* (Матери-небесной воде) сохраняется вера в связь с небесной влагой родового божества, животворящие силы которого ежегодно обновляются (*выльдьйсько*) во время моления с исполнением специальной мелодии. Образ живительной влаги *Инву* при этом абстрагируется до идеи божественной благодати, которую Вода-прародительница «проливает»/«изливает» на молящихся.

* В культуре многих народов мира прослеживается полифункциональность и разноликость древнего женского водного божества [Рабинович 1987: 178–180], типологически общие параллели с превалированием функций покровительства деторождению обнаруживаются также в мифологии других финно-угорских народов [Юрченкова 2010: 217; Jurtšenkova 2011: 121–122; Ямурзина 2010: 219].

Потусторонний свет-мир

«Этому свету=миру» (*таиз дунне*), миру «по эту сторону» (*тапал дунне*) противопоставлен мир потусторонний – «тот свет» (*со дунне/соиз дунне*), мир «по ту сторону» (*сопал дунне*), тёмный мир=свет (*пеймыт/пельмыт дунне*). Особенно ярко антитеза представлена в похоронно-поминальных причитаниях / заплачках:

Сояз дуннеын жеч улыны мед кылдоз ини! [Вхм 1: № 461].

На том свете хорошо жить суждено да будет.

*Одйг мынам ныл вал, Куазь сётйз,
Ачиз ик Инмар басътйз ук!*

.....

Тон кулйид но мозмид.

Сояз дуннеын улод ни.

Мон таяз кыли огням [Вхм 1: № 462].

Одна у меня была дочь, Куазь дал,
Сам же Инмар взял / забрал ведь!

.....

Ты умерла и освободилась.

На том свете жить [теперь] будешь уж.

Я на этом осталась одна.

Ондырей но агайлы ыскал сётйськом,

Со дуннее мыныса, йёло-вёё медло...

Дяде да Андрею корову даём-жертвуем,

На тот свет /В тот мир уйдя, молочно-масляной

да будет...

[Бк, Влад: 110, № 95].

Примерам прошлых веков буквально вторит и современная традиция: «*жеч лу югыт дунне!!! <...> югыт дуннеын но умой улонэз ой адзы пеймыт дуннеын шудэт ке өз луы умой уд улы дыр* [Анисимов

2017: 230, 343]* (прощай, светлый мир=свет!!! <...> В светлом / белом свете=мире [даже] хорошей жизни не видела[,] в тёмном свете=мире[,] счастья [если] нет[,] хорошо жить не будешь[,] наверное)» [из прощальной записки].

Потусторонний мир локализуется, согласно верованиям, в разных плоскостях горизонтального и вертикального пространства, где обитают умершие и враждебно настроенные духи. Представления о нём реконструируются по сконцентрированным в поверьях и обрядах повседневным и ритуально-обозначенным поведенческим стереотипам, деталям похоронного и поминальных обрядов, сказочным образам и вербальным символам. Их сохранению в сознании современного человека способствует актуализация похоронно-поминальных ситуаций в жизненном контексте любого носителя традиции**.

В горизонтальную плоскость восприятия потустороннего мира прежде всего были включены ландшафтные объекты:

– возвышенность/гора (*гурезь*): здесь совершались календарные обряды с поминовением предков;

– низины и овраги (*нюк, гол*): сюда выбрасывали одежду и вещи покойного (*куяськон нюк*); здесь, согласно верованиям, обитали зловредные духи-*кутійсь*, «хватающие» проходящих и насылающие на них различные болезни;

– река (*шур*): представления о реке как связующем звене между тремя мирами – верхним, средним и нижним/потусторонним – и локализация «потустороннего мира» в нижнем течении реки или «за рекой» раскрываются в поведенческих стереотипах ритуальной практики. Так, во время календарных обрядовых гостеваний поочерёдное посещение домов родственников осуществляется «против течения реки» (*шур вылланы*), а в поминальных обрядах (*кисьтон*) – «по течению реки» (*шур улланы*).

В «низовья реки» изгоняется «нечисть» на Крещении (*йё вылын сылон/Крешэння*)/ в ночь на Великий четверг (*кулэм-потон уй/Великочетверик*), провожается чучело Масленицы (*Вёй/ вёй-келян*). «Вниз

* Орфография и пунктуация оригинала сохранены.

** См. в связи с этим информативно насыщенную работу Н. Анисимова ««Диалог миров» в матрице коммуникативного поведения удмуртов» [Тарту, 2017].

по реке» отсылается поминальная жертва (*ву уллане вёсян*) в случае подозрения на то, что болезнь наслана умершими за непочтение к ним.

Окончанию всех весенне-полевых работ посвящается самый массовый, яркий, радостный праздник Бадзым вось – Великое моление [Миннихметова 2000: 51]. В деревне Калмияр оно называется *Мөр вось*. На этот праздник объединяются несколько деревень. Моление проходит три недели подряд в каждую пятницу. И здесь тоже существует строгое соблюдение норм: *Мөр вось* первыми проводят те, чья деревня расположена ниже по течению реки, затем поднимаются выше [Бдртд: 42].

В лесу (*нюлэс*) неподалёку от деревень имелось специально огороженное место для молений (*Луд/Керемет*), где обряды проводились только ночью и присутствовали на них одни мужчины. Лес всегда ассоциировался с местом обитания хозяина леса (*нюлэсмурт*) и других лесных существ (*палэсмурт*, *обыда*) [Владыкина, Панина 2015; Панина 2017]; здесь овладевали тайным знанием (*туно*): некто «несущий-приводящий-ведущий-сопровождающий» «водил» человека над лесом, подвергая его испытаниям и передавая знания [Владыкина 1998: 65; Шутова 2017а].

На абстрактные представления о «той стороне», насылающей болезни/несчастья/смерть и локализующейся где-то «за пределами»/«внизу», указывают названия окказионального поминального обряда «моление за пределы»/«моление по-за ту сторону»/«моление вниз» (*уллане/ву уллане съёрло вёсян*) совершаемого во время эпидемий, болезни членов семьи [Владыкина 2001: 201–203].

Во время похорон гроб с покойником обычно несли на руках до переправы через реку (ПМА–1982: Шарканский, Як-Бодьинский р-ны). Очевидно, что выражения «мир-свет по эту сторону» (*тапал дунне*) и «мир-свет по ту сторону» (*сопал дунне*) содержат представления о локализации миров по разные стороны водного рубежа.

Имплицитно выраженные представления о локализации потустороннего мира обнаруживаются и в акциональной сфере поминальных обрядов в рамках годового цикла: «*Тулыс кисьтон дыръя коркась кузё кышно жагез ёс пала чуже, вань сэрегэсты маялля. «Мынэ, кошке, кошке, эн ёкелялэ. Сйзылтэк милемыз кисьтон эн карытэ ни» шуса чуже. Люкам жагзэ педло поттыса, уйпала кисьтэ: уйпалан събд ку-жымлэн сэрегез* (В весенние поминки хозяйка дома подметает мусор

в сторону двери, подметает во всех углах. «Давайте, идите, уходите, уходите, не обижайтесь, зла на нас не держите. Раньше осенних поминок пусть не будет других поминок» говоря, подметает. Собранный мусор выносит на улицу и выбрасывает на север: на севере место (букв.: угол) злых духов (букв.: чёрной силы))» [Бдртд : 47]; «*Кисьто-нэ вандоно пудоез зырыныз шунды пуксён пала карыса вандоно* (Во время забоя скота на поминках животное ориентируют головой на запад)» [Там же].

В песнях поминального жертвоприношения *йыр-пыд сётон* (отдание головы и ног [жертвенного животного]) в честь покойных родителей сохранился образ ожидающей жертву умершей бабушки, «оде-той в лисью шубу» – очевидного признака холодного потустороннего мира:

*Возьма, дыр, ук, возьма, дыр, ук Палагей песяймы,
Отвор гинэ капкаоссэ, ой, но усьтыса.
Отвор гинэ капкаоссэ (й), ой, но(й) усьтыса,
Зычы ку но шубаоссэ(й) но(й) дйяся*
[Бк, Влад: 106].

Ждёт, наверное, да, ждёт, наверное,
да бабушка наша Пелагея,
Большие да ворота свои, ой, да растворив.
Большие да ворота свои, ой, да растворив,
Из лисьей шкуры да шубу свою надев.

Реликтовые формы представлений о свадьбе-смерти сохранили в локальных вариантах свадебного ритуала обычаи подметания невестой крыльца в доме жениха в варежках, подаренных свекровью, даже если свадьба проходит летом. Теща при этом дарит зятю валенки [ПМА–1982: Шарканский р-н].

Недоброе пожелание «сгнуть/пропасть» содержится в ругательстве/проклятии «*Шундыпуксён пала сэрпалтон [люкет]!*» («Чтоб ты был выброшен в сторону заходящего солнца!») [ПослПог: 249].

В исторических преданиях о древнейших насельниках края мотив исчезновения великанов всегда связан с представлениями об их уходе на север [Владыкина 1998: 175]. Лесное существо, облик которо-

го характеризуется рассечённым вдоль по хребту телом (*налэсмурт/аланасар*) [Владыкина, Панина 2017], при встрече или услышав его голос, нужно отправить «по течению реки» (*шур уллань!*), иначе он защекочет человека до смерти [МАтм: 55–56].

Горизонтальная плоскость имеет множество «культурных» порубежных маркёров, отделяющих локусы «этого» и «того» мира по мере удаления от человека и его жилища/очага как центра вселенной:

- торцовая сторона стола (*жёк пум*): поминальное жертвование еды с откладыванием её в специальную ёмкость совершают на краю стола или под столом; накрывание поминального стола регламентируется через торцовую часть стола; ложка для покойного располагается на углу/краю стола;

- угол избы (*корка сэрег*): нечистая сила в сказках покидает пределы избы, подняв угол крыши; перевоплотившаяся в кошку ведьма проникает в избу, карабкаясь по углу;

- подполье (*муржол/гулбеч*): отсюда в Святки появляются духи зимнего переходного времени (*вожо*); на ступеньку лестницы в подполье кладут еду для домового (*коркакузё*);

- труба (*муръё*): в трубу окликают покойного [ПМА–1982: Як-Бодьинский р-н]; уехавшего и пропавшего без вести; вызывают душу мертворождённого младенца / при болезненных состояниях меняют имя младенца [Миннихметова 2003: 41]; через трубу вылетает колдун/брошенный колдуном и превратившийся в сороку изношенный лапоть; в трубе сидит сатана;

- окно (*укно*): в окно подают яйца верховым на празднике первого выезда в поле (*Акашка*); через окно передают ребёнка во время обряда «перерождения» (*шакта вылэ куштон*); в оконные косяки втыкают можжевельные или рябиновые ветки на Великий четверг (*кулэм-понтон уй/кушуй/чүкмунчо уй/Великочетверик*);

- порог (*ёс кусыт*): на пороге заговаривают болезни; здесь разбивает глиняный сосуд крёстный невесты после первой брачной ночи; в щель у порога складывают срезанные ногти; не разрешают вставать на порог при входе; табуировано сидение на пороге: «замуж не выйдешь»;

- дверь (*ёс*): в стенную щель втыкают или на лавке у двери пристраивают ёмкость во время поминального обряда (*чурок/чумон; ку-яськон тусь*); дверь снимают с петель при выносе покойного; о верх-

ний косяк двери ударяют плетью во время обряда изгнания нечистой силы (*урай-вось/урыс-шуккон/рогой*);

– ворота дворовые (*капка*): за воротами отдариваются духу болезни во время эпидемий; поперёк ворот кладут рябиновую палку, если у соседей есть больной; поперёк ворот кладут ремень или пояс при первом выгоне скота (*лудэ-лзээн*), чтобы скотина возвращалась домой;

– изгородь/прясла изгороди (*кенер/кенер сурым*): к изгороди/за изгородь выбрасывают поминальную еду – жертву покойному; через изгородь не может проникнуть леший (*нюлэсмурт*); табуировано перелезание сквозь прясла изгороди во избежание болезни. Особенными охранительными свойствами, согласно верованиям, обладала плетёная изгородь из еловых веток (*чабы кенер*). Представление о ней ныне сохранено только благодаря фольклорным текстам – свадебным песням и заклинаниям-*куриськон*:

Жеч ке верам – йыр йылады жсутэлэ.

Уро ке верам – пьд улады лёгелэ.

Жеч малпасез – ми съёры, урод малпасез – чабы съёры

[ВКлмкв 2: 118].

Добрые слова если скажем – над головой вознесите.

Плохие слова если скажем – под ногами растопчите.

Добро помышляющие – за нами, зло помышляющие –

за изгородь из еловых веток.

«Гуртэ пырьсь через-чурез, тузонэз сяин, лысвуэз сяин, нюлэс съёры, чабы съёры лзэысалыд ке [Инмаре]! (В деревню входящие болезни-напасти, словно пыль, словно росу, за леса, за еловую изгородь если бы ты отправил [, Господи]!») [БМ 1: 163].

Поле (*бусы/луд*), лес (*нюлэс*), кладбище (*шайвыл*) воспринимаются как «чужие», связанные с потусторонним миром и населённые враждебными духами и божествами. Потому не разрешали выходить за околицу, не перекрестившись, чтобы не встретить духа болезни; за полевыми воротами (*бусы капка*) приносили жертву во время эпидемий, перед дальней поездкой, перед отъездом свадебного поезда за невестой. Косвенно с представлениями о потустороннем мире связана священная роща (*Луд*), олицетворяющая неосвоенное/«чужое»

пространство. Кладбище при этом могло восприниматься и как безопасное место в связи с представлениями о благоволении к живым душ предков.

Из построек отрицательно коннотированы *незаселённая* или *заброшенная изба, овин*. Отрицательной семантикой наделены также *баня, мельница, кузница*.

Чаще всего именно в этих местах сосредоточена злая/болезнетворная/колдовская сила, здесь и отсюда она проникает в человеческий мир, поскольку эти локусы наделяются пограничным статусом, возможностью быть открытыми в определённые дни календарного или суточного цикла. Встречи с представителями иного мира в сказках так же происходят в этих местах.

Вертикаль пространства по сравнению с горизонталью разработана меньше. К архаичным представлениям можно отнести понятия о «дне земли» (*му пыдэс*), о многоуровневости/семислойности подземного мира (*му пыр/сизьым му пыр*), о соотнесённости и взаимопротекании подземного и подводного мира (превратившийся в рыбу Бог-Творец (*Кылдысин*) исчезает «то ли под водой, то ли под землёй»). Сказочные тексты содержат информацию о возможности проникновения в подземные владения через яму (*гу*), дупло (*гырк*), колодец (*куйы/колодча*).

Подземный/потусторонний мир – холодный/ледяной, однозначно отрицательный, населён мертвыми, они отличаются маленькими размерами. Воспринимаются как предки/старика (*пересьёс*), способные изменить обстоятельства жизни живых, земных людей, в лучшую или худшую сторону в зависимости от отношения к ним. Напоминают о себе в сновидениях, болезнями или несчастьями. Требуют поклонения и жертвоприношения, «приходят» на землю в облике ряженных.

Возможные пространственно-временные условия контакта земного и потустороннего миров – хронологически опосредованные поминальные обряды в цикле календарных праздников, «приход» представителей потустороннего мира в переходные моменты года (*Вожодыр* (букв.: время духов вожо) – зимние Святки; *кисьтон* (букв.: возлиание) – поминки в календарном цикле; *кулэм-потон уй* (букв.: ночь выхода мёртвых) – Великий Четверг).

Олицетворением пришельцев с «того света» на Святки (*Вожодыр*) [Владыкина, Глухова 2011а: 35–36] были ряженные. Их внешний вид,

атрибуты, поведенческие стереотипы соотносились с представлениями о том, что умершие предки, несмотря на нагоняющий страх облик, опекают живых, оберегают скот, способствуют удаче в хозяйстве. В зимнем ряженье (*вожояськыны/вожояськыса ветлыны* – «рядиться/ходить в обличье [страшных, потусторонних] святочных духов вожо»; *пёртмаськыны* – «рядиться/перевоплощаться») участвовали все члены деревенской общины от мала до велика [Владыкина, Глухова 2011a: 37–39, 184–189]. Дети рядились днём, а взрослые и молодёжь – поздним вечером. К архаическим видам святочных масок относятся берестяные (*туй бам*) и кожаные (*сурон бам*); маска «смеющейся смерти» с вырезанными из сырого картофеля зубными пластинами; вымазанное мелом или сажей лицо (*суам бам*); покрытые белым холстом (впоследствии – тюлем, марлей, белым платком) лица. Обязательно было присутствие зооморфных («медведя», «коня», «коровы») и орнитоморфных масок («журавля», «гуся»). К антропоморфным маскам относятся «старик» и «старуха», «марийка», «солдат», «нищий»; «горбун/горбунья», «беременная». Одним из распространённых видов ряженья было травести: мужчина надевал домотканое женское платье (*шортдэрем*) или льняную юбку (*дэра юбка*), на голову повязывал скатерть, за спиной устраивал люльку из домотканого холста (*ныпъет*) или лубяную (*му́чко*) для переноски ребёнка. Женщина надевала мужскую верхнюю одежду (сегодня – пиджак), штаны (брюки), шапку, подпоясывалась вышитым полотенцем [Глухова 2002].

Традиционно ряженные старались не подавать голоса. Они могли издавать какие-либо звуки или петь песни изменёнными голосами только на улице. Встречных они валяли в снегу. При входе в дом оповещали о своём приходе шумом и громким стуком, но в дом при этом входили молча. В избе стучали палками об пол, плясали по кругу под «аккомпанемент» печной заслонки, катков для глажения белья, стиральной доски [Глухова 1999–2002].

Хозяева старались узнать ряженных: пытались снять с их лиц маски или щипали и щекотали, вынуждая подать голос. Не узнанные хозяевами ряженные в последний момент сами открывали лица. После этого их угощали пивом, специально приготовленным для этого праздника, давали выпечку, хлеб или даже муку. По возвращении домой они скармливали всё это скоту, веря, что ряженье способствует его приплоду, приносит удачу и в других делах: способствует урожаю

конопли, льна, капусты. Потому, несмотря на то, что ряженные приходили глубокой ночью, им открывали ворота и двери и встречали радушно в каждом доме.

В комплексе ритуальные действия, ритуальная терминология, поверья, сказочные образы и вербальные символы отражают регламентацию взаимоотношений мира живых и мертвых во времени и пространстве, структурируют последнее и определяют его статус.

Хозяин «дикого»/«чужого» (лесной человек/леший)

В удмуртской мифологии основным персонажем, обитающим в лесу и исполняющим функции хозяина, сегодня однозначно считается *нюлэсмурт/чаччямурт* «лесной человек», *нюлэснюня* «лесной отец/дядюшка», *быдзым нюня* «старший/великий отец/дядюшка», *нюлэскузё/чаччакозяин* «хозяин леса», *лешак*. Богатые сведения о нём от единичных упоминаний до описаний внешнего облика и образцов фольклорных текстов с его «участием» содержатся в этнографических источниках XIX в. (см., например: [Васильев 1906: 12–13]). Обобщающие характеристики и частные проявления его почитания содержатся в трудах современных исследователей [Владыкин 1994: 97; Шутова 2001: 95–96, 237–238].

Наш интерес к хозяину леса связан с попыткой систематизировать представления о лесных духах и проследить эволюцию образов от архаики до наших дней. Базой для анализа являются труды предшественников, собственные полевые материалы, частично – материалы фольклорных и диалектологических экспедиций Удмуртского государственного университета (УдГУ), Глазовского государственного педагогического института им. В.Г. Короленко (ГГПИ).

Согласно имеющимся материалам, лесной дух часто невидим, «объявляет» о своем присутствии внезапным гулом или шумом. Его появление перед человеком почти всегда связано с нарушением последним каких-либо табу. В портретной характеристике *нюлэсмурта* преобладают человеческие черты, очень часто он уподобляется ста-

рику. Может принимать разные виды: кого не любит – тому кажется страшным, кого любит – обыкновенным человеком [Верещагин 1995: 153]. То он черный, страшный, то седой, как лунь. У него длинная борода и волосы, прикрытые белой шляпой с дырой на макушке, «которая выказывает голое темя» [Верещагин 1996: 89], иногда из-под шляпы видны длинные, лошадиные уши. В длинном азяме/сукмане и, в отличие от лешего в представлениях русских [Левкиевская 2004: 105], обязательно подпоясан черным или разноцветным тканым поясом [ФЭ УдГУ 1980: Т. 3, Л. 94–96], что является, очевидно, свидетельством его большей близости к окультуренному пространству, чего нельзя сказать о других духах. Другим таким признаком является его обязательный атрибут – огромного размера коточик, инструмент для плетения лаптей (см. ниже о жертвоприношении лаптей лешему). Кстати, именно эта деталь облика лешего связана с поясом, даже если последний не упомянут, поскольку коточик удмурты всегда носили с собой на поясе. Нюлэсмурт способен изменять свой облик в зависимости от обстоятельств: в лесу он вровень с деревьями, на лугу – с травой, среди людей – чуть выше человеческого роста. Властвует над обитателями леса: звери и птицы могут перемещаться по его приказу [Верещагин 2001: 100]. Иногда он сам перегоняет звериные стаи, проигрывая их в карты лешим соседних лесов. Сердится на охотников, если они смеются над убитым медведем: оживляет его для наказания виновников за святотатство [Верещагин 1995: 94]. Виноватые в чем-либо перед нюлэсмуртом медведи не получают места на зиму и становятся бродячими [Верещагин 1995: 94]. Оживляет убитых на охоте зверей и птиц свистом или криком [Верещагин 2001: 47, 48–49].

Отличается способностью к быстрому передвижению: идёт/бежит «как ветер», летит сам, летит в вихре [Верещагин 1996: 175]. Возможность быстрого передвижения является постоянным мотивом в побывальщинах, когда леший в ответ на восклицание поднятого им в воздух человека об упавшей с головы шапке говорит: «Шапка твоя уже за семь/сорок верст осталась».

Синкретичное изначально представление о нюлэсмурте как «божестве леса и ветра» позволяет говорить о равновеликости и равнозначности ему образа *тёлтери* – от *тёл* «ветер» и *пери* «дух». При этом восточное происхождение второго компонента номинации духа

свидетельствует, по-видимому, о более позднем выделении духа ветра. Его признаки дублируют характерные черты духа леса: шум, волнение природы при появлении, оглушительный хохот. Раздвоенная некогда ипостась в современной традиции снова тяготеет к слиянию [Волкова 1997: 56–57].

Вихрь/смерч, согласно верованиям, можно остановить заклинанием («*Türe-purtэ бордам!* – Топор и нож со мной!») или брошенным в него ножом/топором. Последнее обстоятельство становится завязкой сюжета побывальщин и мифологических сказок, где или сам *тöлтери*, или его отец предстают в облике старца, демонстрируют пропавшее в вихре орудие и «выговаривают» человеку за попытку уничтожить их. В одном сюжете охотник бросает в вихрь ножом, но потом вынужден поплатиться за это разрушением хозяйства (*тöлтери* сносит крыши со всех построек). Свой поступок *тöлтери* объясняет тем, что охотник поранил его ножом в то время, когда он пытался загнать зайцев в его же западню [Богаевский 1890: 63–64].

У северных удмуртов бытовало поверье о том, что во время бури надо выйти во двор и кричать: «Дедушка [леший], не тронь меня!», и буря не будет касаться строений [Верещагин 1995: 82].

Согласно верованиям, ветер был дан Богом, чтобы паутина не заслоняла лучей солнца, но ветер подчинился лешему и стал дуть очень сильно, образуя вихрь [Верещагин 1996: 130]. Завалы в лесу от страшных бурь объясняют передвижением свадебного поезда *нюлэсмурта*: они, как и люди, живут семьями и устраивают свои свадьбы в ночь на Воздвижение.

Представления о возможности быстрого передвижения лешего постепенно эволюционируют, его постоянными спутниками становятся быстрые кони. В мифологических сказках *нюлэсмурт* отправляет героя домой на тройке коней, которые летят по-над лесом и возвращаются обратно, как только человек поворачивает упряжку по возвращении домой по направлению к лесу. Превалирование отрицательного отношения к *нюлэсмурту* изменяет отношение и к его коням, они начинают восприниматься как крылатые шайтаны / черти [Первухин IV: 72–73].

Нюлэсмурт-леший – амбивалентное, как и другие мифологические персонажи, существо. Враждебен по отношению к человеку в случае неправильного его поведения: «водит» по лесу, может заще-

котать до смерти. Очень не любит, когда упоминают его как «лешака», требует к себе почтения и вежливого обращения. Боится собаки и малейшего клочка собачьей шкуры («собака для него страшнее креста» [Первухин I: 84], потому, отправляясь на охоту и лесные работы, удмурты издревле вшивали кусок собачьей шкуры в свою ежедневную верхнюю одежду или клали кусок шкуры между онучами. Иногда обшивали собачьей шкурой мешочки для пороха. В одной из бывальщин рассказывается о том, как лешие не смогли тронуть человека до тех пор, пока он не вынужден был снять рукавицы из собачьей шкуры мехом наружу [Первухин I: 81–82]. Благосклонен, если получает умиловительную жертву (черную утку, гуся, тетерева, рябчика) [Первухин I: 77]: помогает в охоте, отыскании кладов, возвращении потерявшегося на выпасе скота. Если около деревни появится множество волков, обещают всей деревней в жертву нюлэсмурту двух жеребят с утками. Жертву приносят в лесу, в обряде участвуют только мужчины.

Согласно сюжетам побывальщин и мифологических сказок, владеет огромными богатствами (золотом, серебром, волшебным сундуком «со всяким добром») [Верещагин 1995: 91, 154; Верещагин 2001: 49]. Эти представления стали, по-видимому, основой такой черты лешего, как покровительство в торговле. Удмурты полагали, что ни одна ярмарка не обходится без нюлэсмурта. Одним из постоянных сюжетов побывальщин, имеющих тенденцию превращения в мифологические сказки, является одаривание нюлэсмуртом человека из «добрых побуждений» (даёт полный пестерь зерна, превращающегося в золото), чаще – за помощь в борьбе с водяными (*вумурт*): насыпает полный пестерь золота или сам несёт «быстрее ветра» помощника вместе с золотом на плечах до его дома. О мощи лешего свидетельствует деталь повествования: «Нюлэсмурт положил золото на лавку охотника, и лавка от тяжести переломилась» [Верещагин 1995: 155].

Удмурты полагали, что «ни одна война не проходит без нюлэсмурта» (Верещагин 1996: 174), обычно он сражается «на стороне Белого Царя» [Верещагин 1997: 208–209]. Зафиксированы сказочные сюжеты об освобождении солдата от службы при содействии сына нюлэсмурта, который приносит служивому паспорт и помогает вернуться домой [Верещагин 1996: 174–175; Вхм 2: 164–168]. Эти представления привнесли в облик лешего соответствующие черты: иногда он предстаёт

в виде военного/солдата [Верещагин 1996: 174; Верещагин 1997: 211; Шутова 2001: 207].

В верованиях нюлэсмурт часто выступает в качестве «проводника» сверхъестественного знания: обучающегося некто «несущий-приносящий, ведущий-провожающий» (*нуись-ваись, валтйсь-келись*) [ПМА: Як-Бодьинский р-н, 1996; Владыкина 1998: 65] «водит» над лесом, после чего человек обретает способности к «умению», сверхъестественному знанию», «ведовству» [Первухин I: 85]. Знаком полученного умения служат белый шарф и старинная серебряная монета, оказавшаяся в руках у потерявшихся в лесу и обнаруженных через некоторое время людей [Первухин I: 85]. Если же человек не способен к обретению знания, он лишается рассудка.

Владение сверхъестественным знанием самим лучшим помогает ему противостоять колдовству [Верещагин 1995: 91].

Является ревнителем «старой», «удмуртской», веры: «водит» обучаемого и указывает на неблагоприятные поступки удмуртов (забвение обычаев предков, замена белых одежд цветными, несоблюдение запретов в переломные моменты года) [Верещагин 1997: 209–210]. Все это не мешает ему являться в церковь во время службы, с которой он уходит перед херувимской песней [Верещагин 1997: 209–210]. В одной из побывальщин речь идёт о незнакомце, который приходит к обедне и «усладительно» поёт на клиросе, но перед херувимской песней уходит и не возвращается. Однажды прихожане закрывают дверь после его появления, и он не может выйти. Упрашивает сторожей выпустить его, но сторожа выпытывают у него, кто он такой. Не могут согласиться с его признанием, что он – нечистый дух, который может оставаться в церкви только до херувимской песни. Сторожа на это отвечают, что нечистый дух так «усладительно» петь не может. Тогда он сознается, что он – нюлэсмурт (Верещагин 2001: 100).

Согласно современной информации, видеть его в церкви способны только знающие (*туно, пелляськись*). Он появляется в облике человека в черном и уходит из церкви перед херувимской песней, перекувыркнувшись через голову [ПМА: Як-Бодьинский р-н, 2006].

С распространением христианства образ лешего сливается с образом Николая Угодника.

Северные удмурты обращались к покровительству нюлэсмурта практически каждую неделю. По вторникам, четвергам или воскрес-

сеньям совершали обряд *сиён поттон* «вынос пищи» [Верещагин 1997: 212–213]. Хозяйка пекла пресные лепешки без соли, заворачивала их в белую холщовую тряпицу. Хозяин уносил их к полевой изгороди, где, согласно представлениям, обычно прогуливался нюлэсмурт. Вынос жертвы сопровождался соблюдением определенных условий: нельзя было разговаривать с встречными, избегать людей, переходящих дорогу. Жертву клали на пенёк или специально устроенную из веток полочку между кольев изгороди. Затем следовало три поясных поклона без крестного знамения. Благосклонность нюлэсмурта к принесенной жертве обнаруживали тем, что к ней слетались птицы.

Обычай «угощать» лешего перед началом огородного сезона сохранился до сегодняшних дней. В желании получить хороший урожай, хозяйка печет «блинчики» из яичного желтка и кладёт их вместе с куском хлеба на столб изгороди или в развилку дерева. До сих пор бытует мнение, что хорошие урожаи у того, кто «знается» с лешим [ПМА–2006: Як-Бодьинский р-н].

Лешему наряду с верховными богами (*Инмар, Кылдысин, Куазь*) поклонялись во время многих календарных праздников. Но существовали и особые дни почитания и жертвоприношения в годовом цикле, например, *Нюлэсмурт ниманник* «Именины нюлэсмурта», когда в его честь совершалось заклание рыжего быка на третий или четвертый день после Троицы [Первухин II: 26, 68]. В молитвах-куриськонах нюлэсмурт упоминался наряду с триадой верховных богов и родового божества-воршуда [Первухин III: 23], лейтмотивом проходила просьба не трогать посевы сильными ветрами, утихомирить бури, отвести вихри. Лешему вменялось беречь выпущенный на выпас в лес домашний скот [Первухин III: 23]. В качестве умиловительной жертвы, по-видимому, при пропаже скотины, приносили лешему лапти огромного размера, которые подвешивались на ели [Богаевский 1890: 67]*.

В начале зимы, когда скот уже загнан в хлева, совершали жертвоприношение серой гусыни под названием *пирдан сётон* «жертвование приданого» в благодарность лешему за хранение скота в течение лета [Верещагин 1997: 215]. В современной традиции отголоски подоб-

* О сходстве с обычаями русских и символике лаптя см.: [Виноградова, Толстая 2004: 81].

ных жертвоприношений сохранены в топонимике. Почти в каждом населенном пункте на севере Удмуртии имеются участки леса под названием *žazeg siñni* «место, где едят/жертвуют гуся» [Карпова 2005: 167, 172 и др.], хотя традиция жертвоприношений именно в таком виде уже утрачена. При этом само место до сих пор воспринимается как локус контакта с потусторонним миром, и сюда могут приносить в жертву крупу в случае болезни [ГГПИ: Ф. 1, Оп. 1, Д. 19; Панина 2014: 76].

Представления о лешем, судя по современным записям текстов быличек и побывальщин в разных локальных традициях, до сих пор глубоко укоренены в сознании современного человека, причём в деталях облика лесного духа присутствуют как традиционные, так и новые черты. Если раньше считали, что собакой ему служит волк [Верещагин 2001: 44], а сам он боится не только собаки, но и клочка её шкуры, то сегодня у него в свите несколько собак, и примечательно, что они «соответствуют» цветовой символике потустороннего мира (серая, черная и пятнистая): «...откуда-то появились **серая, чёрная и с белым пятном на шее собаки**. За ними [кто-то] похожий на человека, черноволосый, чернобородый, **в сукмане с поясом в красную, синюю, зелёную полосу. С кисточками на концах**. За спиной – ружьё» [ФЭ УдГУ 1991: Шарканский р-н. Т. 4, ЛЛ. 15–16]. Облик его уточняется весьма любопытными, но не выходящими за рамки представлений о духах, чертами: «Мы, две девушки, едем на телеге, в телегу бычок запряжён. Чувствую: рядом леший идёт. **С белой палкой, бородатый, шапка островерхая, спереди чёрный пояс висит**» [ФЭ УдГУ 1980: Селтинский р-н. Т. 3, ЛЛ. 94–96]. Подкрепляется информация о возможности общения *знающих* с лесным духом: «Мы в детстве с одним стариком за брусникой пошли. Мы знали, что он с лешим разговаривать мог. Сели отдыхать, старик нам говорит: «Вы не бойтесь, сынки, если я кого-нибудь приглашу». ...Он со стариком в сторонке от нас сел, **на непонятном для нас языке говорили**. Около часа так сидели. Потом этот леший встал и чуть отошёл – очень сильный ветер поднялся. Деревья аж до землигнулись» [ФЭ УдГУ–1991: Шарканский р-н. Т. 4, 15–16].

Обычные люди могут общаться с ним с помощью особых «писем»: «После этого случая мы ему на бумаге написали, почему ты, дескать, нас напугал, в эту бумагу горбушку хлеба завернули, на перекладину изгороди [по которой через изгородь ходят] положили (на

землю нельзя), рядом блин положили. Тем, кто нас напугал, положили» [ФЭ УдГУ 1980: Селтинский р-н. Т. 3, ЛЛ. 94–96]; ср. в связи с этим практику обряда *кабалы* у коми-пермяков и коми-зырян: [Голева 2008: 17; Голева 2014; Конаков 1999: 174].

Как и прежде, образ лешего выполняет дидактические функции, но сегодня он больше «отвечает» за экологию: «Мне отец рассказывал, бывало. Бороню, дескать, у леса. Воронье гнездо, говорит, нашёл и разорил. Всего на 2–3 шага в лес зашёл и заблудился, говорит. Всё, де, по одному месту хожу, и всё туда же прихожу. Вижу: сидит на пеньке седобородый дедушка. Деньги считает. «Что, сынок, тут ходишь?» – спрашивает, дескать, старичок. «Так и так: заблудился, выйти не могу», – говорю. «А что же это ты воронье гнездо разорил?» – спрашивает. «Да не знаю», – говорю, дескать. «Теперь так не делай», – сказал, де, дедушко. А потом, говорит, и пенька не стало, и его самого не стало. А я у изгороди, говорит, стою. Вот, лешего он повидал» [ДЭ УдГУ 1988: Игринский р-н. Т. 1, ЛЛ. 118–119].

Естественно, что вышеприведенные «штрихи к портрету» лесного духа не исчерпывают всего объема признаков этого мифологического персонажа. Они могут быть дополнены новыми полевыми материалами, причем локальные варианты его облика в большей степени присутствуют в бытующих сегодня жанрах устной несказочной прозы – быличках и побывальщинах.

Современные представления о лесном хозяине зависимы от многих составляющих традиционной культуры (взаимоотношений дохристианских воззрений и христианства, межэтнических связей, влияния современных средств массовой информации и новых информационных технологий), но при всей обрывочности сведений «остаточные» знания сохраняют доминантные признаки образа, не разрушая традиционного представления о духе леса в целом. В качестве примера можно привести быличку о том, как заснувшую в лесу в полдень женщину будит существо, которое респондент называет Белым, то есть святым, Хранителем (*Тöдъы Кылчин*) лишь по атрибутивной детали – белой одежде, комментируя, что если одежды белые, то это хорошо, а если черные – плохо [Шутова и др., 2009: 207]. При этом совершенно очевидно, что речь идёт о лешем со свойственными ему традиционными чертами (высокий, в солдатской одежде, пляшет, будит заснувшего в лесу человека).

Миры связующая «безгрешная душа»

Пчеловодство издревле было одним из важных хозяйственных промыслов удмуртов [Кошурников 1880: 16–17; Верещагин 1995: 34; Верещагин 2000; Первухин I, 95–97; Härmäläinen 1933–1935; Никитина 1991; Владыкин 1994: 41–42; Загребин 1999: 109–118]. О его глубоких корнях свидетельствуют данные удмуртского и других финно-угорских языков. Название пчелы (*Apis mellifica*) помогло, например, ученым определить ареалы проживания финно-угорских народов [Основы 1974, 32–33]; методом лингвопалеонтологии было установлено, что слова «пчела» и «мёд» в финно-угорском языке-основе имеют соответствия в индоевропейских и заимствованы из последних после распада индоевропейского языка-основы [Основы 1974: 45]. Лингвисты полагают, что удмуртское *муш* ‘пчела’ восходит к общепермскому **mōš*, развиваясь из финно-угорской формы **mekš(e)*, возводимой к индоевропейской основе **mekš-*: санскр. *mákṣā* – ‘пчела’, авест. *maḥša* – ‘муха’ [КЭСК: 169; UEW: 271]

Косвенные доказательства развития пчеловодства на территории проживания финно-угорских племен приводят археологи: во время раскопок на Гляденовском жертвенном кострище (III в. до н.э. – II в. н.э.) на Верхней Каме учеными найдено много бронзовых фигурок пчёл, которые, судя по всему, были принесены в жертву с магической целью обеспечить добычу бортевого мёда [Иванова 1985: 30–31]. В отдельных удмуртских диалектах ещё в первой половине прошлого века сохранялось понятие *муш тубыны* ‘осматривать пчёл с целью снять мёд’ [Борисов 1991: 287], смысловое содержание которого содержит номинацию одного из этапов наблюдения за дикими пчёлами непосредственно в дуплах деревьев или в бортях: *муш* ‘пчела’ + *тубыны* ‘влезать/подниматься’ = ‘добывать мёд’. Архаическое выражение было сохранено впоследствии со значением ‘качать мёд’: «*Муш тубыкыд, котькинэ муш тубон интйяд вуэм муртэ сюд – со муртэз өд ке сюд, со визьнаськыса учкоз, соин мушед быроз* (Всех пришедших в то время, когда мёд качаешь, нужно накормить [медом] – если не угостишь, он позавидует, и тогда пчёлы погибнут)» [БМ 1: 23]. Отголоски бортевого пчеловодства обнаруживаются и в загадках: «*Кызын песьтэр вань. Со ма луоз? – Чурка* (На дереве пестерь висит. Что это? – Улей-чурка)»; «*Конял-юмал/корер-юмал пу сюлмын. – Чечы*

(Сладко-пресладкое/терпко-сладкое в сердцевине дерева. – Мёд)» [Заг: 124, 126].

Особенную удачу в пчеловодстве удмуртские предания приписывают представителям экзогамного племенного объединения *калмез*: лошадей у них не было, но мёд из леса они вывозили на санях длиной в полсажени. Полозья саней (*нурт*) были похожи на лыжи, на них устанавливали ящики на высоких ножках. За раз каждый мог вывезти до пятнадцати пудов мёда. А чурок, установленных в боровых лесах, у них, говорят, было до нескольких тысяч [БГврлв 1880: 148; ВКлм 1971: 90–91].

Удмурты верили, что пчёлы бывают «совершенно дикие» земляные (*музьем муш*), земные (*муш*) и небесные (*ин муш*). Земляные лепят соты в земле, обитая в возвышенностях/горах, бортовые – в бортиках и ульях. Гнёзда земляных пчёл нельзя было разрушать, запрещалось также есть их мёд: «Кто съест хотя [бы] небольшой кусочек мёду земляных пчёл или разрушит их жилище, тот будет поражён слепотой» [Верещагин 1995: 98–99; Верещагин 1996: 128]. Небесные пчёлы, согласно верованиям, отличались от остальных силой, обусловленной их огромным количеством («масса пчёл составляет три копны величиной»). Они «играли», то есть роились, после выхода роёв обыкновенных пчёл. В этот момент – считалось – «...они спускаются к земле близко и шумят над головой подобно тому, как шумит от ветра лес» [Верещагин 1996: 128]. Зафиксировано также поверье, что есть некий князь пчёл величиной в полтора вершка: «В заведовании его находится несметное число роёв. Если летит этот князёк, за ним следуют пчелы тучей, так что они заслоняют собой и солнечные лучи. Кто поймает этого князька, в заведовании его будет несметное число роёв, но поймать этого князька едва ли кто может, потому что поймавшего пчелы в ясный день задушат» [Верещагин 1996: 128]*.

* Ср. версии поверий в традиции русских Вятско-Прикамского края: «У пчёл... есть свой князёк, которому подчинены несметные рои. Он, князёк, ...с крыльями и без крыльев, и, говорят, если поймаешь его, в заведовании твоём будут все рои, которому будут подвластны этому князьку. Он... осматривает подчинённых ему пчёл и, если находит которую матку (царицу пчёл) в чём-нибудь виновной, её казнит, а пчелы, не имея её, погибают.

Есть... и земляные пчелы, и работают они не хуже обыкновенных, и даже лучше, но мёд их чёрный, и гнездо их в земле. Находят гнёзда таких пчёл только счастливые» [Верещагин 2001: 38].

В обычном праве удмуртов была выстроена система предписаний и табу по отношению к пчёлам: великим грехом считалось убить пчелу ради забавы; не поощрялись купля-продажа и раздел пчёл; не говорили чужим о точном количестве пчелиных семей. Считали, что пчёлы не приживаются у жадных, корыстных людей, в живущих в постоянном разладе и ссорах семьях [Никитина 1991: 90–91]. Бытовало поверье, что нельзя ссориться из-за пчёл, – иначе они погибнут [БМ 1: 23].

У северных удмуртов покровителем пчёл, «за пчёлами присматривающим/пчёл сторожащим» (*муш возьмась*) считался бог полей/бог неокультуренного пространства (*лудмурт* – букв.: полевой человек). Ему в первый день вырезки сот в августе приносили в жертву утку, приглашали в гости родственников на обрядовую трапезу (*шылдсион* – букв.: суп-еда/поедание супа = ритуальная еда/ритуальное угощение) [Первухин II: 95–97]. В молитвах-заклинаниях (*куриськон* – заклинание/испрашивание) с просьбой защитить рои обращались также и к триаде верховных богов: небесному Богу (*Инмар*), Творцу (*Кылчин/Кылдысин*), богу погоды (*Куазь*), родовому божеству (*воршуд*). Судя по заклинательным текстам, большее предпочтение при этом отдавали Куазю: в его номинации присутствует эпитет «пчёл посылающий-направляющий/заставляющий» (*«муш ыстйсь-косйсь»*) [Первухин II: 9]).

Южные удмурты и по сей день связывают благополучие в пчеловодстве с покровительством умерших предков. Потому при выносе ульев или первом медосборе приносят в жертву курицу под ульем на подворье или на пасеке. Устраивают застолье с приглашением родственников. Знаковым для данного ритуала является напев ухода за пчёлами (*муш утён гур*) [ПМА–1990: Малопургинский р-н].

Одним из локальных вариантов духов-покровителей является обитающая в лесу старуха обыда. Образ этого мифологического существа (*овда́*) больше разработан в марийской мифологии [Тойдыбекова 2007], удмурты обычно подчёркивают в её облике лишь характерные для этого персонажа черты: большие свисающие груди, которые она закидывает за плечи при беге, и вывернутые ступни. Согласно сюжету одной побывальщины, с обыдой встречается человек, ищущий подходящие деревья для выдалбливания бортей (*подэм*). Появляется обыда и указывает ему на дерево, объяснив при этом, что он должен вы-

долбить в нём одну над другой три борти длиной в три аршина каждую. Человек следует её совету и следующей весной снова идёт в лес, чтобы закрыть должями* (*мурес*) отверстия. Снова появляется обыда и показывает нужное ему дерево. Пчёлы летом обживают все три борти. Снова появляется обыда и говорит ему, чтобы он бортей больше не выдалбливал и их без неё не вскрывал. Ослушавшись обыды, человек осенью вскрывает борти без неё и обнаруживает там кровь. Обыда выговаривает ему за ослушание, но не наказывает его, а просит к такому-то времени, добыв мёду, приготовить медового пива, «разного-разного угощения» и ждать, когда она со своей роднёй сюда на праздник-свадьбу (*сюан*) прибудет. Предупреждает, чтобы он не боялся, что его не тронут. Человек к назначенному времени наготовил яств, сварил медового пива и стал ждать. «Вдруг началась буря, зашумели-закачались верхушки елей, сгибая-пригибая все деревья, прибыло много-много поезжан – родственников обыды (*обыда-сюанчи*). Человек угостил их на славу. Поезжане унеслись, сотрясая бурей всё вокруг. Перед исчезновением та обыда сказала, что он теперь разбогатеет – в купцы выбьется. Так и случилось» [ЮВ 2, 56–57].

Второй сюжет аналогичен первому, но здесь обыда разрешает выдолбить на одном дереве, которое стоит в самом центре леса, девять бортей. Человек, видя, что все борти заселены пчёлами, выдалбливает ещё одну, на самой вершине. В итоге все пчёлы погибают. Обыда говорит ему, что теперь он уже никогда не будет иметь удачи в пчеловодстве. И причина тому – его непослушание. Оказалось, она показала ему царь-дерево (*писпу кун*) – повелителя всех деревьев, а человек ослепил его десятой бортью [ЮВ 2: 59].

Об архаичности упомянутого лесного существа свидетельствует и его женская ипостась, и способ угощения-жертвоприношения (праздник-свадьба), но в большей, на наш взгляд, степени – «присутствие» в побывальщине, жанре, констатирующем не вымысел, а веру в рассказываемое.

Несмотря на локальные различия, явственна закономерность представлений о духах-хранителях пчёл: первоначально это олицетворенные силы леса, поля, атмосферы – дикой природы/неокультуренного пространства, претерпевшие ступени эволюции и делегировавшие

* *Должея* – продольный брусочек для закрытия отверстия в борти.

свои «полномочия» через обобщённый образ хозяина леса – лесного дедушку/лешего (*нюлэсмурт* – букв.: лесной человек) христианским святым в лице Николая Чудотворца.

Как и в славянской традиции [Гура 2009б: 367], в удмуртской культуре пчёлы символически сближаются с людьми, человеческой семьёй. Информация об этих представлениях хорошо сохранилась в загадках: «*Пёчи гинэ коркан олокёня сюрс калыкез* (В маленькой избушке несколько тысяч человек)». Преобладание женской символики обнаруживается в метафоризации пчелиной матки, молодая представлена в образе младенца или молодухи: «*Пеймыт коркан вож нылпи бёрдоз* (В темной избушке новорождённый ребёнок плачет)»; («*Пеймыт кенсын вилькен бёрдэ* (В тёмной клетке молодуха плачет)»; «*Одйг сюлыкын сюрс ичимень* (В одном сюлыке* тысяча младших снох)»), старая – в образе тётушки/старшей по возрасту снохи (*кенак*): «*Пеймыт коркан кенак пуж керттэ* (В тёмной избе кенак решето плетёт)» [Заг: 125–126].

В сравнениях людей с пчёлами, в свою очередь, подчёркиваются свойства характера отдельного человека (*муш кадь ужась* «работящий как пчела»), «пчелиная» символика опосредованно характеризует дружную, слаженную жизнь семьи и силу рода: «*Тйляд бакчады туж шулдыр вылэм, муш папаосыд вань дыръя, ай-кай./ Тйляд коркады туж шулдыр вылэм,/ Анаен-атаед вань дыръя, ай-кай* (Ваш сад очень весел-красив [тем, что] пчёлы в нём есть, ай-кай./ Ваш дом очень весел-красив [тем, что] мать с отцом в нём есть, ай-кай) [Нрв 2: 119]. Последнее значение особенно часто присутствует в удмуртских ритуальных песнях календарных и семейных обрядов, структура которых отличается произвольной комбинацией устойчивых мотивов [Владыкина 1998: 91–98; Верш-Влад: 354–367]. Одним из таких устойчивых мотивов является сравнение застольного пения при обходе домов родственников во время календарных молений с жужжанием-пением пчелиной матки, подчёркивая таким образом характер слаженных взаимоотношений в патриархальной семье: «*Муш мумы кадь кырзалом,/ Жингыртом, муш мумы кадь. /Армись оглол лыктылэм Петыровмы,/ Петыров но юонмес шулдыртом* («Пчелиная матка словно споём,/ прозвением, пчелиная матка словно./

* *Сюлык* – головное покрывало замужней женщины.

Из года в год приходит наш Петров [день],/ Петров, да, наш праздник
взвеселим»)» [Бк, Влад: 38].

В свадебных песнях рода жениха поезжане часто сравниваются
с пчёлами, приехавшими за молодой маткой-невестой, формирующей
и возглавляющей молодой рой (*василь/васьыль/вачыл муш*):

*Ми татчы кытй лыктймы?
Сяла но чипсоно лягъёстйд.
Ми татысь кытй бертомы?
Вачыл муш бертон сюрестйд* [БГврлв: 10].

Мы сюда по какой дороге приехали?
По местам, где посвистывала рябчик-самочка/
лесная курочка/курочка рябчика.
Мы отсюда по какой дороге уедем?
По той, куда полетит молодой пчелиный рой.

В песне символически противопоставлены два образа невесты: её
девичество в образе лесной курочки [Владыкина 2006: 56–57] и моло-
духи в образе пчелиной матки во главе молодого пчелиного роя:

*Ми лыктймы лыктонмес кужмо гинэ муш кадь ик,
Ми кошкомы кошконмес ук кужмо но палэп/[васьыль но муш]
кадь ик* [Верш-Влад: 115].

Приехать мы приехали, словно сильные пчёлы,
Уехать мы уедем, словно сильный да/[молодой да] рой

Ассоциация с жёлтым/золотым цветом самой пчелы и мёда за-
крепляет за пчелой эпитет «золотая», обретая оценочное значение,
при этом образ золотой пчёлки (*зарни муш*) чаще всего встречается
в колыбельных песнях как параллель самому ребёнку – «золотому
клубочку» (*зарни бугор*):

*Изъ-изъ, нуные, улмопуысь сяськае,
Учы тыныд кырзалоэ,
Зарни муш чечы ваёз* [ДетФр: 21].

Спи-спи, моё дитяtko, мой яблонеый цветочек,
Соловушка тебе споёт,
Золотая пчёлка мёду принесёт.

Символический ряд явных и опосредованных образов пчелы в календарно-обрядовых и семейно-обрядовых песнях продолжают образы пчелиных песен. Исследователи удмуртской музыкально-песенной культуры подразделяют их на два вида [Чуракова 2002: 128]:

1. *Муш утён гур* (букв.: напев/песня ухаживания за пчёлами; напев/песня обхаживания пчёл; напев/песня сохранения пчёл) исполняются окказионально на полифункциональные и политекстовые мелодии *вось/восьнерге гур* (напевы [календарного] моления) во время застолья в день выноса ульев, традиционно – на пчеловодческих праздниках в день первого или последнего медосбора. Под влиянием христианского календаря эти дни могут быть совмещены с Троицей и Медовым Спасом.

2. *Муш отён гур* (букв.: песня закличания/засывания пчёл; напев/песня призыва пчёл) – заклиательные песни, исполняемые окказионально в момент изготовления борти/улья, роения пчёл или помещения молодого роя в новый улей*.

В заклиательной песне, опубликованной венгерским исследователем Б. Мункачи в XIX в., когда сильна была вера в магию слова, а удача промысловиков напрямую связывалась с выполнением многочисленных прескрипций, пчёлы вообще никак не называются, обращение к ним «на Вы» скрыто в окончаниях глаголов, табуированная формульная образность достигается номинацией конкретных деталей: рано роящийся рой (*вазь васьыл*), склеенные [от пыльцы] крылышки (*лемо бурдо*), тяжёлые от воска лапки (*бубы* – букв.: ножки; слово, характерное только для детской лексики)**:

Если скобелем-долотом душло-колоду шор-шор*** приготовите –
прямо в неё [прилетите]!

Если рано роиться начнете – прямо сюда [прилетите]!

* Ср. в связи с этим исполнение пчелиных песен во время роения в сербской и македонской народной традиции [Толстой 2003].

** Здесь приводим только перевод текста. – Т.В.

*** *Шор-шор* – звукоподражание; *шор-шор карыны* – скрести [дерево].

В заморских краях полетав, мёду набрав – прямо сюда [прилетите]!
 Там, где токует глухарь, полетав, мёду набрав, – прямо сюда
 [прилетите]!
 Там, где белки по низинам бегут, полетав, мёду набрав, –
 прямо сюда [прилетите]!
 По березовым рощам полетав, мёду набрав, – прямо сюда
 [прилетите]!
 По липовым рощам полетав, мёду набрав, – прямо сюда
 [прилетите]!
 С тяжелыми от пыльцы крылышками – прямо сюда [прилетите]!
 С тяжелыми от воска лапками – прямо сюда [прилетите]!
 К вязу моему с отцовской тамгой – прямо сюда [прилетите]!
 Пустые мои туеса до верхов наполнить удастся ли?
 Стол о четырех стояках мёдом мне уставить удастся ли?
 С добрыми людьми застолье справлять мне удастся ли?
 [БМ 1: 317–319; см. также: Владыкин 1994: 35].

Заклинательные пчелиные песни (*муш гур*) с устойчивыми формулами призыва сохраняются в удмуртской традиционной культуре до сегодняшнего дня:

*Ой, муш папае, муш папае,
 Куаръёс пӧлти лобз[ы] али,
 Лысьёс пӧлти лобз[ы] али,
 Татсы ныр али.*

Ой, пчёлка-птаха, пчёлка-птаха,
 Сквозь листву пролети-ка,
 Сквозь хвою пролети-ка,
 Сюда войди-залети-ка [ПМА–1988: Киясовский р-н].

Структура первой песни представляет собой яркий пример вариационного параллелизма, каждая параллель которого – отдельная формула, обращённая к пчеле как объекту заклинания. Структура второй, несмотря на краткость воспроизведения, содержит всего одну заклинательную формулу, но предполагает дальнейшее их «нанизывание» в процессе импровизации. Устойчивый набор подходящих ситуации

формульных выражений предопределён традицией, они обнаруживаются в другом виде закликательных жанров – закликаниях-молитвах, где наряду с другими просьбами высказываются и эти: «*Лысо пыртйз, куаро пöлтйз лобытсалыд ке [Инмаре], мурес вылтйз пачыл бызъйт-салыд ке!* (Сквозь хвойные [деревья]/сквозь хвою, сквозь лиственные [деревья]/сквозь листья если бы ты дал пролететь [Господи], поверх должеи если бы ты дал течь!)» [БМ 1: 163].

Отличительной особенностью пчелиных песен являются звуко-подражания: «Опытные пчеловоды, много лет наблюдавшие повадки пчёл, отмечают, что они гудят по-разному в различных ситуациях: при спокойной работе, потревоженные чём-то, перед началом роения... Перед роением пчёл хозяева особенно внимательно вслушиваются в голоса маток. Чтобы лучше расслышать, пользуются дудками растения *чипчирган*, приставляя их как слуховые трубки к стенке улья» [Чуракова 2002: 127–128]. В пчелиных песнях представлено всё звуковое разнообразие, уловленное чутким ухом пчеловода: *быз-быз* – гудение пчёл, летящих на работу и перелетающих с цветка на цветок, *гыдыры* – ровное низкое гудение уставших насекомых с пергой на лапках, *биз-биз/зйнь-зйнь* – звон потревоженных, обеспокоенных насекомых, *пик-пик/кик-кик* – тонкий и неуверенный голосок молодой матки, *кок-кок* – низкий и «ворчливый» голос старой матки [Чуракова 2002: 127–128, 140–171].

В песнях пчёлы называются «пчелиными птахами» (*муш панá*), «безгрешными птахами» (*сьöлыктэм панá*), «безгрешными душами» (*сьöлыктэм дул*), «Богом данными безгрешными пчёлами-птахами» (*Инмарен сётэм сьöлыктэм муш панá*), «золотыми тельцами» (*зарни мугорьёс*), «чистыми-святыми птахами» (*дун панá*), «чистыми-безгрешными птахами» (*дун-сьöлыктэм панá*), «не нами взращёнными детками» (*вордымтэ нуныос*)/«дорогими [моими] детками» (*нуныосы*) [Чуракова 1999: 63–64, 165]. Часто употребляемые обращения к ним в зачине песен – многократно повторённые звукоподражания *дон-дон-дон/дун-дун-дун* и производные от них существительные *донйе* «дорогой», *донйёсы* «дорогие», дополнительное значение которых – «чистые», «безгрешные» [Чуракова 2002: 132].

Восприятие пчелиной «чистоты»/«святости» наложило отпечаток на поведенческие стереотипы в ритуальных действиях. Так, жители удмуртской д. Варклет-Бодья Агрызского района Республики Татар-

стан, считая, что все теперь вокруг загрязнено, перенесли начало больших весенне-летних молений (*Гершыд*) на пасеку [ПМА–1980; Чуракова 2002: 126]. Один из главных атрибутов пчеловодства – роёвник (*муш куды* – букв.: пчелиное лукошко) наделялся символической функцией. На весеннем молении на яровых хлебах (*бусы вёсь*) роёвник подвешивали или прибывали к дереву, используя для складывания кусочков обрядовой пищи и возлияния обрядовых напитков. Любопытно, что вместо роёвника могла использоваться и другая лубяная или берестяная ёмкость, но при этом она всё равно называлась *муш куды*. На обетном жертвоприношении (*сйзыкон*), например, «коробочку из коры дерева» один из жрецов делал прямо на месте моления, в неё отливали несколько капель домашней водки и ставили на специальную полочку на ветви ели [Верещагин 1995: 58–59]. Использование пчелиного лукошка или его символического эквивалента указывало, по-видимому, на присутствие в обряде пчелиного роя/пчёл как мифологического посредника между мирами, дублируя образ дерева [Владыкина, Глухова 2011а: 93].

Особый статус пчелы, её превосходство над другими насекомыми объяснены легендарными преданиями этиологического содержания, в которых очевидно влияние апокрифических сюжетов*: «...был на земле человек святой. Он ходил везде, уча людей новой вере, творил чудеса: глухим давал слух, слепым глаза..., хромым ноги... Его возненавидели и пригвоздили (не говорят к чему. – *Прим. авт.*) руки и ноги; хотели вдобавок вбить гвоздь ещё и в сердце, но в это время на грудь его села пчела, и враги, увидев, что на груди его уже есть гвоздь..., не вколотили его» [Верещагин 1996: 136]. Зафиксированы также варианты этиологической легенды, объясняющей причины наличия большого количества мёда у пчелы, отсутствия у шершня, осы и шмеля. В одном варианте устный рассказ полностью повторяет русскую версию, изменён лишь главный герой: вместо Христа насекомых испытывает Бог-Творец (*Кылдысин*) [Верещагин 1996: 137]; в другом сюжет практически полностью дублирует первый, Христос заменён верховным Богом Инмаром, в качестве действующего лица отсутствует шершень. Второй вариант, в отличие от первого, не просто пересказ сюжета, а оригинальный текст на удмуртском языке, со-

* См.: [Белова 2004: 130, 132].

хранившем стилистические нюансы устного рассказа: «Отчего только у пчелы мёда много, у шмеля мало, а у осы вовсе нет – по словам стариков, в Божьей книге (*Инмар кинига*) так написано. Однажды Инмару на этой земле живущих узнать-посмотреть захотелось. Для этого он, с неба своего спустившись, повсюду ходить стал...» [БМ 1: 57–58]. Вначале он расспросил шмеля о том, сколько у него мёда, потом осу. Они испугались, решив, что Инмар заберёт у них мёд, хотя мёда у них в то время было много, и обманули его, сказав, что у одного есть, «чтобы только деток обмануть», у другой – всего со слезинку и сухие соты. Инмар проклял их и оставил им мёду, сколько они сказали. Одна пчела, не имея в то время достаточного количества мёда, обрадованно сказала, что у неё, слава Богу, столько мёду, что все поколения людей за всю жизнь не съедят. «Очень хорошо, – сказал Инмар, благословляя. – Пусть так и будет, и все поколения людей со всего света твой мёд за всю жизнь пусть не съедят, пусть будет от слаще всяких сладостей! С этого времени у пчелы мёда и больше всех, и слаще всех» [БМ 1: 58].

Как и сама пчела, мёд становится эталоном сладости и высочайшего качества, сравнительные обороты *муш кадь* «как пчела», *чечы кадь* «как мёд» употребляются в прямом и переносном значении. Загадка «*Миндэр улын чечы[ен] пуньы. Мар со? – Изем / Кёлэм потон*» (Под подушкой ложка с мёдом. Что это? – Сон) обыгрывает слово *чечыпуньы* «чайная ложка» (букв.: мёд + ложка), устойчивое словосочетание *муш кадь ужась* «работящий, словно пчёлка» – самая распространённая похвала в адрес трудолюбивого и кропотливо и много работающего человека. В свадебных проводных песнях невесты привлекательность/манкость девушки так же сравнивается с мёдом: *Муш-чечы кадь мон ческыт вал* («Словно пчелиный мёд, я была сладка...») [БМ 1: 207], в свадебном напеве рода жениха (*сюан гур*) «медовая вода»-шербет – иносказательной формулой в приглашении родственникам невесты приехать на свадебный пир и стать участниками одного из главных моментов обряда – принесении невестой воды с родника:

*Ѕечлы но ми өм лыктэ, уродлы но ми өм лыктэ.
Ал вылады вордэм нуныдэс ми басьтыны лыктіймы...
Їукна гынэ султійды ке, вордэм нуныды уз лу ній.
Туж ке секыт, ой, потыліз, бызьыса-бызьыса лыктэлэ
Вордэм нуныдылэн ваем вуэныз ческыт шербет ву юыны.*

Не с добром да мы приехали, не с худом да мы приехали.
Взлеянное на ваших коленях дитя увезти мы приехали...
Встанете утром, возвращённого дитяти вашего не будет.
Если тяжело будет очень, бегом-бегом приходите/приезжайте
Попить принесённую вашей дочерью воду-шербет
[Верш-Влад: 107–108].

В прощальных песнях невесты, где одним из основных мотивов является противопоставление девичества и замужества, символический ряд дополняется образом «сильного/мудрого» мёда, оставшегося на дне медовой кадушки (*дуз пыдсысь чечы*):

Неродной матери слова –
На берегу проросшая густая крапива, ой, словно.
Родной матушкой сказанные слова –
На стол поставленное топлёное масло, ой, словно.
Неродным отцом сказанные слова –
У болота выросший чертополох, ой, словно.
Родным батюшкой сказанные слова –
На стол поставленный мёд, ой, словно / Со дна медовой
кадушки мёд, ой, словно
[Владыкина 1998: 150].

Молитвы-заклинания (*куриськон*) сохранили архаическую модель концепта «благодать» в дублетной форме *мушо-вуо* (букв.: пчелиная вода/влага): *Лянэс тырос вёйын улыны, мушен-вуэн улыны шуд-бур сёт; муо вышкыосын, вёё вышкыосын улыны шуд-бур сёт, Иммаре, Кылттине* («Да жить нам с туесами, маслом полными, с пчелиной водой-влажгой жить счастья-добра дай; с наполненными мёдом бочками, с наполненными маслом бочками жить счастья-добра дай, Инмар, Кылчин») [БМ 2: 113; см. также БМ 1: 165]. Утраченная в современном удмуртском языке языковая форма, равно как и её символическое значение, представляется нам синонимом *Инву* (букв.: небесная вода/влага) – повелительнице небесной воды, покровительнице рода, к которой взывали, испрашивая небесной благодати*.

* См. раздел «Вода и “Вода-Творящая”».

«Капелька мёда», как оказалось, оставлена практически в каждом из жанров удмуртской народной поэзии. Щедрости пчелы, хвалящей Бога за ниспосланную благодать, хватило не только для неё самой, но на всех и вся.

«Э да ты, гусь, ты ли бóльший?..»

Рассуждения о символике гуся в традиционной культуре удмуртов мы бы хотели начать с текста песни, приуроченной к зимним посиделкам *вожо-дыр* («переходное/священное время» = зимние святки):

- Э *жэзеге, тон-а бадžым?*
- *Мон ке, пе, вылды, бадžым луысал,*
Ожоез ой сиысал.
- Э *ожое, тон-а бадžым?*
- *Мон ке, пе, вылды бадžым луысал,*
Лымы, дыр, ой согысал.
- Э *лымые, тон-а бадžым?*
- *Мон ке, пе, вылды, бадžым луысал,*
Шундыед ой шунтысал.
- Э *шундые, тон-а бадžым?*
- *Мон ке, пе, вылды, бадžым луысал,*
Пилем сайтйй ой ветлысал.
- Э *пилеме, тон-а бадžым?*
- *Мон ке, пе, вылды, бадžым луысал,*
Зор луыса ой виясал.
- Э *зоре, тон-а бадžым?*
- *Мон ке, пе, вылды, бадžым луысал,*
Музьеме ой пычасал.
- Э *музьеме, тон-а бадžым?*
- *Мон ке, пе, вылды, бадžым луысал,*
Мон зйр-зйр ой бергасал.

– Э да ты, гусь, ты ли велик?
 – Если бы я бы да был бы велик,
 Травкой-спорышем бы не питался.
 – Э да ты, травка-спорыш, ты ли велика?
 – Если бы я бы да была бы велика,
 Снег бы меня не укрывал.
 – Э да да, снег, ты ли велик?
 – Если бы я бы да был бы велик,
 На солнце бы я бы да не таял.
 – Э да да, солнце, ты ли велико?
 – Если бы я бы да было бы велико,
 Туча бы меня бы да не заслоняла.
 – Э да ты, туча, ты ли велика?
 – Если бы я бы да была бы велика,
 Дождём бы не проливалась.
 – Э да ты, дождь, ты ли велик?
 – Если бы я бы да был бы велик,
 в землю бы я не просачивался.
 – Э да ты, земля, ты ли велика?
 – Если бы я бы да была велика,
 Я бы всё время не кружилась [ПП: 131].

Песня исполнялась молодёжью в качестве игровой или плясовой (центральные удмурты: Шарканский район), потому в тематической классификации песенных сборников обычно включена в соответствующий раздел [ПП: 131]. Но семантическая наполненность её образов гораздо глубже и напрямую связана с причинами приуроченности к святочному периоду точно так же, как оказался многозначным в целом образ гуся в традиционной культуре.

Календарные и семейные обряды удмуртов изобиловали жертвоприношением животных и птиц в соответствии с регламентируемыми сроками, видами и мастью жертвы отдельным божествам*, жертвенная птица при этом, чаще всего гусь, п р е д ш е с т в о в а л а крупным аграрным молениям (*азь вöсь* «начальное/предваряющее моление»),

* С учётом того, что курицу жертвовали только в поминальных обрядах, поскольку она «назад гребёт» (*берлань йабьяське*).

извещая богов и духов о приготовленной людьми церемонии [Волкова 2001: 24–25; разрядка наша. – Т.В.].

Раз в три года осенью предкам жертвовали корову (*искал чекало, пересьёслы куясько*). Рядом с жертвенным кострищем рыли яму, перед трапезой отливали туда приготовленный суп, «бросали» яйца. Туда же потом складывали кости, прикрыв землёй. На том же месте приносили в жертву пару гусей, называя эту жертву *нюктó* «узdeckой [без удил]») [БМ 2 1952: 138–139].

В календарном цикле пару гусей могли также «отдавать» на следующий после жертвоприношения жеребёнка/бычка день, вербально обозначая их как *чуньы сермет* «узdeckа для жеребёнка» [ПМА–1982: д. Варклет-Бодья Агрызского р-на Республики Татарстан]*. Прослеживается несколько вариантов этого ритуала: а) миниатюрные узdeckи из лыка или мочала действительно накидывали на птиц или клали с ними рядом после забоя; б) пара гусей сама по себе воспринималась как «узdeckа» [Миннихметова 2003: 128]; в) жертвоприношение пары гусей приравнивалось к жертвоприношению коня: «...Гусь даёт узду принесённому в жертву коню» [Потанин 1882: 209].

Закамские удмурты (Республика Башкортостан) до последнего времени предваряли окружные моления принесением в жертву гуся (Татышлинский р-он), но сейчас этот обычай можно отнести к разряду спорадических. При этом обычай приносить гусей как поминальное жертвоприношение предкам в отдельных локальных традициях воспринимается как неукоснительное: «По представлениям удмуртов, каждое последующее поколение имеет долг перед предыдущим, которое способствовало и помогало потомкам в их добрых делах. С целью избавления от тех долгов проводится специальный обряд. *Кырвонэз/курбонэз быдтон* – «искоренение долга, окончание жертвы», параллельно бытует обряд с другим названием – *лы келян***». Хорошо сохранился смысл в обряде *лы келян* в д. Алтаево Бураевского

* В локальных вариантах семейных обрядов удмурты-калмезы (бывш. Малмыжский уезд) приносили в жертву гусей в честь женитьбы после жертвоприношения бычка, определяя процесс как *кургонлэн сермет-жезез* «жертвы повода-узды», то есть «сопровождение» жертвы божеству, при этом уточняли, что «узdeckу жертвуют на счастье» (*серметсэ вöсьяском шуд понна*) [БМ 2: 108–109; 588–589].

** Букв.: проводы костей [жертвенного животного]. – Т.В.

р-на Республики Башкортостан. Когда в семье все сыновья женятся, а дочери выходят замуж, родители приносят жертву духам – покровителям семьи. Раньше обычно жертвовали коня или лошадь, позднее – двух гусей: считается, что «все равно получается четыре ноги» (*ниль пыдо* – «четырёхногий»). Принято считать, что гусь заменяет коня/лошадь (*валэз жазег воштэ*). Закупают двух гусей (или выращивают для этой цели) и отправляются за пределы деревни, в «чистое», «не осквернённое» место. Для гусей сплетают маленькие уздечки из мочала. На месте жертвоприношения втыкают в землю ветку берёзы (в летнее время) или ветку ели (когда справляют обряд осенью) и под ней зарубают птиц. Рядом же разводят костер и по ложке крови от каждого гуся сливают в огонь. Когда сварятся мясо и каша, отец молится, обращаясь к умершим предкам, и просит их избавить семью от долгов перед ними. В это же время он оглашает статус нового поколения, высказывая пожелания благополучной жизни и продолжения родовой связи. Пух принесённых в жертву птиц зашивают в подушки, мясо и кашу поедают дома вместе со всеми родственниками. На следующее утро 2–3 мужчин на лошади увозят собранную в одну связку кости и развешивают на дереве, при этом высказывают пожелания здоровья себе и детям...» [Миннихметова 2000: 57–59; 2001: 89; см. также: Миннихметова 2003: 128].

Различия в локальных вариантах жертвоприношения гусей, на наш взгляд, не затмевают ни сути ритуала, ни семантики устойчивого словосочетания, которые свидетельствуют о мифологической подоплеке акции. И конь, и птица в народном мировоззрении изоморфны по сути, в контексте ритуала они взаимодополняют друг друга, формируя образ «крылатого коня» [Владыкина 2001а: 25]*.

Своеобразием отличались жертвоприношения гуся у северных удмуртов. В основном они были связаны с умиловительными или благодарственными молебнами лешему (*нюлэсмурт/чайчакозяин*): «*Быдэс гуртэн жазег сиылйзы. Чайчакозяинлы поттылйзы...* (Всея

* О связи коня и птицы/гуся в шаманских обрядах путешествия на Небо или церемониях инициации у урало-алтайских народов см.: [Элиаде 1999: 108]. Эквивалентное соотношение образов коня и птицы/гуся характерно для ритуальных загадок в ведийской традиции [Елизаренкова, Топоров 1984: 20, 30–31; Мечковская 1998: 109].

деревней гуся (жертвовали-) ели. Хозяину леса выносили-давали...» [Карпова 2005: 167]. Поздней осенью, когда скот загоняли с вольного выпаса в хлева, совершали жертвоприношение серой гусями под названием *пирдан-сётон* «жертвование=принесение приданого» в благодарность лешему за хранение скота в течение лета [Шутова 2001: 95]. В современной традиции отголоски подобных жертвоприношений сохранены в топонимике. Во многих населённых пунктах на севере Удмуртии имеются участки леса под названием *Ѕазег-сиённи/Ѕазег вандонни* «место, где едят/режут/жертвуют гуся» или отдельные деревья *Вёсяськон кыз* «ель для моления», у которых жертвовали гусей [Шутова 2001: 98; Карпова 2005: 162]. Существовало поверье о необходимости такой жертвы: «*Нюлэслань ѳазег сётон*о: пудо уз луы, шуо вал (В сторону леса гуся надо жертвовать: скот не будет плодиться, говаривали)» [Шутова 2001: 95–96]. Эти места до сих пор воспринимаются как локус контакта с потусторонним миром, и сюда приносят крупу в случае болезни [Владыкина, Глухова 2011а: 56]. В отдельных локальных традициях на севере современной Удмуртии жертвоприношение гуся совершалось после осенних поминок на Покров в лесу у реки. Считалось, что жертва предназначается реке (*Юшур-матушкалы* «реке-матушке Ю»), потому кровь пускали прямо в воду. По воспоминаниям информантов, мясо гуся раньше варили прямо в лесу, позднее тушку для приготовления жертвенного угощения уносили домой, но кашу с выложенными поверх блюда кусками мяса относили обратно, в лес к реке. Современные варианты обряда предполагают совмещение этой жертвы с поминальным жертвоприношением барана на Покров [Карпова 1997: 214–215].

Вариантом жертвы может выступать использование гусяного мяса в виде обрядовых блюд. Так, главным блюдом обрядовой трапезы завятских удмуртов на празднике *Акашка* (букв.: праздник плуга) – обряде встречи весны, знаменующем начало земледельческих работ, впоследствии приуроченном к Пасхе, был *акашка ѳазег* «гусь [обряда] Акашка». *Акашка ѳазег жук* – праздничное блюдо – кашу с гусиным мясом, заготовленным с осени и хранившимся отдельно от других продуктов, варили в каждой семье, закладывая в котел с молитвой-заклинанием [Нуриева 1999: 96]. Не случайно, по-видимому, и название другого обязательного угощения этого дня –

лепёшек из пресного теста *žazeg sin* «гусиный глаз/гусиные глаза» [Там же: 95]*.

Регламентированные жертвоприношения домашнего гуся в календарном цикле (начало и конец весенне-летнего периода – весна и осень), на наш взгляд, не случайно соотносятся с периодом прилёта и отлёта диких гусей – предшественников domesticированной птицы. Причём их путь был ориентирован по Млечному пути, который удмурты, как и многие другие народы**, называли *Лудžазег-Лобон-Сюрес*, *Лудžазег/Кырžазег-сюрес* «Дорога-Полёта-Диких гусей/Дорога-Диких гусей»: «Если бы не было этой дороги, то дикие гуси при перелёте с запада на север и с севера на запад могли бы заблудиться и оттого перевелись бы все» [Верещагин 1995: 81; см. также: Васильев 1906: 10].

Гусь, таким образом, – «птичий»/орнитоморфный символ, связующий не только пространства и поколения (в чём убеждают нас вышеприведённые примеры), но и приходяще-уходящего, «прилетающе-улетающего» времени, о чём ярко свидетельствует загадка о годе, 12 месяцах, четырёх неделях в месяце, семи днях в неделе, о ночи и дне:

*Одйг žазеглэн дас кык пиез,
пиезлы быдэ ньыль бурдыз,
бурдэзлы быдэ сизьым тылыез,
тылыезлэн огпалыз тбдъы,
огпалыз – сьбд.*

У одной гусыни двенадцать гусят,
у каждого гусёнка по четыре крыла,
на каждом крыле по семь пёрышек,
одна сторона пёрышек белая,
другая сторона – черная [Заг: 202].

В целом в загадках о структуре года (месяцы, недели, дни, светлое и тёмное время суток) год загадывается как дерево или некая птица.

* Об использовании тушки гуся в свадебном обряде см. стр. 201.

** Об общности лексических обозначений Млечного пути в славянских традициях и у сибирских народов см.: [Гура 1995в: 572; Аникин 1991].

Иногда дерево совмещено с сидящей на дереве птицей. Даже если птицы нет, есть представление о гнёздах и яйцах в них:

«Зёк беризь, со беризьын дас кык папа пузкар, со пузкарын дас ньыль курегпуз: сизьымеz тодьы, сизьымеz сьод (Высокая липа, на этой липе двенадцать птичьих гнёзд, в гнезде четырнадцать яиц: семь белых, семь чёрных)»;

«Одйг ниспулэн ньыль ваез, вайёсаз дас кык пузкар, пузкарылы быдэ ньыль нислэгез, котькуд нислэглэн сизьым пиез (У одного дерева четыре ветки, на ветках двенадцать гнёзд, в каждом гнезде по четыре синицы, у каждой синицы по семь птенцов)»;

«Одйг кызлэн дас кык улэз, улэзлы быдэ ньыль-ньыль пуйыэз, каждой пуйыын сизьым курегпузэз (У одной ели двенадцать ветвей, на каждой ветке по четыре мешочка, в каждом мешочке по семь яиц)»;

«Толэзяз ньыль пуза, пузысьтыз сизьым потэ (Каждый месяц по 4 яйца даёт, из яйца по семь [птенцов] выходит)» [Заг: 201–202].*

Имплицитные связи символики гуся не только со временем, но и пространством, обнаруживаются также в прибаутках – одном из видов «потешного» детского фольклора. Как известно, именно жанры детского фольклора чаще всего сохраняют архаические представления взглядов на мир: «...детские игры и детский фольклор – это последнее пристанище исчезающих обрядовых и фольклорных форм» [Мечковская 1998: 105]. Пространственно-временной симбиоз символических образов при этом может выглядеть совершенно неожиданно с точки зрения прозаических жанров с этиологическими мотивами, которыми обычно оперируют исследователи в стремлении реконструировать недостающие звенья «мироустроительных» схем. В этом смысле удмуртские прибаутки оказались кладёзем реликтовых образов и мотивов, дополняющих представления удмуртов о сотворении мира и роли отдельных представителей класса птиц или животных в этом процессе.

Прежде чем приступить к анализу образов, необходимо сделать некоторые вводные замечания, которые могут охарактеризовать особенности структуры текстов и их функциональной предназначенности.

* О широком распространении образов дерева и птицы в качестве космологических символов см.: [Елизаренкова, Топоров 1984: 30, 43]

Обозначение жанра понятием *прибаутки* /*байки* уже свидетельствует о некой легковесности заложенной в текстах информации. Действительно, текст изобилует образами, объединёнными в кумулятивную цепочку, причём цепочка эта, на первый взгляд, кажется абсолютно произвольной и не имеющей никакой связи в своих структурных звеньях. Хотя с точки зрения детской психологии это совершенно естественно, поскольку ребёнок до определенного возраста воспринимает мир в совокупности разрозненных предметов и совершенно естественно и очень быстро переключает своё внимание с одного объекта на другой. В удмуртских версиях тексты приближены к аудитории также употреблением детской лексики: *кече* «заинька/козлик», *писяй/писи* «кошечка»; *куча* «собачка»; *дйго* «гусь» сообразно звуковому эвфемизму, приближенному к гоготанию птицы; *коко* «яйцо», *няня* «хлебушек», *лёлё* «молочко».

Тексты содержат цепочно-кумулятивное соединение образов, с которыми «герой» в процессе движения-перемещения вступает в своеобразный «диалог» обмена дарами:

Изи, бызи – зундэс шедьтй;

со зундэсме кумелы сётй,

куме калач сётйз;

Со калачме пуныелы сётй;

Пуные сёр ваиз,

Со сёрме заводэ вузай;

Заводысь сезьы басьтй;

Со сезьыме дйгоелы сюдй,

Со жазеге коко сётйз;

Со кокоме гуре куштй...

Шлок! Точ! Сизьым кочо йыр... [Верецагин 1995: 173].

Спал, побежал – кольцо нашёл;

Это кольцо куму отдал,

Кум калач [мне] дал;

Этот калач собаке отдал;

Собака моя куницу принесла,

Эту куницу в городе продал;

В городе овса купил;

Этот овёс гусыне отдал,
Эта гусыня яйцо дала;
Это яйцо в печь закатил...
Шлок! Точ! Семь сорочьих голов...;

*Бызьыса мынй – инзы шедьтй,
Со инзыез мемиелы сётй,
[Мемие мыным нянь сётйз],
Сое [со нянез] кучалы сётй,
Куча мыным урыс сётйз,
Со урысэн музьеме шукки,
Музьем мыным сезьы сётйз,
Со сезьыез дйголы сётй,
Дйго мыным коко сётйз,
Со кокоез мунчо гуре понй,
Палсин писэй лушказ-кошкиз,
Уйсы писэй кеськыса кылиз [ДетФр: 42].*

Бежал-побежал – пуговочку-жемчужинку нашёл,
Эту пуговочку-жемчужинку маменьке отдал,
[Маменька мне хлебушка дала],
[Этот хлебушек] собачке отдал,
Собачка мне нагайку дала,
Этой нагайкой по земле ударил,
Земля мне овса дала,
Этот овёс гусыне отдал,
Гусыня мне яйцо дала,
Это яйцо в банную печь положил,
Одноглазая кошка украла-убежала,
Неясыть-кошка вослед ухнула-крикнула;

*Бызи-мынй – чиндыс шедьтй,
Со чиндысэз дйголы сётй,
Дйго мыным коко сётйз,
Со кокоез гуре питыртй,
Гур мыным няня сётйз,
Со нянез валлы сётй,*

*Вал мыным пу ваиз,
Со пуэн мунчо эстї,
Мунчо кобы шальк! пилиськиз* [ДетФр: 43].

Побежал-пошёл – напёрсток нашёл,
Этот напёрсток гусыне отдал,
**Гусыня мне яйцо дала,
Это яйцо в печь закатил,**
Печь мне хлебушка дала,
Этот хлебушек лошадке отдал,
Лошадка мне дров привезла,
Этими дровами баню истопил,
Баннй ковш хлоп! треснул-раскололся

[выделено нами. – Т.В.].

При всей пестроте и кажущейся алогичности образов и мотивов в вышеприведённых текстах и имеющихся вариантах [ДетФр: 42–44] можно проследить их некое постоянство и проанализировать буквально каждый образ, несущий в себе неоднозначную семантическую нагрузку. В данный момент остановимся на самых основных: «герой-рассказчик» находит кольцо, напёрсток, миниатюрную перламутровую пуговку/жемчужинку; отдаёт родственнику (матери, бабушке, куму). Далее начинается процесс обмена, в который оказываются втянутыми: собачка (охотится и приносит куницу, дарит плётку), корова (даёт молока), лошадь (привозит дрова для растапливания печи), гусыня (даёт яйцо). Процесс заканчивается «исчезновением» яйца: его закатывают в печь, где оно раскалывается/разбивается/взрывается; его крадёт одноглазая или обычная кошка. Если сюжет заканчивается вне связи с печью, кошка сбегает, поцарапав и шлёпнув героя-рассказчика лапкой. Очевидно, что временная приуроченность последнего мотива по сравнению с первым в анализируемых текстах достаточно поздняя даже несмотря на то, что образ кошки, да ещё и одноглазой, в мифологических представлениях издавна ассоциируется с потусторонним миром. В действии собаки, дарящей плётку, с помощью которой земля производит зерно для кормления гусыни, также переплетены архаичные и более поздние, апокрифические, мотивы: мотив удара/

биться* как продуцирующей магии с мотивом заступничества собаки перед Богом за человеческие грехи**.

Самым архаичным из всех в свете рассматриваемого нами образа гуся представляется мотив закатывания гусиного яйца в печь, где оно исчезает, заканчивая как процесс обмена, так и само производство, в конце которого рассказчик ставит восклицательный знак с многоточием!.. Восклицательный знак усиливает междометные выражения *точ!/мач!*, обозначающие звуки хлопка, глухого взрыва: яйцо не выдерживает высокой температуры и буквально взрывается. Явственно присутствие не обычной печи, а космической – небесной (*ин гур*)***.

До сих пор считалось, что мотив творения мира/космоса из разбитого яйца в космогонии финно-угорских народов в большей степени присущ прибалтийско-финским народам (финнам, карелам, эстон-

* Мотив удара топором о землю и появлении всего необходимого для жизни первой семейной пары на земле см.: [БМ 1: 54–55].

** См. мотивы преданий об осквернении небес и хлеба, гневе Бога на людей и заступничестве за человека собаки, упросившей оставить колос хотя бы на кончике соломины для своего пропитания: [Раздел «Небеса» данного издания; ВКлмкв 1: 138, 146; ВКлмкв 3: № 87; ВКлм: 18–19].

*** См. раздел «Небеса» об утрате эпитета *небесный* (*ин*) в понятии *небесный свод*=*небесная печь* (*ин гур*) и превратившегося в обычную печь (*гур*). Разрушение образа видно и в появлении «банной» печи, где раскалывается банный ковш, хотя образ ковша также может быть многозначен в контексте мифологических представлений. Звуки раскалывания яйца в вариантах баек уподоблены, таким образом, уханью неясности, шлепку лапкой кошки, раскалыванию деревянного ковша. Можно сказать, что все три варианта тождественны междометию *клоч!/точ!*. Кто хотя бы раз слышал глухой звук лопающегося в хорошо протопленной печи яйца, тот может подтвердить идентичность приведённых образов.

О мифологической подоплёке связи гусиного яйца и огня свидетельствует факт его употребления во время стихийного бедствия: до недавнего времени очаг пожара с целью нераспространения огня обходили с пустым/неоплодотворённым = «опростанным ветром» гусиным яйцом (*тõлтуз*=*тõл* «ветер» + *пуз* «яйцо»), которое специально оставляли с весны после появления гусят. Магию ритуального действия могли усилить применением иконы Пресвятой Богородицы.

цам, саамам), отдельные черты этого мифа были обнаружены у коми и мордвы [Напольских 1993: 48; Лимеров 2016: 19–22]. Сегодня эти материалы дополнены версиями из вепсской мифологии [Винокурова 2006: 49–50]. Гусиное яйцо, расколовшееся в «[небесной] печи», судя по приведённым примерам, – удмуртская реплика космогонического мифа о первотворении в ряду представлений о мировом яйце как творческой силе: «...обычно начало творения связывается с тем, что Я. м. раскалывается, взрывается, брошенное в небо» [Топоров 1982: 681]*.

Другой вид прибауток – в форме диалога – содержат образ гусей, «причастных» к мироустройству тем, что не дают возможности разрушить устойчивость мира=горы=земли, уничтожая подрывающих её плоть червей как представителей вида подземных обитателей – хтонических существ**:

- | | |
|-------------------------------|-------------------------------|
| – Кече, кече, кытчы ветлїд? | – Зайчик, зайчик, куда ходил? |
| – Вал возьманы ветлї. | – Коней пасти. |
| – Кытын бен вальёсыд? | – Где же твои кони? |
| – Вальёсыд чаччае пыриллям. | – Кони в чаще леса. |
| – Чаччаез кытын бен? | – Где же чаша? |
| – Чаччаез тылын сутїллям. | – Чашу огонь сжѣг. |
| – Тылыз кытын бен? | – Где же огонь? |
| – Тылзэ вуэн кысїллям. | – Огонь водой потушили. |
| – Вуэз кытын бен? | – Где же вода? |
| – Вуэз ошъёс юллям. | – Воду быки выпили. |
| – Ошъёсыз кытын бен? | – Где же быки? |
| – Гурезь йылэ тубиллям. | – На гору взобрались. |
| – Гурезез кытын бен? | – Где же гора? |
| – Гурезьзэ номырѣс пырчаллям. | – Гору черви изрыли. |
| – Номырѣсыз кытын бен? | – Где же черви? |

* Об истоках образа «космогонического яйца» и его ритуальных и мифологических параллелях, о яйце как творческой силе см. также: [Топоров 1967; Элиаде 1999: 376–379; Элиаде 2000: 176]. О мотиве разбивания снесённых уткой яиц как освобождения соответствующей энергии в космогонических преданиях коми см.: [Лимеров 2016: 27–28].

** «Иногда хтонические персонажи «дырявят» землю из-за желания навредить людям, оправдывая тем самым свои «профессиональные» навыки» [Сагалаев 1991: 39]

– *Ѕазегъёс сишллям.*
 – *Ѕазегъёсыз кытын бен?*
 – *Ѕазегъёсыз лобъыса кошкиллям.*
Мын но утча!

– *Гуси съели.*
 – *Где же гуси?*
 – *Гуси улетели.*
Поди поищи!
 [БМ 2: 488–489, № 1].

– *Кече, кече, кытсы ветлїйд?*
 – *Вал понна!*
 – *Кытын бен валлёсыд?*
 – *Їаїїае пырыллям!*
 – *Кытын бен чаїїаед?*
 – *Тылын сутскем!*
 – *Кытын бен тылїд?*
 – *Вуэн кысыллям!*
 – *Кытын бен вуэд?*
 – *Ошъёс юллям!*
 – *Кытын бен ошъёсыд?*
 – *Гурезъ баме тубыллям!*
 – *Кытын бен гурезед?*
 – *Номыръёс пыртчаллям!*
 – *Кытын бен номыред?*
 – *Ѕазегъёс сишллям!*
 – *Кытын бен ѳазегъёсыд?*
 – *Поплэн садаз пуксъыло [пукыло],*
Кудѳон сур сїсъяло.

– *Зайчик, зайчик, куда бегал?*
 – *За лошадьми!*
 – *А где же лошади?*
 – *В чашу забрались!*
 – *Где же чаша?*
 – *В огне сгорела.*
 – *Где же огонь?*
 – *Водой потушили!*
 – *Где же вода?*
 – *Быки выпили!*
 – *Где же твои быки?*
 – *По склону горы забрались!*
 – *Где же твоя гора?*
 – *Черви изрыли!*
 – *Где же твои черви?*
 – *Гуси съели!*
 – *Где же твои гуси?*
 – *У попа в саду сидят,*
Пьяное пиво цедают.

[Первухин III: 50; Вхм 1: 104–105].

– *Кытсы, кытсы ветлїйд?*
 – *Кузон каре ветлї.*
 – *Мар, мар басътїд?*
 – *Мон вал басътї.*
 – *Валэд бен кытын?*
 – *Микаляед лучкам.*
 – *Микаляед бен кытын?*
 – *Куар улэ уатскем.*
 – *Куарез бен кытын?*
 – *Лыз ошпїед нюлыштэм.*

– *Где же, где ты был?*
 – *В городе Казани был.*
 – *Что же, что же ты купил?*
 – *Я лошадь купил.*
 – *А где же твоя лошадь?*
 – *Микаля украл.*
 – *А где же Микаля?*
 – *Под листьями спрятался.*
 – *А где же листья?*
 – *Сизый бычок слизал.*

– *Лыз ошпиез бен кытын?*
 – *Гурезь улэ уатскем.*
 – *Гурезез бен кытын?*
 – *Номыред бугыртэм.*
 – *Номырез бен кытын?*
 – *Ѕазегед сием.*
 – *Ѕазег бен кытын?*
 – *Тыло вылэ лобѳем.*
 – *Тылоез бен кытѳын?*
 – *Зѳк тѳирен кораллям.*
 – *Тѳирез бен кытын?*
 – *Морae усем.*
 – *Морaeз бен кытын?*
 – *Олокытын!*

– А где же тот бычок?
 – Под горой спрятался.
 – А где же та гора?
 – Черви изрыли.
 – А где же те черви?
 – Гусь съел.
 – А где же тот гусь?
 – В рошу улетел.
 – А где же та роща?
 – Большим топором срубили.
 – А где же тот топор?
 – В море упал.
 – А где же то море?
 – А неизвестно!

[Вхм 1: 104, № 449].

Как и предыдущие тексты, эти прибаутки выдерживают специфику жанров детского фольклора: контаминируют факты согласно детской логике, не мотивируя их причинно-следственными связями и нацеливая на удивлённо-радостную реакцию неожиданным концом. «Действующие лица» друг за другом исчезают (уходят, улетают, сгорают, тонут в море), искать их не имеет смысла, или занимаются не свойственными для них делами («пиво цедят»), хотя сам факт последнего процесса напрямую соотносится с удмуртской номинацией зимнего солнцеворота *толсур* «зимнее пиво».

Гуси в удмуртской мифоритуальной традиции, таким образом, прежде всего – посланники к богам с вестью о жертве или сопровождающие жертву, «спасители» земли, их образ воспринимается практически в одном ряду с главными небесными светилами – солнцем и луной. Подобная аналогия сохранена в песнях-загадках, структурированных по принципу «вопрос – ответ», зачин которых коррелирует с текстом песни, приведённым в начале раздела:

– *Э, шундые, шундые! тон-а меда дуннеын котъмалэсь зѳк?*
 – *Мон ке зѳк луысал, пилем съѳры но ѳй шедьылысал.*
 – *Э, пилеме, пилеме! тон-а меда дуннеын котъмалэсь зѳк?*
 – *Мон ке зѳк луысал, гурезе но ѳй пыкиськысал.*

- Э, гурезе, гурезе! тон-а меда дуннеын котъмалэсь зёк?
- Мон ке зёк луысал, щыр но гутё ой копасал.
- Э, шыре, шыре! тон-а меда дуннеын котъмалэсь зёк?
- Мон ке зёк луысал, писяй но ой нюръясал.
- Э, писяе, писяе! тон-а меда дуннеын котъмалэсь зёк?
- Мон ке зёк луысал, гырпум но ой йотысал.
- Э, адымие, адымие! тон-а меда дуннеын котъмалэсь зёк?
- Мон ке зёк луысал, государлы но ой ярасал.
- Э, государе, государе! тон-а меда дуннеын котъмалэсь зёк?
- Мон ке зёк луысал, дунне но ой сылысал.

Дунне котъмалэсь зёк!

[Вхм 1: 101–102, № 447].

- Э, солнце, солнце! Не ты ли в мире выше всех?
- Если бы я было выше всех, туча бы меня не затмевала.
- Э, туча, туча! Не ты ли в мире выше всех?
- Если бы я была выше всех, ветер бы меня не разгонял
- Э, туча, туча! Не ты ли в мире выше всех?
- Если бы я была выше всех, гора бы меня не подпирала.
- Э, гора, гора! Не ты ли в мире выше всех?
- Если бы я была выше всех, мышь бы во мне норы
не прогрызала.
- Э, мышка, мышка! Не ты ли в мире выше всех?
- Если бы я была выше всех, кошка бы меня не переборола.
- Э, кошка, кошка! Не ты ли в мире выше всех?
- Если бы я была выше всех, локоть бы мне не доставался.
- Э, человек, человек! Не ты ли в мире выше всех?
- Если бы я был выше всех, государю бы не служил!
- Э, государь, государь! Не ты ли в мире выше всех?
- Если бы я был выше всех, мир=свет бы не стоял.

Мир – превыше всего! / Мир – велик!

- Луна моя, луна моя, ты ли бóльшая? (Имеется в виду
по значимости: *Тон-а зёк?*)
- Если бы я была бóльшая, облака бы меня не заслоняли.
- Облака мои, облака мои, вы ли бóльшие?
- Если бы мы были бóльшие, по ветру бы нас не носило.

- Ветер мой, ветер мой, ты ли бóльший?
 - Если бы я был бóльший, в гору бы не упирался.
 - Гора моя, гора моя, ты ли бóльшая?
 - Если бы я была бóльшая, мышка бы норку [во мне]
не прогрызала!
 - Мышка моя, мышка моя, ты ли бóльшая?
 - Если бы я была бóльшая, кошка бы меня не ловила!
 - Кошка моя, кошка моя, ты ли бóльшая?
 - Если бы я была бóльшая, человек бы меня локтем
не отталкивал [*адямилэн но гырпумаз ой сылысал* –
букв.: на краю человеческого локтя бы не стояла]!
 - Человек мой, человек мой, ты ли бóльший?
 - Если бы я был бóльший, не был бы изгородью для царя*.
 - Царь мой, царь мой, ты ли бóльший?
 - Если бы я не был бóльшим, разве мир был бы таким?
- [Первухин III: 49–50; Вхм I: 103–104, № 448].

И здесь мы снова обращаемся к тексту, с которого начали рассуждения о гусе. Гусь становится синонимом солнца и луны в архитектонике мира, в контексте представлений о мироустройстве благодаря своим возможностям передвижения и связывая земное, водное и воздушное пространства. Птица обуславливает отсчёт времени с момента зарождения мира *ab ovo* и потому напрямую или опосредованно «участвует» в цикле календарных празднеств. В этом контексте прозрачно «присутствие» гуся в переходном времени от старого к новому году в период зимнего солнцеворота.

Магический период размыкания времени и пространства сопровождался посиделками – основной формой увеселений. Присутствующие состязались в остроумии, сообразительности, умении рассказывать сказки, петь, плясать, загадывать загадки [Герд 1927; Gerd 1928; Перевозчикова 1982: 7–11; Владыкина, Глухова 2011a: 35–37]. Загадки загадывались в строгой последовательности: от загадок о че-

* Изгородь для царя / колья для изгороди царя – образ рекрута, призванного защищать правителя в рекрутских песнях: «*Эксэйлэн но кенерез куашкам но шуо кадь, Сое но кутыны милемыз басьтйзы* (У царя да, видимо, изгородь, говорят, развалилась, её да исправлять нас призвали)».

ловеке и окружающей его среде, животном мире и пр. – до загадок о временах года, структуре года, космических объектах. Загадывание именно в этот период было связано с пониманием загадки как магического слова, способного повлиять на жизнь человека и природы. Потому время загадывания строго регламентировалось: не разрешали загадывать летом (*кюрегед синтэм луоз* «курицы ослепнут»); посиделки, а вместе с ними и загадывание, запрещали после святок (*пудо вера каре* «пора появления молодняка»; *гон вырژه* – букв. «шерсть в рост идёт», то есть весь природный мир готов к пробуждению). Загадки были способом создания и упорядочивания/моделирования структуры нового времени-пространства на основе старого и разрушенного, остающегося в прошлом, с помощью поэтического слова. По отношению к загадке удмурты, таким образом, долгое время сохраняли «психотерапевтическую направленность» (по Т.В. Цивьян) древнейших типов загадывания, которые были свойственны, в частности, для ведийской традиции [Елизаренкова, Топоров 1984: 14, 18, 21]. Анализ архаичной модели древнеиндийской загадки с вопросно-ответной структурой дал исследователям возможность привлечь в качестве иллюстративного материала и удмуртскую традицию, на которую они ссылаются в контексте приурочения жанра к периоду нового года и порядка загадывания [Там же: 44–45].

Таким образом, вопросно-ответная структура песен, исполняемых на посиделках в период перехода от старого года к новому, сближает их с загадками не только по форме, но и по функции: мотив выявления первичности и величия космических объектов включает ряд мифологических образов, «причастных» к мироустройству. Список дополняется образами прибауток-баек – и в этом ряду Гусь – такой же важный и «бóльший», как в ритуале, и в целом – в иерархии модели мира*.

* Считаем уместным процитировать принципиально важное для нашего исследования в целом и конкретно для приведенных в этом разделе текстов мнение Т.В. Цивьян о паремиях: «Паремии – тексты, которые человек воспринимает и усваивает первыми; своего рода тексты для начального обучения, максимально лёгкие для восприятия и усвоения. Но эти предельно простые, «забавные» тексты, как показывает анализ их структуры, обучают прежде всего основным логическим операциям – утверждению, отрицанию, сравнению, отождествлению и т.п. В буквальном смысле слова «шутя и играя», человек ещё в детском возрасте усваивает наиболее сложные категории мыш-

Другой яркий образ, заменяющий в локальных традициях образ гуся-посланника/гуся-вестника/гуся-проводника – лебедь, который обычно выступает символом-маркером тюркских народов Сибири и Урала, но в результате сложных этногенетических процессов в Предуралье и Поволжье смог занять свою нишу и в картине мира удмуртов. Так, лебедь – тотемный предок одного из родов «Юсь/Юска», представления о котором восстанавливаются по антропонимам и топонимическим названиям на карте современной Удмуртии [Атаманов 1980: 4, 41; Атаманов 2001: 139]. Душа удмуртского богатыря Донды, предводителя одного из родов северных удмуртов, превращается в лебедя и покровительствует своим потомкам [Первухин IV: 10]. В этнографической литературе сохранились свидетельства очевидцев о мирском молении в Священной роще (*Керемет*) завятских удмуртов, в котором была задействована пара лебедей. В связи с тем, что работы эти представляют собой библиографическую редкость, важно процитировать их как можно более подробно:

«...есть керемети особенно уважаемые, в которые собираются в известное время для моления несколько селений. К числу таких принад-

ления. Не случайно в связи с этим внимание к структурной паремиологии, её использование в современных науках, изучающих процессы мышления (от психиатрии, изучения нейрофизиологических процессов мышления и речи до синтезирования искусственного интеллекта).

В этом плане особое значение приобретает создание для паремиологического фонда трансформационной и порождающей грамматик. Устанавливая структурные инварианты и наблюдая их поведение в разных речевых ситуациях, подходя к паремиям как к многоуровневым и многоплановым конструкциям, мы тем самым проникаем и в их языковую суть, и в ту сферу модели мира, которая соответствует «грамматике» человеческого мышления, то есть операционным способам построения его представлений о мире, технике его вживания в мир.

Здесь следует вернуться к собственно содержательному уровню паремий для выяснения вопроса, в какой степени происходит через паремии познание мира. Сложность формально-логической структуры паремий сама по себе свидетельствует о том, что это познание осуществляется не на уровне непосредственного наблюдения, а что усваивается переработанная и пропущенная через сложную классификационную сетку информация представлений о мире, то есть *м о д е л ь м и р а*» [Цивьян 1984: 12; Разрядка автора. – *Т.В.*].

лежит керемет в селе Нырье Мамадышского уезда*. Моление здесь совершается в три года раз [Островский 1873: 38]; «... Согласно легенде, во время одного из молений в киреметь** на мольбище на двух лебедях с серебряными бляхами на шеях, явился главный языческий бог «Солтан» и, обещав верующим всевозможные блага на земле, скрылся. Затем по прошествии двух лет на это же самое место, во время жертвоприношений прилетели те же два лебедя и, пробыв всё время празднества, исчезли. Чем сопровождалось появление этого божества и лебедей, легенда умалчивает, но тем не менее место их явления в среде вотяков получило громкую известность и считается святым» [Афанасьев 1881: 281].

Лебедей задолго до празднества покупали мирские поверенные, но не найдя их поблизости, могли искать их и за 200–300 верст и платили за пару (самца и самку) до 100 рублей. Их привозили к устройству ритуала – жрецу, который кормил их и приучал к людям: «<...> Лебеди, считаемые вотяками за представителей от богов, пользуются на празднике большим почётом. По доставлении их в киреметь, на место, где совершаются жертвоприношения, насыпают обыкновенно разного зернового хлеба, как-то: ржи, овса, гороху, ячменя и проч. И замечают, какой хлеб лебеди будут первоначально есть, и от того жита, которое предпочтено, ожидают в будущем хорошего урожая. Всё время праздника лебеди ходят по киремети, а по окончании им привязывают на шею шелковым шнурком по одному серебряному рублю и, поклонившись низко, на паре лошадей с колокольчиками и с двумя провожатыми отправляют верст за 30, на реку Вятку. Здесь провожатые ещё раз от всех праздновавших кланяются им и, отпуская на воду, наблюдают, куда они поплывут: если против течения, то к благополучию и урожаю, а если к низу, то наоборот» [Там же: 282, 285].

Необычность и красочность обряда, отношение к птицам, их роль в структуре ритуала стали, по-видимому, причиной описания свидетелями действия непосредственно как «праздника лебедей». Понятно и эмоциональное, сакрально-благоговейное состояние причастности к чуду участников ритуала, верящих не просто в связь птиц с Верховным Богом, а благоволением Бога к людям: «Лет 30 назад, как переда-

* Территория современной Республики Татарстан. – *Т.В.*

** Керемет – Священная роща, для северных удмуртов характерно название Луд.

вал мне один очевидец из русских, несмотря на все старания и розыски, вотяки никак не могли найти лебедей, а потому и решились приступить к празднеству без них. Но каково же было удивление присутствующих, когда при начале жертвоприношения пара мимо летевших лебедей спустилась на киреметь; явление это вотяки сочли чудом богов, в действительности же это объяснилось гораздо проще: вблизи киремети нашли их гнездо, а на шее одного из лебедей шелковый шнур, которым два года тому назад был привязан серебряный рубль» [Там же].

Священным статусом лебедей, восприятием птицы как «чуда богов», на наш взгляд, может быть объяснено неожиданное на первый взгляд сравнение когтей летящих в вышине лебедей со свечками в записанной в этом ареале песне:

*Дунне вылэ потэм шундыёсыд
Чиль-чиль адкоз милям бон син шоры.
Инмар багтій лобась юсьёсыдлэн
Гижыёссы сюсьтыл кадь ик жуалозы.*

На белый свет вышедшее солнце наше
Блестеть-переливаться будет перед нашими глазами.
У летящих по небесной глади лебедей
Когти, словно свечи, будут гореть [БМ 1: 317].

Образ гуся не полон без его соотнесенности с семейно-брачной символикой. Гусиная стая – параллель большой, дружной семье. Одинокого человека, не имеющего семьи/потомства удмурты и по сей день называют *варгас жазег* «одинокий гусь». Гусыня в свадебных и рекрутских песнях – мать семейства, её голос-крик – плач по утрате дочери или сына – гусёнка-птенца:

*Тодьы но(й) жазегед тютюпиоссэ утятлэ,
Коёо-куака басьтійз ке, га-гак! шуса кесяське,
Ал вылад быдэстэм ныл гинэ нуныдэ,
Ми басьтыса кошким ке, туж ик ведь жаль потоз.*

Белая да гусыня гусят своих растит,
Сороки-вороны когда [их] уносят, га-гак! кричит.

На коленях твоих возвращённую дочку да дитя
Мы когда увезём, как же тебе её жалко будет [РЧрк 1: 112].

*Лудžазегед кытын-о пизэ поттэ? Кам дурын шашы пöлын.
Лудčöжед кытын пизэ поттэ? Пуруд бервылын шашы пöлын.
Кичи-вачи кытын-о пизэ поттэ? Куалан сюрэ вьльёсын.
Апае но кытын-о нылзэ вордэм? Сюриё зыбкаын веттаса.
Пал кыыныз бур ал вылаз будэтылэм нунйез.*

Дикая гусыня где птенцов выводит? На берегу реки в осоке.
Дикая утка где птенцов выводит? На месте спущенного
пруда в осоке.
Ласточка-касатка где птенцов выводит? В куале на жёрдочке.
Сестра моя старшая где дочку свою вырастила?
На жёрдочке в колыбели укачивала.
На груди-на правом колене колыхала-вырастила.
[ВКлмкв 2: 90].

*«Га-гак» гинэ но шуылоз ук тöдьы но жазегед,
Одйг гинэ тылызэ но бон ук, ой, ыштыкуз.
«Ой-ой» гинэ но шуылоз ук вордылэм анаед,
Одиг гинэ пиоссэ но бон ук, ой, келякуз.*

«Га-гак» да загогочет ведь белая да гусыня,
Одно да перо своё да ведь, ой, потеряв.
«Ой-ой» да вздохнёт ведь да родимая матушка,
Единственного сына да ведь, ой, проводив
[Бк, Влад: 140, № 130].

*«Га-гак» бон шывылоз, ой, жазегед, пизэ душес, ой, басьтыку,
«Ой-ой» шывоз аныкаед но бон ук, пизэ келякуз.*

«Га-гак» да загогочет, ой, гусыня, птенца её ястреб,
ой, когда унесёт.
«Ой-ой» вздохнёт-пригорюнится матушка да ведь,
когда она сына проводит
[Бк, Влад: 146, № 134].

В рекрутских песнях края, куда улетают гуси, – далёкие, неведомые, «чужие» и потому «страшные». Утрата семьи в результате отъезда воспринимается как большая драма, психологический надлом, когда человек остается беззащитным. Рекрут воспринимал себя как «одинокого гуся, отставшего от стаи»/«выпавшего из стаи» и потому вынужденного скитаться в одиночестве-сиротстве по свету:

*Лобзиз-кошкиз тōдыы жазег,
Өз тод, кытчы усемзэ.
Лобзоз-кошкоз вордэм пие,
Уз тод, кытчы быремзэ.*

Взлетел-улетел белый гусь,
Не ведал он, где упадёт.
Взлетит-улетит мой родимый сынок,
Не знает он, где сгинет [Бк, Влад: 166. № 155а].

.....
*Мычем йыро салдатэд
Луджазег кадь ветлос ук,
Весь дуннеез котыртоз:
Солы вордкем салдатэд.*

С обритой головой солдат,
Словно дикий гусь, скитаться будет,
Весь мир обойдёт/облетит:
Такова его доля [БМ 1: 200, № 6].

В свадебных песнях гусь в основном – представитель «стаи» поезжан. Поезжане со стороны жениха в образе стаи гусей появляются на дворе невесты, чтобы улететь вместе с ней. Невеста и жених при этом – разделённые расстоянием (рекой, полем) пока ещё не нашедшие пару журавли или гуси:

*Шур съōрын палтури кеясъке,
Шур тапалан палтури кеясъке.
Шукконтэм вальёсмес шуккыса,*

Лёгонтэм сюресьёсмес лёгыса, ой, татчы ми лыктїм.

.....
Виль кен вайыны ми лыктїм [ВКлмкв 2: 285–286].

На той стороне реки одинокий журавль кричит,
На этой стороне реки одинокая журавлиха кричит.
Непогоняемых коней погоняя,
Непротоптаные дороги протаптывая, ой, сюда мы
прибыли.

.....
За невестой мы прибыли

Виль Мултан бусыын палтури кесяське.
Сое но кузьяны ми лыктїм тї доры [РЧрк 1: 65–66].

На поле Нового Мултана одинокий журавль кричит.
Ему пару найти мы приехали к вам.

Љумъя ной бусыын туж чебер бадяр сад,
Со бадярлэн йыльёсаз палтури черекъя.
Кватчи ной возь вылын веськрес тōды кызыпу сад,
Со кызыпулэн йыльёсаз палтури черекъя.
Уз лу меда кузьяны со туръёсыз?
Со туръёсыз кузьяны ми лыктїмы тї доры [РЧрк 1: 109–110].

На дзюмынском поле очень красивый клён,
На вершине этого клёна одиноко журавль кричит.
На кватчинском лугу стройная белая берёза,
На вершине той берёзы одинокая журавлиха кричит.
Нельзя ли из тех журавлей чету составить?
Из тех журавлей чету составить мы приехали к вам.

Выявление роли водоплавающих в мироустройстве было бы неполным, если мы не включили в символический ряд птичьих образов, причастных к представлениям о мире, утку. Предшествовавшие ей дикие особи (утка-нырок / гагара) известны в роли демиургов, творящих землю, во многих версиях и вариантах мифов в культурах наро-

дов на обширнейшей территории Евразии [Напольских 1987; Напольских 1990]. Более поздние по времени христианские и мусульманские апокрифические версии создания мира Богом [Петрухин 2003: 231] «переформатировали» их образы в антипода Всевышнего. Вместо водоплавающей птицы в преданиях удмуртов и коми землю / песчинки со дна поднимают Шайтан (чёрт) / Вукузё (водяной) [БМ 1: 49; Напольских 1993] и Омоль / Куль (черт) [Конаков 1999: 266; см. также: Лимеров 2016]*.

Примеры использования утки в качестве жертвы у северных удмуртов были характерны для жертвоприношений на озимых в начале лета у водного источника перед жертвоприношением быка или коня точно так же, как гуся [Первухин II: 58–63], утку жертвовали на озимом поле и осенью [Там же: 78]. Но другие ситуации обнаруживают некоторые важные для восприятия образа утки нюансы, когда она явно связана с жизненным циклом человека. В отдельных локальных традициях при появлении на свет ребёнка приносили обет пожертвовать утку «духам, дающим душу-кровь» (*лул-вир сётысь периёслы*); двух уток под названием *серметзезь* «узда» приносили в жертву в родовом святилище (*Будзын куа* = Большая/Великая куала), «сопровождая» ими *вылвось* «верхнюю жертву» из двух гусей в честь создания новой семьи (*вачеяськем пённаз*) [БМ 2: 108–109; бывш. Сарапульский уезд, д. Кыйлуд]; «...должно заметить, что род животных для принесения в жертву** определён для каждого племени особый ещё, говорят, в глубокую старину; так, например, у племени Пупъи приносят двух тёлочек, а у племени Бёня – тёлочку да жеребчика и к этим животным ещё присоединяются ещё две утки <...> приношение первой утки называется *азь вось* (начальная жертва), а приношение последней, то есть

* Ср. мифологизированные предания о сотворении мира светлым божеством Ульгеном и божеством Нижнего мира Эрликом в виде чёрных гусей, о связи гуся и лебедя с Верхним миром светлых божеств у тюрко-монгольских народов Сибири [Ойроткинова 2009: 90].

** «Выл вось (высшее жертвоприношение)... совершается от имени молодых супругов, преимущественно молодой, в первый раз после бракосочетания. Совершая от имени молодых жертвоприношение, жрец куа поп просит им от божества Инву счастья, и мира, и согласия в будущей семейной жизни, чтобы они, молодые супруги, жили в довольстве, были бы у них дети, велась бы скотина...» [Верещагин 1996: 103].

после тёлок, называется *бер вӧсь* (последняя жертва)» [Верещагин 1996: 103–104]. На подушку из утиного пуха до сегодняшнего дня сажают невесту сразу же после привоза её в дом жениха в отдельных удмуртских деревнях Кукморского р-на Республики Татарстан*. Белую утку** жертвовали *Шунды-Мумы* – Матери-Солнцу во время оспы и болезней глаз [Васильев 1902: 66–67; Емельянов 1921: 132; Панина 2014: 49], преимущественно при болезни детей.

Утка, несомненно, продолжает семантическую цепочку «порождающего» начала, совершенно естественно переплетаясь с образом женщины-родительницы. Данная черта обнаруживается в песне, сопровождающей игру «*Ӗзег уя, ӗӓж уя*» («Гуси плавают, утки плавают») [Долганова, Морозов 2002: 81–82, 225–226]. Игра сходна с русской игрой «Ручеёк», участники – девушки и парни – встают в две шеренги и берутся за руки. Покачивая их, имитируют колебание воды (возможно, передвижение по воде птиц) и поют:

*Ӗзег уя, ӗӓж уя,
Мур вуосыз яратэ, яратэ.
Милям пимы (нимзэ верано) нылэз тэрга.
Кинэ меда яратэ, яратэ?*

Гуси плавают, утки плавают,
Глубокие воды им нравятся, нравятся.
Наш парень (имярек) девушку отвергает,
Кто же ему нравится, нравится?

Оставшийся один игрок проходит под руками вдоль шеренги, выискивая себе пару. И так по очереди. В случае поиска пары девушкой изменяются и слова песни. Очевидна семантика предложенных в песне символов, сформировавших структуру психологического параллелизма.

В облике утки зафиксированы примеры метафорической замены невесты в свадебных песнях северных и центральных удмуртов:

* Устное сообщение зам. директора Национальной библиотеки УР А.Л. Семёновой, уроженки д. Каенсар.

** Локально – белую гусыню [Смирнов 1890: 226].

*Транй бен, транй бен, сюан вань, кунян вань,
Мынам чӧжэ но куать гинэ пуаз но,
Куать гинэ пуаз но, со но потоз-а, уз-а меда но.
Пинальёс но, ныл воран лыктймы ке, со ик потоз, дыр,
Йылоз-пушйёз, дыр, ук, вылды.*

Трани да, трани да, свадьба есть, тёлочка есть,
Утка моя да шесть только [яиц] снесла да,
Шесть только снесла да, из них выведутся ли [птены],
нет ли да.
Молодёжь да, девушку красть если мы приехали уж,
они и вылупятся, наверно,
Увеличатся-размножатся, наверно, ведь да
[Перевозчикова 1986: 25];

Сюан вань, кунян вань, чӧжмы но куать пуаз...
Свадьба есть, тёлочка есть, и утка наша шесть снесла...
[Ходырева 1996: 31].

Непосредственная связь образа утки с девушкой/невестой обнаруживается в костюмном комплексе северных удмуртов. Узор «утиные крылышки» (*чӧж бурд пужы*) традиционно был вышит на плечевой области рукава девичьей рубахи, он же обрамлял подол свадебного платья-рубахи и мог быть основным мотивом на нагруднике *кабачи/муресазь* — одной из главных деталей женского костюма [Крюкова 1973: 29–35; Виноградов 2010: 92–93; Виноградов 2018: 67].

Мифологизированная символика птицы в деталях женского костюма сохранена и в других наименованиях узоров: *жсакы пужы* «узор [птица-]ронжа», *жзег пинь* «гусиные зубки», *юсь* «лебедь», *юсь пуз* «лебединое яйцо», *курег пьд* «куриные лапки» [Виноградов 2010: 92–93].

Несомненна связь «орнитоморфного» наполнения пространственно-временных координат календарных и семейных обрядов удмуртов и сопряженного с ними лексического корпуса с древним культом водоплавающей птицы у финно-угорских народов. Наиболее яркое выражение мифологические представления получили в культовой пластике и в женских украшениях. Богатые средневековые коллекции археологических раскопок на территории современной Удмуртии и сопредель-

ных территорий корреспондируют с археологическими находками в зоне Европейского Севера, Урала и Западной Сибири и свидетельствуют о достаточно сложных, многозначных и семантически насыщенных деталях картины мира в мировоззрении племён, ставших субстратной основой формирования народов, населяющих данные территории позднее [Иванова 1998; Голдина 1999; Иванова 2004; Древнее искусство 2000]*.

Возвращаясь к началу разговора о гусе как символе времени-пространства, то есть циклического времени, важно особо выделить в его образе и другую ипостась времени – линейную, когда гусь ассоциируется с циклом жизни отдельного человека. Эти нюансы образа проявляются в брачной или рекрутской символике песенных жанров, о чём говорилось выше, и ритуальных жертвоприношениях, сопровождающих «переходные» обряды. Самый главный «переход» – появление на свет/рождение – в отдельных локальных традициях также совершается под «знаком гуся». Так, у удмуртов Закамья (Республика Башкортостан) до сих пор сохранена традиция, которая начинается с обета в день появления ребёнка на свет или несколькими днями позже, когда родители и пожилые члены семьи проводят моление-*куриськон* в честь новорождённого и «обещают ему гуся» (*жэзег верало*). Весной, с появлением гусят, в продолжение обета оговаривают, что при их удачном сохранении до осени ребёнку подарят молодую гусыню. Гусыню потом называют именем «владельца» – «гусыня (имярек)». Немаловажен и факт соответствия оперения птицы времени появления ребёнка на свет, то есть суточному времени: «Если ребёнок родился днём, то в дар он получает белую гусыню, если ночью – чёрную, утром – чёрно-белую, вечером – пёструю» [Миннихметова 2003: 45].

И в завершение – несколько «картинок» из детства.

Весна. Солнце. Бездонно высокое ярко-голубое небо. Пока ещё не уставшее. Совершенно новые после зимы – каких не бывает в другое время – запахи: освобождающейся от снега земли, дыма, деревьев.

* Достаточно обратиться к образцам шумящих «коньковых» подвесок, в облике которых исследователи обнаруживают сегодня, помимо головок коней с подвешенными утиными/гусиными лапками, стилизованную женскую фигуру, считая её главной и указывая на её «посреднические функции между разными уровнями Вселенной» [Шутова 2001: 147–149].

Во дворе, с подтаивающих горok снега, раскинув крылья и громко переговариваясь-перекликаясь, скатываются гуси. Они забираются на эти вершины снова и снова. Их голоса наполняют радостью сердца детей и взрослых, – весна!

Снова двор. Самое начало лета. Солнце. На лужайку-гуждор в первый раз в этом году выпущена гусыня с выводком. Гусята пока ещё очень неустойчивы. Они забавно приседают в попытке ущипнуть травку. Гусак впервые видит своих птенцов: это его «семья». От радости он топчется на месте, перебирает своими перепончатыми лапами. И – о полнота жизни! – «пляшет».

Осень. Вся семья на огороде. Копаем картошку. Вдруг с неба доносятся голоса диких гусей. А иногда журавлей. Они перекликаются, выравнивают летящий клин и, как бы попрощавшись с нами, улетают. Мы долго смотрим им вслед, машем руками. Мы ещё ничего не понимаем, но нам отчего-то грустно. Бабушка украдкой смахивает слёзы и замечает: «Гуси/журавли нынче рано улетают: зима ранней будет».

Зима. За окном студёное утро. Окна разрисованы морозом. В избе тепло. Жарко натоплена печь. Вдруг – хлопок! Это яйцо в печи лопнуло-взорвалось: мама не рассчитала, раньше времени его туда закатила.

Яйцо – уже не гусиное. Печь – не «небесная». Измеряемое жизнью человека время – ежесекундно прошлое. Но гусиные стаи всё ещё летят по своей звёздной дороге, напоминая о временах первотворения и о нашей родной галактике – ДОРОГЕ-[ПОЛЁТА-]ДИКИХ-ГУСЕЙ.

ДЫР но ДОР

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО В РИТУАЛЕ



Время и пространство в календаре

Время и пространство – основные категории восприятия реальности любой этнической культуры. Их нераздельность аккумулирована в представлениях о разных по длительности, но ритмически повторяющихся временных циклах, обрамлённых рамками календаря. Его универсальность, в свою очередь, хронометрирует биологические и социальные параметры быта, отделяет сакральное время от профанного, выстраивает, структурирует взаимоотношения человеческого сообщества с окружающим пространством, выделяя в нём сакрально значимые локусы и моделируя мир во всех его измерениях на микролокальном уровне, превращая таким образом быт в бытие.

Удмуртский народный календарь не исключение. Более того, он вобрал в себя все подобающие ему составляющие: представления о времени согласно лунному и солнечному циклам, изменение природы по сезонам, ритм сельскохозяйственных работ. Он – зеркало этногенетических и историко-культурных контактов с ближними и дальними соседями, богатейший источник для исследования духовной культуры народа. Неслучайно он был предметом исследования учёных разных поколений. Фактография удмуртского народного календаря освещена в трудах отечественных и зарубежных исследователей XIX в. [Васильев 1906; Верещагин 1886/1995, 1889/1996, 2000; Первухин 1888, Вихманн 1893, Мункачи 1887, 1952; Holmberg 1927], являясь незаменимым источником для современной науки, поскольку содержит информацию, почти ушедшую из быта. Аналитические обзоры календаря как целостного явления составляют значительный корпус этнографических и фольклорных исследований XX – начала XXI в. Календарь как одно из самых репрезентативных явлений культуры народа рассматривается в контексте религиозно-мифологической картины мира [Владыкин 1994], историко-культурного ланд-

шафта [Шутова 2001; Шутова и др. 2009; Попова 2011], в комплексных исследованиях этномузыковедов [Бойкова, Владыкина 1992; Нуриева 1999, 2004; Чуракова 1999]. Интерпретируются и приводятся в систему отдельные его факты [Христолюбова 1995], локальные варианты [Миннихметова 2000, 2003; Садиков 2004; Черных 2002, 2004]. Описание календарных обрядов и терминология составляют большую часть коллекций образцов диалектной речи в собраниях лингвистов [ВКлмкв 1; ВКлмкв 3; ЛКарп 2005]. Детали обрядов и мифологизированные образы времени и пространства раскрываются в разделах монографий [Владыкина 1998; Долганова и др.: 1995] или специальных статьях, комментариях [Владыкина 2001, 2004, 2009а, 2009б; Владыкина, Глухова 2009, 2011а, 2011б; Глухова 1997, 2002, 2004, 2009; Миннихметова 2010; Нуриева 2004; Панина 2011].

Благодаря этим исследованиям, стало возможным обобщить информацию и представить факты в виде специального издания – этнодиалектного описания обрядов годового цикла в системе локальных проявлений и взаимосвязях с фольклорными текстами и ритуально-поведенческими стереотипами [Владыкина, Глухова 2011а]. Анализ материала в виде отдельных словарных статей позволил соотнести разновременную терминологическую лексику и акцентировать внимание как на структурообразующих моментах обрядов, так и деталях восприятия времени, глубже раскрыть их семантику.

Была получена дополнительная возможность для выявления сходств и различий, традиций и инноваций, возникших как в результате этногенетических процессов в Урало-Поволжье (сравнение с традиционными представлениями о годовом цикле бесермян, татар, чувашей, марийцев, русских), так и в результате историко-культурных изменений в различные периоды становления Российского государства (крещение населяющих Россию народов, распространение христианства и ислама, искоренение традиционной культуры и внедрение советских праздников, возрождение форм традиционной культуры в конце XX – начале XXI вв.).

Большим подспорьем для восприятия терминологической лексики оказался систематизированный корпус текстов с описанием содержания обрядов. Он дал возможность проследить синхронно-диакронные срезы народного календаря, пространственно-временные

ориентиры этнической культуры, формы бытования символических действий: от полнокровных ритуальных церемоний до редуцированной в пассивной памяти информации, сохраняющейся лишь благодаря языковым клише. В научный оборот введён обширный корпус современных полевых материалов в соотнесении с раритетными фактами конца XIX – начала XX вв. Зафиксированная в наши дни информация о дохристианской обрядовой практике удмуртов является или отголосками архаических обрядов (отражение в микротопонимике локусов отправления культа), или видоизменёнными под влиянием времени и социальных пертурбаций праздниками. Календарная терминологическая лексика северных удмуртов, например, демонстрирует реликтовые явления в названиях отдельных праздников, периодов календаря, обрядовой практики, которые не зафиксированы в других ареалах проживания удмуртов, напр.: *Геры сайтон* «Пробуждение сохи»*. Вместе с тем, именно в календаре северных удмуртов более чем где-либо, прослеживается влияние северорусской народной традиции и христианского календаря, напр.: *Великтэм* – букв.: «Вновь пришедший новый день/Бог/Христос» (< рус. *Великий день* < греч. *μεγάλη ἡμέρα* «великий день») [Максимов 2016: 31]; *Ву вылын-сылон* – букв.: «Стояние на воде = Первый Спас»; *Вэденёв день* – букв.: «День Введения»=Введение Богородицы во Храм, и т.д.).

Элементы различия в проведении праздников годового цикла, их названия отражают процесс восприятия и маркирования времени, соотнесения его с видами хозяйственной деятельности (охота, рыболовство, бортничество, скотоводство, земледелие), следы историко-культурных контактов с соседними этносами.

Современный удмуртский народный календарь (*ар-год-берган* – букв.: года/времени верчение/колесо) сформировался на основе нескольких видов отсчёта времени: лунного, солнечного, земледельческого, григорианского. Счёт времени у удмуртов велся по сезонам года: зима (*тол*), весна (*тулыс*), лето (*гужем*), осень (*сйзыл*). Они составляли отрезок временного цикла – год (*ар*), который делился на два полугодия (*палар*) – осенне-зимнее и весенне-летнее – маркированные днями зимнего и летнего солнцеворота или началом и завершением земледельческих работ. В языке обозначены такие понятия, как

* Благодарю коллегу Л.Л. Карпову за помощь в переводе термина.

середина зимы (*толишор*) и середина лета (*гужемшор*), значимость которых закреплена специально номинированными переломными днями: «Зимним праздником» (*Толсур* – букв.: Зимнее пиво/праздник) или «Осенним пиршеством» (*Сйзьыл-юон*) и «Летним праздником» (*Куарсур* – букв.: Лиственное пиво/Лиственный праздник) или «Летним пиршеством» (*Гужем-юон*).

Большая значимость осенне-зимнего периода видна в совпадении понятий *осень* и *год*, хотя представления о начале новолетия осенью сохранились лишь фрагментарно. Например, в обрядовом напеве встречи весны и начала пахоты основным мотивом, дающим зачин песенному тексту, является мотив ожидания/прихода долгожданного праздника: «Великий наш день/Начало сева мы ждали всю осень (полгода) и другую половину года» («*Акашкaмeс арeн нo пaлэн мi вoзьмaмa*»). Значимость осеннего новолетия связана, по-видимому, и с более архаическим отсчётом времени, когда важной вехой календаря было начало охотничьего сезона, а позднее оказалось сопряжённым со сроками осеннего сева при возделывании ржи как основной зерновой культуры в зоне «рискованного земледелия».

Традиция считать новолетием весну сохраняется в обрядах первой проталинки (*Гуждор*) и проводов льда (*Йё-келян*), которые в земледельческой традиции слились с началом сева (*Акашка/Ака-яшка; Геры-поттон/Гырыны потон*), а в связи с христианским календарём – с Пасхой (*Буззиннал/Быдзым нунал/Быдзыннал/Паска́*).

Восприятие года как двух равнозначных периодов типологически соотносится с представлениями славяно-русского календаря о годе как *лете* и *зиме* с той лишь разницей, что для удмуртов важнее оказались *осень* и *весна* с осенью как началом года (*ар*), причем «осенняя» семантика термина – общепермское, то есть общее с народом коми, наследие [КЭСК 1: 33]. Не исключено, что становление удмуртского календаря происходило в рамках официального русского календаря в период отсчёта начала года с осени. Отголосками этих представлений является, по-видимому, обычай обязательного посещения первого числа сентября, который называется *Ошмес нунал* «День родника», священного родника на территории современного Киясовского р-на жителями д. Аксакшур Малопургинского р-на и сопредельных деревень [ВКлмкв 4: 95–96]. При этом у северных удмуртов, как и у русских («Сколько лет, сколько зим»), отмечено бытование пред-

ставлений о годе как о лете и зиме (*Толэн-гужемен улны* =Зиму-лето жить), но только в ситуации, когда речь идет о соотношении прогнозов погоды зимней и летней половины года.

Удмуртская номинация полугода *палар* содержит очень важный семантический нюанс для восприятия временных циклов. Лексема *пал-* употребляется в удмуртском языке для обозначения таких понятий, со-существование которых возможно только в паре/симметрии (напр., парные члены человеческого тела). Пара, утратившая вторую половину, закономерно воспринимается как аномалия, и потому становятся понятными пути образования смыслов таких слов, как *пал-кышино* (вдова; ср. рус. «вторая половина» по отношению к мужу или жене), *палэсмурт* (номинация обитающего в лесу мифологического существа, облик которого представляет собой половину человеческого тела, разделённого по хребту), фразеологического выражения *палвайыж* (букв.: одна/непарная оглобля) в зн. «неуправляемый; бес-толковый», метафора *палтури* (одинокий журавль) для обозначения жениха или невесты в свадебных песнях. Таким образом, *палар* это не просто половина года, а непарный, «одинокий» год, который стремится к цельности и образует её только в паре – вместе с другим полугодием.

Константы времени в виде других терминов также демонстрируют дополнительные смыслы, важные для понимания календаря. Факты бытования нескольких терминов по отношению к тому или другому периоду, совокупность их диалектных вариантов высвечивает новые семантические пласты восприятия времени на уровне языка. Удмуртский материал очень логично корреспондирует/сопрягается с матрицей других этнических культур, подтверждая или развивая структуру времени как пространства и пространства как времени. Обозначения времени *дыр* дублируются понятиями поверхности/места *выл*: *вожо-дыр* (время вожо/«переходное» время/зимние Святки) и *вожо-выл* (место/поверхность [обитания] вожо/злых духов переходного времени). В праздник «входят и выходят» (*Вöй пырон-потон*), его «провожают» (*Вöй-келян*) и даже «изгоняют» (*Акашка ульян*), «провожают и встречают/заводят» (*сйзбылэз келян но толэз пыртон*; *толэз келян но тулысэз пыртон*).

В пространстве времени/праздника происходят важные события, и язык это обязательно и подчёркнуто точно фиксирует: свадьбы про-

ходят не **в**, а **на** Масленицу, Петров день (*сюанъёс вёй вылтйй/Петров вылтйй ортчыло*); поминки приурочены не столько ко времени, сколько к месту как времени (*Петрол/Петроу поминка, Пукролэ поминка луэ*; «удмуртская» огласовка русских терминов произошла за счёт суффикса местного падежа *-ла*); бытуют устойчивые выражения, обозначающие «[переход] в весну/зиму и др.» (*тулыслань/толлань*). День «трогается» со своего «места» в диалектном выражении *нунал вырژه* у удмуртов, проживающих на территории Республики Башкортостан: «*Сйзъыл кисьтон нунал выржонэ медаз кыль* (Осенние поминки не должны остаться на дни после осеннего солнцестояния; букв.: на время, когда день «перешёл/тронулся [с места]»)» [Бдртд: 43]. Здесь же существуют такие понятия, как *толэ пырыськом* («входим в зиму») и *гужеме потйськом* («выходим в лето») [Миннихметова 2000: 110].

Восприятие времени как пространства организует поведенческие стереотипы обрядовых действий и гостевого этикета. В описаниях удмуртских обрядов представителей других культур может поразить обилие выражений, констатирующих передвижение участников обряда. А движение, как известно, и есть фактор, объединяющий время и пространство в единое целое*. В этом смысле удмурты до сих пор соприродны: они не просто *ходят/идут*, они *поднимаются/спускаются*, то есть передвигаются по отношению к природными объектам, вписанным в картину мира. И это – наследие первородной обрядовой культуры, символика которой вобрала в себя, помимо физической географии, сакральную топографию. В пространстве и времени календарного обряда-моления гостевая процессия передвигалась по деревне «против течения реки»/«поднималась вверх» (*шур вылланы ветлыны; урам/ульча кузя вылланы тубыны; выллапала/ваннапала мыныны*). В ситуации «проводов» праздника, в обрядах поминовения, при жертвоприношениях потустороннему миру, изгнании «нечистой»/деструктивной силы шли «по течению»/«спускались вниз» (*шур улланы ветлыны; урам/ульча кузя улланы васькыны*).

* См. о хождении как действии, наделяемом в народной традиции продуцирующей и защитной семантикой, символе движения как форме жизни «в противоположность неподвижности как характерному признаку смерти и загробного мира» [Толстая 2012: 443]; о функции обходных обрядов см.: [Виноградова 2004].

В связи с «передвижениями» обращает на себя внимание удмуртский глагол *бертыны*, употребляемый сегодня в бытовой речи в основном только в значении «возвращаться [домой]». Значение его в сакральных текстах имеет ещё и другие смысловые оттенки. Заговорный универсум с помощью этого слова «разворачивает» космологические схемы: там движутся/возвращаются (*берто*) солнце и луна, но их движение есть поворот/возвращение к началу, исходной форме/цельности, восстановлению себя в прежнем облике*. Выражения «солнце поворачивается/день поворачивается» (*шунды берытске/нунал берытске*), по-видимому, того же порядка: имеется в виду, что и день, и солнце возвращаются к прежнему – целостному – облику. Налицо корреляция удмуртских представлений с русским понятием *время*, связанным с индоевропейскими глаголами «вертеть/вращать» [Топоров 1983: 232; Толстая 1995: 448]**.

Пространственный код календарного времени напрямую связан и с окружающей средой, в которой номинированные природные и культурные объекты оказываются вписанными в структуру мирового порядка с двумя центрами – «своим»/«домашним»/«культурным» (родовое святилище *Будзым куала/мудор*) и «чужим»/«природным» (капище *Луд/Керемет*). В модель мира вписана вся сакральная топография с местами молений богам (*Булда-вось, Ош-сиённи*), жертвоприношений духам (*Ѕазег-сиённи*), предкам (*Лыкуян кыз*), отдельно номинированным деревьям***.

* См. раздел «Удмуртская формула “вечности”».

** С этими представлениями, на наш взгляд, самым тесным образом связаны массовые находки археологов на древних городищах и селищах – орнаментированные пряслица/веретённые колёсики-навершия и колесовидные украшения-амулеты [Иванова 1998:153–186; Голдина 1999: 279, 368–369; вкл. 7; Древнее искусство... 2000: 63, 69, 71 и др.]. Их форма и семантика до сих пор не идентифицирована в полной мере, но более очевидной нам кажется их связь с лунарной и солярной символикой и с древним, по сравнению со «звериным», календарём [Флёрова 2001: 35–40]. В них нашли отражение космогонические представления о связи небесных светил с циклическими – «вращающимися» – параметрами космического времени (луна в недельном / месячном цикле или солнце в полугодовом или годовом обороте/круге).

*** См. раздел «Время и пространство в символике природных объектов: родник и дерево».

Деление года на конкретные месяцы – явление достаточно позднее. Основные вехи годового обрядового цикла долгое время не были соотнесены с современным видом календаря, их приуроченность к определённой дате – явление довольно позднее, чаще связано с христианизацией. Тем не менее, принято выделять двенадцать месяцев. В основе их названий – повторяемость природных явлений и виды хозяйственных занятий (охотничий промысел, скотоводство, земледелие), потому один и тот же месяц может иметь несколько вариантов названий, особенно в локальных традициях:

январь – *толишор* (букв.: середина зимы);

февраль – *тулыспал* (букв.: поворот к весне/канун весны);

март – *южстолэзь/оштолэзь/куакатолэзь* (букв.: месяц наста/месяц воды/месяц [прилёта] грачей);

апрель – *оштолэзь/кызьнутолэзь* (букв.: месяц воды/месяц берёзового сока);

май – *куартолэзь/гуждор/тулыс* (букв.: месяц листвы/месяц первой травы/весна);

июнь – *инвожо/вожстолэзь/лектолэзь* (букв.: месяц инвожо/вожо/«сердитый» месяц);

июль – *кѳстолэзь/турнантолэзь/пѳсьтолэзь/сѳзьылпал* (букв.: сухой месяц/месяц сенокоса/жаркий месяц/месяц начала осени);

август – *гудырикошкон/сѳзьыл/зег кизѳн/выль ѳжук толэзь* (букв.: месяц ухода грома/осенний месяц/месяц посева ржи/месяц «новой каши»);

сентябрь – *куарусѳн/ю-пыртон* (букв.: месяц опадания листвы/месяц сбора урожая);

октябрь – *выль ѳжук/коньывуон/пукротолэзь* (букв.: «новая каша»/начало охоты на белок/месяц Покрова);

ноябрь – *коньывуон/шуркынмон/йѳкынтон* толэзь (букв.: месяц «дошлой» белки/месяц застывания рек/ледостава);

декабрь – *толсур; толмон/толзон толэзь* (букв.: зимний праздник; месяц прихода зимы) [Первухин II: 131–135; Васильев 1906: 85–87; Владыкина, Глухова 2011a: 128–129].

Представления о семидневной неделе и номинации каждого её дня – так же достаточно позднее явление, первична пятеричная система. Отголоски «укороченной» недели сохранились в праздновании Великого дня / Пасхи (*Акашкá/Быд́ым нунал/Великтэм/Паскá*). Этот

самый значимый праздник в календарном цикле длился от четырёх до семи дней, но с переходом на христианское летоисчисление в границах семидневной недели в него были включены дни подготовки праздника, то есть его канун. Описание обрядов по дням дают возможность сказать, что празднование Пасхи/*Быд́зым нунал* начиналось с вечера среды или с четверга, то есть с «удмуртского» воскресенья [БМ 1: 169–171; Владыкина, Глухова 2011а: 151–156].

Счёт дней недели в современной удмуртской традиции сложился под влиянием христианской (русской) и тюркской (булгарской и татарской) культуры. Но в архаической календарной неделе номинированными оказались всего два сакральных дня. Оба они связаны с жертвоприношением: в одном случае с закланием животного (*вирнунал*)*, в другом – без заклания (*кӧснунал*). Другие дни воспринимались как будни и были безымянны, то есть назывались просто *арня* «день года», «[самый] короткий временной отрезок года». Впоследствии термин стал употребляться со значениями «неделя», а под влиянием христианства – «воскресенье». Календарный лексикон расширил его смысловое поле включением в круг «воскресений» этнически маркированных дней недели: *четверг* – *удмурт арня* = удмуртский день/удмуртское воскресенье в зн.: «завершение удмуртской недели»; *пятница* – *бигер арня/удмурт арня* = татарский день/воскресенье; удмуртский день/воскресенье в зн.: «завершение татарской недели/удмуртской недели»; *воскресенье* – *арня нунал/арня нынал/зуч арня* = воскресный день/русский день в зн.: «завершение русской недели». «Этническая окраска» терминов была связана, по-видимому, с самоидентификацией народа, с необходимостью восприятия своей культуры как целостной и отделённой от других культур.

Таким образом, дни недели в прошлом содержали всего три названия, образовав оппозицию будни – сакральные дни. Будни именовались *арня* – букв.: день года (< ар «год», «осень», «безымянный день»), а сакральные – *вир(о)нунал* и *кӧснунал***.

Пятидневная неделя, четыре дня которой воспринимались как обычные (*арня нунал* – день недели, будни) и потому не имели закреплённого за ними названия, завершалась жертвоприношением пред-

* Ср. чувашское *юн кун*, татарское *кан көн* «кровь + день»).

** Ср. аналогичные представления вепсов: [Винокурова 1994: 19].

кам и верховным богам. Восприятие древними жертвоприношения как сакрального временного отрезка чрезвычайно важно для понимания расширения недельного цикла. Очевидно, что жертвоприношение было вписано в суточный цикл (*уй-нунал/ночь-день*), и поминовение предков вечером/ночью предвляло жертвоприношение богам утром следующего дня. При этом его началом было уже время полудни предыдущего дня. Архаическое восприятие суток как ночи-дня было следствием переплетения лунного и солнечного календарей и отразилось в культурах многих народов [Топоров 2006: 186–195]*.

Отсчёт суток с вечера продлил, по-видимому, моление до двух дней. Вечером одного дня поминали предков без заклания животного (*кõснунал*), утром другого приносили богам кровавую жертву (*вир(о)нунал*). Продление недели на два дня при христианском времяисчислении потребовало номинации каждого дня недели, что привело к уточнениям и дополнениям. Разграничение и выделение *кõснунал* и *вирнунал* произошло в связи с введением *жучарня* не только как этнического, но, прежде всего, как христианского маркёра, отвергающего кровавые жертвоприношения языческих культов. С воскресеньем могла соотнестись только жертва «без крови», потому *кõснунал* предвлял *жучарня*, а *вирнунал* сместился на среду – середину официальной семидневной недели. Проекция жертвенных дней и буден на оппозицию «чёт – нечет» вносит в их семантику оценочные значения «хороший – плохой»/«тяжелый – лёгкий»: при отсчёте «христианской» недели с субботы-воскресенья как одного дня однозначно тяжёлым днём считается среда. При отсчёте с понедельника тяжёлым днём считается суббота: «*Кõснал кизыны, гырыны потйд ке, ар зортэм луоз; арняннал ке потйд, нянь уз далты* (В субботу сеять, пахать если выйдешь, год засушливым будет; в воскресенье если выйдешь, хлеб не уродится)» [БМ 1: 29, № 160]. Вообще суббота счи-

* Ср. запреты на проведение определённого вида работ с утра праздничного дня, но разрешение на их выполнение после полудня; определённые часы отпевания и захоронения покойного (до 12 часов дня или до захода солнца); хронометраж церковных служб, в частности, вечере, каноны которых приурочивают начало воскресенья к вечеру субботы. В свете этих представлений становятся понятными и библейские выражения о временах первотворения («И был вечер, и было утро: день один» (*Бытие I, 1–5*), «И был вечер, и было утро: день второй» (*Бытие I, 6–8*)).

талась поминальным днём, когда в каждом доме предков поминали стряпнёй, причём этот обычай сохранён до сегодняшнего дня. В эту же традицию вписывается *ньильдон уй* (букв.: сороковая ночь, соответствует 40-му дню) – обычай помянуть умершего в субботу накануне сорокового дня.

До сих пор обрядовые ситуации различных локальных традиций сохраняют реликтовые нюансы представлений о значимости отдельных дней недели, их положительном или отрицательном статусе: «*Арняжыт ваёзы вал вилькенак. Лушкаса ваёзы вал*» («В среду вечером привозили невесту. Красть надо было [невест]»); «*Кен вайыны ветло вал вторнике, четверге яке суботае гинэ. Мукет нунальёсы уг ветло вал*» («За невестой ездили только по вторникам, четвергам или субботам. В другие дни не ездили») [Владыкина, Глухова 2011 б: 38–42].

Практически весь тезаурус удмуртского календарно-обрядового терминологического словаря связан, таким образом, с этногенетическими процессами в Урало-Поволжском регионе и являет собой пример взаимодействия культур. Он сохранил в себе реликтовые представления об обыденном и священном времени как частном проявлении повторяющихся природных циклов, об эволюции этих представлений, о влиянии на них межэтнических контактов и мировых религий. Терминологическая лексика при этом локально разграничена: у северных удмуртов явственно влияние русского народного и православного календарей, у южных удмуртов и диаспор Татарстана и Башкортостана – влияние культурных традиций тюркских народов.

Время и пространство в символике природных объектов: родник и дерево

Мировосприятие времени и пространства в сопряжённости с окружающей средой выстроено на разных уровнях календарных и семейных обрядов, детализировано образным восприятием природных объектов: родников, рек, деревьев, возвышенностей (холмов или гор), низин (логов, оврагов).

Родник – постоянный компонент не только среды обитания, но и всех составляющих культурного ландшафта. Работающие в области топонимики учёные подчёркивают обилие микрогидронимов на карте Удмуртии, самой распространённой моделью которых является двусоставная, состоящая из атрибута и детерминанта, где в качестве последнего часто выступает *ошмес* родник – слово общепермского происхождения [Атаманов 1988; Кириллова 1995; Kirillova 1996].

Многие родники были объектом почитания, поклонения удмуртов. В исторических преданиях выделяется мотив выбора места для родового святилища или поселения, главным условием которого выступает обязательное наличие родника, его поиски и обнаружение [Владыкина 1998: 222–239]. Особенность момента подчёркивается тем, что на место нахождения родника указывает священное животное, в преданиях это всегда бык белой или чёрной масти – одно из главных «действующих лиц» в религиозно-мифологической системе:

Гырисъёс гыро, пе, вылэм. Тодъы ош Чуйакуае [Чудза куае. – Т.В.] кобы сюр йылаз ваиз но, пе, кельтйз. Собере отын соос вöсьяскыны öдъяллям. Юн со Чуйакуаез дуно лыдъяллям... Мисьтаськон шуре мисьтаськын ветлылйзы. Тйнь озьы вераллязы (Пахали, дескать, мужики. Белый бык к роднику ковш на рогах принёс, дескать, и оставил. Там они молиться начали. Очень они это место Чуйакуа [Чудзя куа – родовое святилище рода Чудзя. – Т.В.] почитали: стирать там не разрешали... Полоскать и стирать на речку ходили. Так вот рассказывали) [БКрк: 11];

Милям гуртамы кык-а, куинь-а ошмесмы. Нош соос пöлысь öдйгез туж шаплы бызе вылэм. Дырдытйз виякыз ыбыса кадь потэ вылэм, соин съöд адзиське вылэм. Соин та интые лыктэм удмуртъёс асьсэ-лэсь гуртсэс Съöд Ошмес нималлям. Куд-огез нош верало, первой, пе, та интые улыны лыктйсьёс адзиллям ошмесысь ву юыса улйсь съöд ошез. Со съöд ошъя ик гуртсэс, пе, Съöд Ошмес шуллям (В нашей деревне два или три родника. Один из них очень сильно бил. Даже когда по жёлобу протекал, струя его так сильно била, что чёрной казалась. Потому поселившиеся здесь удмурты деревню свою Чёрный Ключ называли. А некоторые рассказывают о том, что первопоселенцы увидели, дескать, на этом месте пьющего из родника чёрного быка. Потому и называли, дескать, деревню Чёрный Ключ/Родник) [ПМА–1989: Алнашский р-н].

Азъло татын туж пеймыт инты вылэм, нокин улйсьез но вылымтэ. Огпол съод ош музъемез гудыны кутскем нырыныз, гудэм интысьс-тыз ву потэм. Адямиос уг ни малпало вылэм, татысь ву потоз шуыса. Собрере со ошмес дуре удмуртъёс коркаос пуктылыны кутскиллям но гурт кылдытйллям (Раньше в этих местах только чёрный лес был, и жителей совсем не было. Однажды чёрный бык стал мордой землю рыть, на этом месте вода появилась. А люди уже отчаялись в этих местах воду найти. После этого удмурты стали здесь дома строить, и деревня образовалась) [Потанин 1884: 193].

В данных примерах родник выступает как изначально священное место, на статус которого указывает и способ его обнаружения (появляется бык – сакральное животное, не только ассоциирующееся с водой, но и заменяющее образ воды на уровне мифологического сознания у многих народов; важным моментом является и подчёркивание масти: чёрный или белый цвета в традиционной культуре часто указывают на необычность, исключительность/святость предмета или явления, потусторонность).

Обязательное наличие родника в местах родовых молений подтверждается и фактами ритуальной практики. Уже упоминался обряд слободских удмуртов (Кировская область) *Инмала/Иммала* ветлон, когда представители различных родов шли к священному месту, «обозначенному» берёзой и родником*.

Одним из широко известных на территории проживания удмуртов в современном Малопургинском районе было моление *Кезьыт Ошмес* (Холодный Ключ), куда собирались жители 12 родственных деревень. Очевидно, что свое название оно получило от родника, локализованного на месте проведения моления. Возведённый в ранг священного, он распространил своё наименование и на сам ритуал. Экспедиционные материалы конца 80-х – начала 90-х гг. ещё содержат упоминания об этом некогда грандиозном священнодействии, получившем впоследствии название *Дэмен-вось* (Общинное/Общее моление), которое, как оказалось, проводили раз в три года. После моления водили два хорова, один в другом, потому что в один круг невозможно было встать из-за количества участников. Пить из родника можно было, только бросив в него монетку. Женщины для питья использовали широкие металлические браслеты [Верш-Влад: 354].

* См. раздел «Небеса».

Сакральным местом до сих пор является родник на территории современного Киясовского р-на, который посещают жители окрестных деревень в строго приуроченное время – День родника (*Ошмес нунал*) 1 сентября ежегодно: «Первого сентября дети идут в школу, а старики – к роднику. На расстоянии десяти километров от нашей деревни на лугу [есть. – *Т.В.*] родник. Та территория уже не входит в состав нашего района [Информация записана в д. Аксакшур Малопургинского р-на. – *Т.В.*], относится к Киясовскому району. В такую даль идут, и такие старые люди, с палками уже ходят, к тому же ходят не только из нашей деревни, приходят и из окрестных деревень. Даже если и сил-то у некоторых уже нет, всё равно просят отвезти [их] на чём-либо» [ВКлмкв 4: 95–96]. С собой несут разную снедь: яйца, овощи. Бросают в родник мелкие монеты. Помолившись, устраивают совместную трапезу. Перед возвращением наполняют водой бутылки. Чтобы не осквернять родник, зачерпывают воду кружками. Считают её святой и держат перед иконами (*инмар азе нукто*) до следующего года [Там же].

Статус родников, их «святость» подчёркиваются запретами на осквернение: «*Милям уг лу мисьтаськыны ошмесамы: йё зороз* (В нашем роднике стирать нельзя: град будет)». Болезненные напасти (чирьи, короста на теле человека) объясняются нарушением предписаний – табу. Особого внимания родники, согласно поверьям, требовали в «опасное» время. В полдень (*лымшор*) нельзя было черпать воду закопчёнными котелками, шуметь у воды. У северных удмуртов зафиксирован обычай не ходить за водой до четырёх часов пополудни, прикрывать родник белой скатертью в период «злого»/«сильного» солнца, опасного «переходного» времени (инвожо – дни летнего солнцестояния) [Глухова 1999: 118]. В случае утоления жажды из незнакомого/чужого родника предписывалось отдариться, предварительно бросив в него листок или травинку со словами: «*Монэ эн куты/эн сиы, тае кут/си* (Меня не хватай/не ешь, это схвати/ешь». Данное правило было связано с представлениями о духах/божествах источника, способных «схватить» (*кутыны*) – наслать болезнь, немощь. Осторожность особенно нужно было соблюдать в лесу, где воздействие враждебных человеку сил считалось более явным и сильным. Яркой иллюстрацией подобных воззрений является, по-видимому, и название Лек Ошмес – Злой/Сильный родник [Шутова 1995; Шутова 2001: 64–67].

Отголосками обычая задабривания духа воды можно считать образы, сохранившиеся в песенных текстах:

*Жаль-жаль виясь ошместэ
Какыт куштыса дугдытім.
Милемлы пумит мынйсьёсыз
Одйг кыл вераса дугдытім [БГврлв: № 23].*

Сильный поток родника,
Кораллами бросив, остановили.
Едущих нам навстречу,
Одно слово сказав, остановили.

*Жаль-жаль но виялля синькылие.
Тодьы бёзэн чұчыса дугдытім.
Жаль-жаль но виялля кезьыт ошмес,
Тодьы марзан кисьтыса дугдытім [ТБрс: № 254].*

Бегут-струятся мои слезы.
Белым платком их остановила.
Бежит-струится холодный родник,
Белым жемчугом его я остановила.

Сейчас трудно сказать, являются ли эти символические образы (кораллы, жемчуг) древним вариантом более поздних серебряных монет, или это просто дань лирической традиции, своеобразные песенные «красивости», но в связи с этим напрашивается сравнение символики жертвования монет «святым» источникам наряду с другими подношениями и вообще широко распространённый в мире современный обычай бросать монеты в воду (море, фонтан) как заклинание/знак желаемого возвращения на это место в будущем.

Обращаясь вновь к образу быка в цитированных выше примерах, нужно сказать о том, что этот зооморфный образ, по-видимому, был одним из предшественников антропоморфного образа духа/божества воды (*ву-мумы/вумурт/вукузё/вупери*)*. Как считают археологи, процесс

* См. раздел «Вода и “Вода-Творящая”».

антропоморфизации божеств в Приуралье у предков удмуртов и коми начался рано, ещё в I тыс. до н. э. [Смирнов 1976: 247]. Фольклорные жанры свидетельствуют о бытовании нескольких зооморфных образов, ассоциируемых с водным культом: быка, коня, змеи или других пресмыкающихся и земноводных. И если в одних жанрах может быть зафиксирован какой-либо один образ, а в других – иной, то такой древний по происхождению жанр, как заговор, ярче других сохраняющий связи с мифологическим мировоззрением, сконцентрировал все эти образы:

Сьӧд зарезьын ву-ош, сое поттыса, пыд пыдэсысьтыз дэризэ куке нюлыса быдтоз, соку мед сиёз, мед ведналоз.

Сьӧд зарезьын ву-уж луоз, со ужез энераса, вылаз пуксьыса, куттыса куке ветлэмез луиз, соку мед сиёз, мед ведналоз...

(В чёрном море водяной бык, когда, его там поймав, с его копыт грязь вылизать сможет, тогда пусть съест, заколдует.

В чёрном море водяной жеребец, когда, этого коня взнуздав, на нём верхом поехать сможет, тогда пусть съест, заколдует...) [Амф: 54–55; БМ 1: 114–115].

Образ «водяного быка» сохранился и в таком жанре детского фольклора, как байки, или, как их ещё называют, кумулятивные песенки, сохраняющие, по свидетельству фольклористов, наиболее древнюю цепевидную структурную форму:

– *Кытчы ветлӧд?*

– *Їужмуртам.*

– *Ма сиид?*

– *Вӧйын нянь.*

– *Малы мыным ӧд вай ?*

– *Ваисько вал но, шутэтскыны*

пукси вал но – сьӧд пуны кыскиз.

– *Сьӧд пуныед кытын?*

– *Тӱрен чӧги.*

– *Тӱред кытын?*

– *Тыл сутӱз.*

– *Тылэд кытын?*

– *Куазь зориз.*

– *Куазь зорем вуэд кытын?*

– *Ош юиз.*

– Куда ходил?

– К родственникам.

– Чем тебя угостили?

– Хлебом с маслом.

– Почему мне не принёс?

– Нёс было, да присел отдохнуть – да чёрная собака утащила.

– Где та чёрная собака?

– Топором зарубил.

– Где топор?

– Огонь сжѐг.

– Где огонь?

– Дождь Куазя погасил.

– Где дождевая вода Куазя?

– Бык выпил.

– *Ошед кытын?*
– *Кам тупала выжиз.*

– Где бык?
– Через Каму-реку /
Через реку переправился
[ДетФр: 82, 93].

Кумулятивные песенки такого рода имеются у коми, саамов, карел, эстонцев, финнов [Евсеев 1960: 193–194]. Не случайным, на наш взгляд, является то, что наряду с варьируемыми в песенках явлениями неизменным их компонентом у всех финно-угорских народов остаётся утверждение о выпивании воды быком или его способность переправляться через водные преграды.

На ассоциации понятий **вода** – **бык** созданы образы и в удмуртских загадках: «*Ошез улэн, куэз золэн. – Шурысь йö* (Бык живой, шкура натянута. – Лёд на реке)»; «*Ошез кошке, куэз золтйськыса кыле. – Кынмем шур* (Бык идёт, шкура, натянувшись, остаётся. – Замерзшая река)»; «*Жыжол тырос ош кошкоз. – Йö ултй кошкем шур* (Полный подлавок быков проходит. – Вода подо льдом) [Заг: 208].

То, что метафора в этих загадках является не обычным олицетворением, а отголоском мифологического мироощущения, подтверждается удмуртскими преданиями о переселении озёр. «Близ деревни, – говорится в одном из преданий, – на обочине дороги есть очень глубокая яма. В прежние времена она до краев была заполнена водой. Жил там и водяной бык. Летом проезжали по большой дороге цыгане, и цыганка выстирала в озере пеленки. Живущий в озере бык, рассердившись, оставил это место и переселился в другое. Подготовив себе место в лесу, он перевёз туда всю воду с прежнего места, оставив его совершенно сухим. Но удмурты до сих пор называют его Большим озером» [ВКлм: № 9]. В более поздних преданиях поруганием озера оскорбляется не сам бык, а дух озера. Но перемещение озера народ всё равно связывает с быками. Они перевозят озеро с одного места на другое [Яковлев 1903: 204–205] или сопровождают озеро, помогая ему: «Когда представлялась нужда переправляться через реку и переправа была трудна, быки громко ревели. От этого рёва течение реки пресекалось, и озеро вместе с солдатами и стадом быков проходило посуху, не смешивая своих вод с водами реки» [Емельянов 1921: 139]. Интересный обряд переселения озера, оформленный как свадебный, был зафиксирован в дер. Старые Ятчи Граховского района относительно недавно.

В нём рассказывается о том, что озеро, недовольное вынужденным переселением, «ревело страшно, словно бык» [МАтм 1981: 79].

Мотив о переселении озера присутствует в преданиях о кочующих озёрах и у других финно-угорских народов. У эстонцев, например, бык идёт проводником впереди озера или является его хранителем, громким рёвом извещая о его приходе [Laugaste 1977: 260]. В 20-й и 27-й рунах «Калевалы» упоминается сказочно огромный бык. Его побеждает только богатырь, вышедший «из морских потоков». В сцене противоборства Лемминкяйнена с хозяином Похьёлы этот «бык с рогами золотыми озерцо и осушил он, речку выхлебал в охотку» [Калевала 1973: 170].

Водяной бык был известен некоторым группам поволжских татар, этот образ прослеживается и в культах Средней Азии [Татары 1967: 360]. Вера в обитающих в озёрах быках особой, священной породы имеются у населения Русского Севера, ассимилировавшего некогда финно-угорские племена [Толстой 1960: 21–22].

В удмуртском фольклоре образ бык = вода находит переосмысление и в сказках. Именно бык спасает детей от вумурта – водяного, похитившего детей с помощью духа ветра. Бык появляется перед детьми с полотенцем на рогах, сажает их на спину и везёт к родителям: «Вдруг на пути река широкая – не перескочить, не перейти. Остановился бык, страхнул полотенце с рогов в речку. Оно тотчас же в мост превратилось. Первым по этому мосту прошёл он сам, за ним – дети. Потом полотенце с собой забрали» [НКрл: 86–87].

Образ родника в народном сознании наиболее тесно связан с представлениями о быке ещё и потому, что орфоэпия двусоставного слова *ошмес* соответствует звуковому оформлению слов, обозначающих быка (*ош*) и корову/самку (*мес*). Лингвистическая связь между этими словами, по мнению учёных, никак не доказывается. Но несоответствие законов языка закономерностям мифологического сознания не может снять проблему образного воплощения языковых явлений, логике которого следует народная этимология. Вышеприведённые удмуртские «водяные быки» – лишь небольшая «стая» из огромного «стада» им подобных в мифологиях народов мира [Владыкин, Перевозчикова 1987: 175–176].

Жертвоприношения быков черной или рыжей масти северными удмуртами в XIX – начале XX вв. хотя и воспринимались уже как

жертва Матери-Земле или Богу-Творцу *Кылдысину* [Первухин 1888, II: 58–59], были, на наш взгляд, предназначены одновременно и подземным водным источникам*. Важным для данного моления фактом, по-видимому, являлась также деталь, когда закланию быка предшествовало жертвоприношение утки. Жертва при этом предназначалась непосредственному водному источнику – роднику или ручью/речушке, само место называлось *чеж-сионни*: «Обряд «*чеж сион*» предшествует принесению в жертву быка, будучи совершаем утром того самого дня, тогда как принесение быка в жертву совершается уже вечером. ... над самыми струями ключа или речки закалывается дикая или домашняя утка...» [Первухин II: 60]**.

С водными источниками в народном сознании связаны и другие мифологические параллели и образы. Весьма примечательно предание о деревне Новый Канисар, в котором родник, вкуче с другими образами, выступает как одно из средств гадания:

«... шурез чорыго луэмысь, тань та интые гурт кылдытыны малпасько уни Вуж Каньсар калыкьёс, яна потыны инты бырьё. Соос малпаськиллям, мае ке но марымаса-шедьтыса, интызэ утчаны. Вераськыса-вераськыса, курег пуктыны кенешо. Умой гинэ ошмес потэ вылэм татын, курегез ошмес дуре кызь курегпузэн пукто. «Солэн чипыез луиз ке, татчы гурт кылдоз», – шуо. Дырыз вуыса, лыкто уни соос ошмес доры: чипыоссы ваньмыз потйллям, анайзы бёрсы кыштыр гинэ ветло. Собере та интые, Ошлан шур дуре, йылй палаз, пуксе вить хозяйство. Казыр таослэн кыле ньылез гинэ, одйг хозяйство быре. Тйнь со ньыль хозяйстволэсь, пиоссы яна потыса, гурт кылдэ инь (... поскольку рыбы в реке было много, решил народ из Старого Канисара здесь деревню обосновать, чтобы отделиться. Стали они думать, как место подходящее подобрать. Думали-гадали, решили курицу-наседку посадить. Здесь хороший родник был, вот у этого родника и посадили курицу на двадцати яйцах. «Выведутся цыплята – быть здесь деревне», – решили. Через некоторое время приходят к роднику: цыплята все вывелись, стайкой за матерью бегают-копоятся. После этого у реки Ошлан, в её верховьях, обосновалось пять хозяйств. Из

* См. разделы «Земля» и «Вода и “Вода-Творящая”».

** Ср.: жертвоприношение гуся в качестве «крылатого» посланца перед закланием коня и других жертвенных животных см. стр. 117–118.

пяти хозяйств четыре осталось. Потом сыновья их из этих четырёх хозяйств отделяться начали. Так и образовалась деревня) [ВКлм: № 63].

Разгадку ассоциативных связей образов описанного способа гадания нужно искать, по-видимому, в отношении к роднику как месту зарождения/рождения*. Этот мотив дополняется образом цыплят и курицы, воспринимаемой не просто как «родительницы», но являющейся символом, соотносящимся с умершими предками**. Согласно традиционному мировоззрению, они являются покровителями, при почтительном к ним отношении способствуют размножению скота и домашней птицы, вообще благодетельствуют живым. В данном случае это как бы опосредованный способ благословления на новое место жительства. В многозначность образа родник–курица вплетается ещё и образ яйца как космического символа – энергетического начала новой жизни.

С родником в восприятии удмурта неотделимо связаны образы родной деревни, родительского дома:

*Ой, гуртлэн но шорьёсаз ук кезьыт ошмесэд,
Котырёсаз турлы папаед, ой, чирдылоз.*

Ой, посреди да деревни да холодный ключ,
Вокруг птицы разные, ой, заливаются-поют
[МПтр-ИДдкв: 109].

Часто использование образа «холодного ключа» в праздничных гостевых песнях, где предложение «испить воды» выступает гранью параллели «посетить небольшую деревеньку», «зайти в маленький домик», оказав таким образом уважение хозяевам:

*Сьöd нюлэс шорын сьöd ошмесэд:
Кезьыт шуса, ютэк эн кошке.
Та сьöd нюлэс шорын чебер возед:
Турымез начар шуса, турнатэк эн кошке.*

* См. образ воды как символ рождающего начала в мифологии народов мира вплоть до библейской традиции [Аверинцев 1987: 240].

** Ср.: жертвоприношение чёрной или с иным оперением курицы на 3-й день после смерти и в другие поминальные дни.

*Та сьбд нюлэс шорын пичи гуртэд:
Пичи гинэ шуса, пырытэк эн кошке [БМ 2: 395, № 279].*

Посреди чёрного леса чёрный / глубокий родник:
Думая, что он холодный, не испив, не уходите.
Посреди черного леса красивый луг:
Думая, что трава не густа, не скосив, не уходите.
Посреди черного леса маленькая деревенька:
Думая, что она мала, не посетив, не уезжайте.

*Сьбд нюлэс шорын кезьыт ошмес:
Кезьыт шуса, юытэк эн кошке.
Гуртлэн шораз атыкай юртэ:
Алама шуса, пырытэк эн кошке [МПтр 1: № 850].*

Посреди черного леса холодный ключ:
Думая, что он холодный, не испив, не уходите.
Посреди деревни родимый / отцовский мой дом:
Думая, что он плохонький, не посетив, не уходите.

В песенных образах часто употребление свёрнутых образов, весьма своеобразных миниатюр, сохраняющих картины быта и нравов удмуртской деревни. Из песен можно почерпнуть информацию о местоположении родников («гурезь но бамад ошмесэд» – «родник на склоне горы»; «жужыт гурезьлэн йыльёсаз кезьыт ошмесъёс тужуно» – «на вершине высокой горы холодных ключей очень много»; «корка но сьбрад ошмесэд» – «за домом твоим родник»), об использовании источников в бытовых целях («жалъ-жалъ но виясь ошмесэд – лыз-пурьсь валлэн юонэз» – «обильно текущая родниковая вода – для питья сиво-серой лошади»; «жалъ-жалъ но кошкись ошмесэд, мар ик но кышет миськомы» – «обильно текущая родниковая вода, какой же платок можно мне там постирать»). Тропинка к роднику воспринимается как место встречи молодых людей: хождение по воду, вождение на водопой лошадей были хорошим поводом для «случайных» встреч парней и девочек: «кык чебер ныльёс вулы васько: вал люктан вадес луысал ке» – «две красивые девушки по воду идут: если бы это было время поить лошадей»:

*Ми тйледыз кытысен адžомы?
Їукна султыса, вулы ке васькод,
Ву сюрес вылын адžомы [БГврлв: № 50].*

Где же мы с вами встретимся?
Когда, утром встав, за водой пойдёте,
На тропинке с вами увидимся.

Но глубину поэтического образа сочетание «холодный ключ», поднимаясь до уровня символа, обретает в контексте психологического параллелизма:

*Жужыт гурезьлэн йылъёсаз
Кезьыт ошмесъёс туж уно.
Шуныт кӧтъёсме сйятйсь
Ишан дышмонъёс туж уно [Вхм 1: № 12].*

На вершине высокой горы
Холодных ключей очень много.
Охлаждающих мою тёплую/нежную душу
Невидимых врагов очень много.

В этом ряду особое место занимает параллель естественности бытия природы и драматизма восприятия быстротечности человеческой жизни. В проводных обрядах – свадебном, рекрутском – от имени невесты и уходящего в солдаты парня звучат песни, в которых всегда присутствует мотив утраты молодости/жизни, сопоставляемый с кипением родника, течением воды:

*Сьӧд ошмесэз пӧзе, шуо.
Пӧземзэ тодйсь вань медам?
Пинял даурез ортче, шуо.
Ортчемзэ шӧдйсь вань медам?*

Говорят, ключи в земле кипят.
Кто это кипение приметил?

Молодость проходит, говорят.
Быстротечность эту кто заметил?

[ТБрс: № 358; ЗКр 1: 101].

В качестве одного из устойчивых образов мироустройства, не подверженного разрушению, своеобразного гаранта стабильности воспринимается родник в заговорных формулах. Обращение к болезни или колдуну обычно всегда содержит в заговоре невыполнимое условие, давая таким образом шанс психологической устойчивости, возможности сопротивления недугу:

*Волгалэн-моралэн вожаз вож кыз вань.
Со кызлэн выжсыяз тӧдӱы ошмес вань;
куке со тӧдӱы ошмесӓз быдтӱд,
сокы та адямиез ведна [БМ 1: 177–178].*

На перекрёстке Волги-моря зелёная ель есть.
У корней этой ели белый родник есть;
когда ты уничтожишь этот белый [=святой] родник,
тогда ты заколдуешь этого человека.

«Сизьымдон но сизьым-дас сизьым пӧртэм ошмесӓз огазе карны быгатӱд ке, собере, тушмон, си-ю та адямиез (Семьдесят и семьдесят семь разных родников вместе объединить когда сможешь, тогда, враг, изъешь и испей этого человека» [БМ 1: 157–160].

Постоянные цветовые эпитеты родника в традиционном мировосприятии белый (*тӧдӱы*) и чёрный (*сьӧд*), на первый взгляд воспринимаются как антитеза, оппозиция (особенно в заклинательных жанрах), но они сходны по семантике. И в том, и в другом случае их обогащает значение «священный». И если «белый» более явно, то «чёрный» – опосредованно, поскольку, как это явствует из наших примеров, он должен восприниматься прежде всего как «сильно бьющий», имеющий «большую, непросвечиваемую глубину» (ср. удмуртские выражение «*сьӧд сюлме вуыны*» – «надоесть до глубины души», букв.: дойти до чёрного сердца; «*сьӧд жӱши*» – «чёрное брюхо», об очень завистливом, злом, жадном человеке).

Другой важный объект образного мировосприятия пространственно-временных параметров окружающей природы – дерево [Владыкина, Глухова 2011в: 108–111; Шутова, 2011; Shutova 2006: 318–327].

Дерево вписано в картину мира как медиативное звено, связующее по вертикали три мира. Растущее рядом с родовым святилищем *Будзым куала*, дерево (берёза, липа) воспринималось как центр Земли *Мудор*. Термин перешёл на обозначение полки в куале, где хранили короб с символическими предметами, олицетворяющими родовое божество *Вориуд*, под влиянием христианизации – на икону. Полку-мудор украшали берёзовыми ветвями летом, еловыми – осенью. С этими же представлениями соотносятся «личные» деревья божеств различных сфер: берёза считалась деревом Бога-Творца *Кылдысина*, сосна – бога воздуха и небес Всевышнего *Инмара*, ель – бога погоды *Куазя*.

Во время весенне-летних праздников-молений, которые проводили на природе, дерево фигурировало в роли медиатора в разных ситуациях и видах. Кострище и козлы с котлом обрамляли своеобразными «воротцами», которые сооружали из трёх тонких стволов деревьев. Верхние ветви поперечного берёзового ствола оставляли не срубленными. Полисемантизм конструкции усложнен изоморфизмом образов: дерево – ворота – «природный храм», дым жертвенного костра – дерево-лестница. Принесённый для освящения каждой семьей узелок с продуктами (каравай хлеба, масло, яичные лепёшки) ставили на покрытую древесными ветвями землю. Известны случаи, когда участники моления стояли с берёзовыми ветвями в руках. Одним из основных структурных моментов ритуала было подношение части жертвы *вылэ-мычон* (букв.: вверх возносимое) верховному Богу: неподалёку от кострища на ветвях развешивали головные полотенца женщин *чалма*, из пригнутых ветвей устраивали род полочки или делали специальную полку, куда один из главных жрецов *вёсясь* после чтения молитв *куриськон* ставил блюдо с жертвенной пищей. Только после этого приступали к другим этапам освящения жертвенной пищи и ритуальной трапезе. *Вылэ-мычон*, воротца, дым ритуального кострища, в котором сжигались (*тыланы* – букв.: опалять) кусочки жертвенной пищи объединялись и взаимодополняли друг друга в образе пути/способа донесения жертвы. Дерево являлось ключевым элементом этого пути, первичной, природной «лестницей в небо» – *ин пагза/ин тубат*.

Дерево как связующее с потусторонним миром звено фигурирует в жертвоприношениях лешему (*нюлэсмурт*). Сакральные локусы северных удмуртов *žazegsiñni* «место жертвования гуся» расположены у елей, к ветвям которых подвешивали завернутые в холстину кости и пух-перо птицы [Шутова 2001: 95–97; Шутова 2004: 40–41; Карпова 2005: 167]. Жертва в виде огромного лаптя лесному духу (*налэсмурт* – букв.: половинчатый человек) также вывешивалась на ели [Владыкина, Панина 2015: 64]*.

Отдельные деревья были неотъемлемой частью культа деревьев и священных рощ у всех финно-угорских народов [Владыкин, Сарв 1988: 138–155; Шутова 2004: 41–43; Шутова 2011: 56–71], потому в микротопонимику каждой деревни как целостного мира сельской общины с системой общественных святынь вписаны «именные» деревья, имеющие сакральный статус [Владыкина, Кириллова 2017].

В микротопонимах нашли отражение ключевые моменты календарных обычаев и отдельные структурные компоненты обрядов: *Вёсяськон кыз/Вёсяськон кызьпу/Вёсяськон тыпы* (Ель моления/Берёза моления/Дуб моления), *Шудон кычпу* (букв.: берёза игрищ – место молодежных игрищ); *Таган кыз* (букв.: ель-качели; здесь на Пасху, Троицу, Петров день молодёжь устраивала игрища, там устанавливали качели, на которых можно было качаться с Пасхи до Троицы, исполняя песни на соответствующий празднику обрядовый напев *таган сям* (букв.: качельный напев) [Нуриева 1995: 111; Нуриева 1999: 102]. Пасхальные обряды начинались со скачек, которые стартовали от *Акашка пужым/Акашка кыз* (Сосна/Ель [обряда/праздника] Акашка). Парни и молодые женатые мужчины верхом ехали к дереву и финишировали у околицы, следя за тем, какая лошадь придёт первой. Объявляли всю деревню, объявляя о том, что они «привезли праздник» [Бойкова, Владыкина 1992: 32]. С микротопонимом *Ворттылон пужым/Ворттылон тыпы/Ворттылон кыз* (Сосна скачек/Дуб скачек/Ель скачек) связаны обычно состязания верховых непосредственно на Троицу (*Гершыд/Трочинь/Тройча*) или в последующий за ней день. Конкретное дерево сохраняло свое наименование даже в тех случаях, когда место моления по истечении времени называли по-другому, например, по виду жертвы: «С раннего утра выезжали на лошадях. Кони

* См. раздел «Хозяин “дикого”/“чужого” (лесной человек/леший)».

на месте устоять не могли, копытами били, так им на скачки хотелось. Когда со скачек возвращались, в одно место все собирались. Вся деревня собиралась на месте моления *Ветыл вӧсян*, где телку в жертву приносили. Под елью [*Ворттылон кыз*] варили мясо, суп...» [Верш-Влад: 43, 355].

Особенно много в удмуртских деревнях микротопонимов, связанных с похоронно-поминальными обрядами, являющимися неотъемлемой частью культа предков. Отголоски архаических обрядов сохраняются в названии *Куды куян кыз* (букв.: Ель выбрасывания лукошка), куда бросали лукошко с вещами покойника по дороге на кладбище. Сакральная топография многих деревень Удмуртии до сих сохраняет названия *Лы куян кыз* (букв.: Ель выбрасывания костей [жертвенных животных]); *Йыр-пыд сётон кыз* (Ель отдания «подати»/гостинцев [умершим родственникам]), *Лы ошон* ([Дерево для] подвешивания костей [жертвенного животного]), *Лы келян* ([Дерево для] проводов костей [жертвенного животного]) и т.д. Во всех этих наименованиях отражается обряд задабривания умерших родственников, обычно родителей, когда по прошествии определенного времени после их смерти жертвовали домашних животных: мужчине – коня или бычка, женщине – корову или телку. Варили голову и ноги, олицетворяющие целостность животного, на ритуальную трапезу приглашали близких родственников. Соблюдая подобающие обычая предписания, собранные в какую-либо ёмкость кости отвозили в соответствующее место. Крупные кости подвешивали к дереву, мелкие бросали к корням [Владыкин 1994: 169–176; Миннихметова 2000: 58–59; Шутова 2001: 55; Черных 2004: 113–114].

Большой пласт наименований деревьев связан с ситуациями «встреч» и «прощаний» гостей, родственников в контексте семейных обрядов. Так, о свадебных обычаях напоминают микротопонимы *Сюан кыз* (букв.: Свадебная ель), *Сюан возьман кыз* (букв.: Ель встречи поезжан рода жениха). Отголоски обрядов, связанных с воинской службой и проводами в рекруты, нашли свое отражение в названиях *Салдат келян кызыпу* (букв.: Берёза проводов в солдаты); *Салдат кыз* (букв.: Солдатская ель). Это были деревья за околицей, до которых провожали рекрутов (новобранцев), деревья были своеобразным местом прощания, пограничьем, отделяющим «свой» и «чужой» мир [Владыкина, Кириллова 2017]. В окрестностях деревень могли быть

и другие специальные деревья, которые становились негласными «участниками» рекрутских обрядов: новобранцы вбивали в них лоскуток (*туз*), который мог символизировать дар дереву [Шутова 2001: 56; Шутова 2004: 159].

Содержанием рекрутских обрядов обусловлены названия *Йыро кыз* (букв.: Ель с головой), *Чыртйё кыз* (букв.: Ель с шеей); *Картузо кыз* (букв.: Ель с картузом). Во время проводов новобранец, забравшись на ель, срубал несколько верхних веток, оголяя ствол. Верхние ветки оставались, придавая дереву человеческий облик, что соответствовало его названию. Иногда верхушку дерева срубали вообще, но сделать это нужно было так, чтобы оно продолжало расти. Считалось, что если дерево после этого засохнет, значит, этот человек не вернётся домой, если не засохнет – вернётся со службы. Этот обряд был распространён во многих деревнях Удмуртии. Очевидно, что подобного рода деревья являлись своеобразными заместителями души уходящего далеко от родных мест человека [Владыкина, Кириллова 2017: 237].

Детали рекрутского обряда с традицией обрубания верхушки дерева оказались «материальной» и мифологической подоплёкой структурного звена психологического параллелизма удмуртских песен:

*Нюлэскын писпуос туж уно,
Йыл вандэмъёсыз одйг, дыр.
Та гуртын нылъёс туж уно,
Лул яратэмез одйг, дыр* [Вхм 1: № 96].

В лесу деревьев очень много,
Но со срубленной верхушкой лишь одно.
В деревне девушек очень много,
Но та, что сердцу мила, лишь одна.

Сравнение ущербного по форме дерева с милой сердцу девушкой кажется неожиданным в рамках классического по форме параллелизма, так как логика ассоциативных связей обычно строится на выявлении сходного (красота дерева = красота девушки). В данном же случае основу сравнения составляет не внешние признаки сопоставляемых объектов, а их качество – единичность, исключительность, необычность. Один из уровней сопоставления оказывается закодированным,

и ключ к дешифровке символа можно найти только в мифологическом контексте обрядовых ситуаций.

В удмуртских песнях разных локальных традиций находим варианты устойчивой образной модели, смысл которой выводится из выполнения определенного условия (срубания верхушки дерева) для достижения цели (возможности увидеть родную деревню, родной дом):

*Зарни меда Кизеггурт,
Азвесь меда Кизеггурт.
Куать писпулэсь йылзэ чогыса,
Адзиськоз меда Кизеггурт?* [ТБрс: № 231].

Не золотая ли моя деревня Кизеково,
Не серебряная ли моя деревня Кизеково.
Если срублю верхушки шести деревьев,
Увижу ли деревню Кизеково?

*Куатьтон но кызлэсь йыльёссэ чогыса,
Адзиськоз меда Сэйтэг но ой каръёсты* [КГ: 86].

Шестидесяти да елей верхушки если срубить,
Покажется ли [место по имени] Сэйтэгкар?*

*Куатьтон кызъёслэсь йылзэ чоги ке,
Адзо на меда вордскем юртъёсме* [ПМА: Можгинский р-н].

Если срублю я верхушки шестидесяти елей,
Увижу ли я ещё свой родительский дом.

Для понимания функционального предназначения песенных текстов важно знание времени исполнения, но первые два примера оказа-

* В оригинале топонимическое название не было, очевидно, воспринято как таковое, с чем связана и соответствующая фиксация – с маленькой буквы. Наличие другого фольклорного текста (исторического предания о человеке по имени Сэйтэг, основавшего городище Сэйтэгкар. См.: [Богаевский 1892: 171–172]), позволяет нам реконструировать это название и внести коррективы в перевод.

лись без соответствующих комментариев. О последнем могу сказать (поскольку это собственные полевые материалы), что песня исполняется как лирическая, хотя разыскания в области жанровых метаморфоз удмуртских свадебных песен позволяет отнести их к причётным песням вышедших замуж девушек (*бызем ныллэн кырзанэз*) [Владыкина 1998: 125–131].

Число деревьев в данных образах, как мы говорили об этом выше, не играет определяющей роли, как играет их внешний вид. И чтобы раскрыть сущность образа, его смысл в культурной традиции, надо обратиться к мифологической картине мира, где одним из свойств дерева является уподобление его человеку, взаимообусловленность жизни дерева и человека.

Образ дерева со срубленной верхушкой в удмуртских песнях – реликт тех представлений, которые уже давно ушли из быта, но сохранились как эстетическое явление, смысл которого оказался закодирован даже для самих носителей культуры. Фольклорная память, однако, обращается к ним в тех случаях, когда они необходимы для моделирования подходящей ситуации и выражения соответствующих чувств. Это разлука с родным домом, близкими и любимыми людьми, желание их увидеть и обрести былое счастье, которое осознается в удмуртской традиционной культуре очень конкретно. Это – молодость, жизнь в родительском доме в привычной обстановке, в кругу родных, близких и дальних родственников, возможность общаться с друзьями.

Ритуальные действия с верхушкой молодой ели совершали и замужние женщины, если долго не могли забеременеть. Заклиная зачатие, они завязывали молодой побег в узел, произнося при этом заговор: «*Кызьы та йылтульым герзаське, нуны но озьы ик мед герзаськоз* (Как на этой ели узел завязывается, так же и плод во мне пусть завяжется)».

«Причастность» дерева/ели к зачатию, кстати, лежит в основе выражения *туганэ/картэ(кышное) кыз йылын на* («любимый (любимая)/муж (жена) мой пока ещё на ели»). Так отвечали на вопрос о сроках замужества или женитьбы, дабы не давать конкретного ответа на вопрос. Это была также одна из распространённых в удмуртской традиции возможность подтрунить над подростками или детьми. Смысл устойчивого выражения прочитывается в контексте приведённых примеров и культурной традиции в целом: «невеста/жених ещё не родились» [Владыкина 2004: 57].

Дерево как образ времени ассоциируется с представлениями о жизненном цикле человека: зеленое/цветущее дерево – молодость, засохшее – старость, вывернутое с корнями – смерть. Одним из постоянных образов в сравнительно-сопоставительной конструкции усложнённого психологического параллелизма удмуртских народных песен является цветущее дерево/куст, чаще черемуха – отцветшее дерево с завязывающимися плодами/ягодами; молодость человека – зрелая пора с возможностью иметь детей как главной ценности жизни. К постоянным песенным образам относится также символическое отождествление дерева и человека: ствол дерева – стан человека, ветви – руки (молодой сравнивается с клёном, сосной, пожилой – с засохшей елью), белые цветы черемухи сравниваются с поседевшей головой.

Особенно явственна символика тождества в поверьях, где с деревом соотносятся не только периоды жизни человека, но и его судьба. Не разрешали рубить дерево, когда в семье есть больной. Табуировалась порубка посаженных деревьев. Не разрешали сажать на подворье берёзу, но не позволяли её рубить, если она выросла сама. Соответствующее отношение было и к знаковым, «именным», деревьям.

В 2016 г. нам удалось получить автозапись воспоминаний Раисы Константиновны Моториной, уроженки д. Новая Казмаска Завьяловского района Удмуртии (1939 г.р.). Вспоминая своего отца, Байкова Константина Ефимовича, ушедшего на войну в 1941 г. и пропавшего без вести в 1944 г., она пишет: «Свою раннюю смерть он предчувствовал, видимо. На елях в казмасском лесу [близ своей деревни] ... имя [инициалы свои] вырезал-написал (Б.К.Е.). Лес вокруг весь вырубил, а деревья с именем-отчеством (*нимтулоосыз*) всё стояли. Я их ещё видела...» [Владыкина, Кириллова 2017: 241].

В этнографической литературе есть сведения о том, что удмурты хоронили умерших на лубе, в лубе, перевязав его лыком, своеобразно превращая его в дерево (аналог колоды). Позднее этот обычай трансформировался в обмывание тела покойного на лубе. Особым смыслом наполняется в связи с этими обычаями пословица «*Кур вылэ вуытозяд, визь вылэ вуод* (Пока до луба [читай: до смерти] доберешься, ума наберешься)», а выражение *курадзыны* «страдать» раскрывает свое древнейшее, исконное значение: *кур адзыны* – букв.: луб увидеть, то есть «увидеть смерть», «держат траур».

Как ближайшую параллель можно привести иносказание из похоронного причитания из коми традиции, когда обращение к умершему звучит следующим образом: «Ты, ставший сердцевиной дерева, уходишь от нас...». Трудно придумать более яркий пример, иллюстрирующий способ захоронения в колоде. Удмурты до сих пор называют гроб обозначающим колоду термином *корос* (колода с дверью/крышкой). Имеются сведения о гробах, выдолбленных из липового дерева, наподобие пчелиного улья, или из хвойного дерева в виде корыта [Владыкин 1994: 158–159].

Выделение дерева из общего массива леса, его «возвышение» и «обретение имени», происходит на двух уровнях – бытовом и сакральном. Локальная топография отдельного населённого пункта в бытовом плане образует систему «именных» деревьев как маркёров определенной местности. К ним примыкают и такие ориентировочные вехи, которые, помимо бытового назначения, имеют и другую – символическую ипостась – в связи с их включённостью в календарные и семейные обряды. Они становятся центром Вселенной, эманацией общечеловеческой идеи Мирового Дерева, маркируя слияние сакрального пространства и сакрального времени, подтверждая и развивая ассоциативные связи образной параллели человек=дерево*.

Сельский социум в пространстве времени

В обрядах и праздниках годового цикла были задействованы все члены деревенской общины, причем отдельные половозрастные группы оказывались вовлечёнными в акциональную структуру обрядов на разном уровне. В целях получения информации об особенностях их поведенческих стереотипов в ритуалах достаточно обратиться к содержанию того или иного праздника.

Период зимнего солнцеворота у северных удмуртов назывался *Вожодыр* (букв.: переходное время, перекрёсток/перекрестье вре-

* Об универсальном характере представлений о деревьях-знаках, культе деревьев см.: [Агапкина 1999а; Агапкина 1999б; Конаков 1999в; Конкка 2015].

мени; время «злых духов»/«время [бесчинства] вожо»). С введением христианского летоисчисления и переходом на официальный календарь приурочен к зимним Святкам с 7 по 19 января. Название отражает суть особенного времени в бинарной оппозиции *обыденный* – *сакральный* и адекватно коми *вежа* «святой/освященный/священный» [КЭСК 2: 50].

Согласно архаическим представлениям удмуртов, в дни переходного времени на землю «выходят» из воды духи переходного времени *вожо*, олицетворением которых является множество маленьких существ белого или чёрного цвета в зоо- или антропоморфном облике. Все аномальные явления, происходящие с человеком ночью в этот период, приписываются их проделкам. В связи с этим люди руководствовались тщательно продуманной системой запретов-оберегов. В сумерки и ночью, особенно около полуночи, старались не ходить по улице, боялись проходить через мост, около заброшенных домов, бань: считалось, что именно в этих местах обитают *вожо*. В качестве оберега достаточно было воззвать к Богу: «*Остэ, Инмаре!*» («Господи, Боже!») или использовать инвективную лексику. Для детей существовал запрет: «*Эн пота бер уин: вожоос ветло/кутозы*» («Не ходи поздно ночью: Вожо ходят/поймают»). Плачущих детей также пугали вожо: «*Эн бõрд, вожоос сьõразы нуозы*» («Не плачь, вожо с собой [под воду] утащат»).

В Святки существовал запрет на определённые виды деятельности: мыть полы, стирать, ходить в баню, выносить из печи золу, мять лён, делать солод. Запрещали стирать, но если этого нельзя было избежать, руководствовались предписаниями не оставлять выстиранное бельё на улице на ночь, иначе *вожо* «побезобразничает»: иссечёт, испачкает, раскидает. Воду после стирки, помой выливали только вечером, присыпая это место снегом.

В эти дни не только можно, но и нужно было заниматься рукоделием, но и оно было ограничено временными рамками. Прясть и вязать можно было только днём и поздно вечером, в сумерки эту работу делать строго воспрещалось.

По записям исследователей XIX в., в традиции северных удмуртов первый день Рождества носил название «угощение вожо» (*вожо-шyd*). Основным моментом этого дня была совместная трапеза деревенской общины (*шyd-сиён*) у главного жреца (*зõк поп*). Обращаясь

к праматери-вожо (*вожо-мумы*) он просил, чтобы она в течение двух «страшных»/«переходных» недель не причиняла вреда людям, «без гнева ушла бы в воду 6 января [по ст. ст.], на будущий же год способствовала хорошему урожаю хлебов» [Первухин 1888, II: 126–127]. Просьбы благословления трапезы и хорошей жизни в наступающем году звучали так же в день проводов духов переходного времени в каждом доме: *«Вожо-мумыэ! Вождэ вайыса эн кошки! Шуныт-небыт зордэ сёт ю выжылы! Эн кышкатъя калыктэ! Эн вождэ вай, шукуръяськыса ке но ветлём! Тон но, Инмаре, Кылдысинэ, Куазе, Удья воршудэ, эн аналты милеместы, возьма, ачид кочь карыськы!»* (Матушка Вожо! Не гневаясь на нас, уходи! Тёплых-мягких дождей пошли корням наших хлебов! Не пугай народ свой! Не гневайся на нас, даже если мы с шумом [по улицам] ходили! И ты, Инмар, Кылдысин, Куазь, Удья воршуд, не покидай[те] нас, берегите, Сами своей воле предоставьте!») [Первухин 1888, III: 34]. В ночь на Крещение молодёжь «изгоняла» духов (*вожо-келян*) из мест их земного обитания: с песнями ходили по баням, обожжённой лучиной очерчивали внутри круг и «слушали судьбу», а затем обращались к невидимым существам с требованием выйти *«Потэ татысь!»* (Выйдите отсюда!)).

Особенностью зимнего переходного времени в календаре северных удмуртов был «бабий» праздник (*к[ъ]шно празьник*) [Первухин 1888, III: 131], устраиваемый на следующий после Крещения день. Женщины выбирали распорядителем обряда старого мужчину и под его предводительством с песнями и плясками обходили дома. Этот праздник завершал зимний цикл, инициируя начало весеннего периода.

«Встреча – проводы» *вожо* включали следующие обязательные компоненты: посиделки, гадание, ряжение.

Посиделки (*нукон корка*) были основной формой увеселений, которые проходили в бане или в специально выкупленной по этому случаю избе. Для парней и девушек посиделки были возможностью познакомиться, выбрать жениха или невесту. Присутствующие состязались в остроумии, сообразительности, умении рассказывать сказки, истории из жизни, загадывать загадки, петь. Все произведения, которые рассказывались или пелись на посиделках в это время, назывались *вожо-мадь* «рассказы/сказки/песни [времени] вожо» [Первухин 1888, III: 70]. Были популярны игры, приуроченные только к этому периоду. Их основная идея проецировалась на продуцирующую силу челове-

ка и природы («Рябчиков стрелять»; «В жгуты») и связь с предками («В жмурки», «В бабочку») [Долганова, Морозов 1992: 190, 245 и др.].

Время считалось благоприятным для гаданий (*тунатскон*): девушки хотели узнать будущую судьбу, «увидеть» своего суженого-ряженого. Благоприятным для предсказаний считался весь святочный период, но особенно притягательной и популярной была ночь с 13 на 14 января: «*вожолэн лек дырыз*» (букв.: самое злое/сильное время [действия] *вожо*). В эту ночь гадали и пожилые, чтобы узнать, каким будет предстоящий год, уродится ли урожай, будет ли хорошим приплод скота.

В зимнем ряженье (*вожояськон* – из *вожояськыны* «рядиться, маскироваться», букв.: «уподобляться вожо/превращаться в вожо»; *вожояськыса ветлыны* – букв.: «ходить [в виде] вожо») участвовали все члены деревенской общины от мала до велика. Дети рядились днём, а взрослые и молодёжь – поздним вечером. Собирались в одном доме, обычно в конце деревни, и там переодевались. Считалось, что ряженных должно быть нечётное число. Участвовать в ряженье можно было не больше трёх раз. К архаическим видам святочных масок относятся берестяные (*туй бам*) и кожаные (*сурон бам*); маска «смеющейся смерти» с вырезанными из сырого картофеля зубными пластинами; вымазанное сажей лицо (*суам бам*); покрытые белым холстом (впоследствии – тюлем, марлей, белым платком) лица. Обязательно было присутствие зооморфных («медведя», «коня», «коровы») и орнитоморфных масок («журавля», «гуся»). К антропоморфным маскам относятся «старик» и «старуха», «марийка», «солдат», «нищий»; «горбун/горбунья», «беременная». Одним из распространённых видов ряженья было травести: мужчина надевал домотканое женское платье (*шорт-дэрем*) или льняную юбку (*дэра юбка*), на голову повязывал скатерть, за спиной устраивал люльку из домотканого холста (*нытьет*) или лубяную (*мучико*) для переноски ребёнка. Женщина надевала мужскую верхнюю одежду (сегодня – пиджак), штаны (брюки), шапку, подпоясывалась вышитым полотенцем. Традиционно ряженные старались не подавать голоса. Они могли издавать какие-либо звуки или петь песни изменёнными голосами только на улице. Встречных они валяли в снегу. При входе в дом оповещали о своём приходе шумом и громким стуком, но в дом при этом входили молча. В избе стучали палками об пол, плясали по кругу под «аккомпанемент» печной заслонки, катков для глажения белья, стиральной доски. Хозяйева старались узнать

ряженных: пытались снять с их лиц маски или щипали и щекотали, вынуждая подать голос. Не узнавшие хозяевами ряженные в последний момент сами открывали лица. После этого их угощали пивом, специально приготовленным для этого праздника, давали выпечку, хлеб или даже муку. По возвращении домой они скармливали всё это скоту, веря, что ряженые способствует его приплоду, приносит удачу и в других делах: способствует урожаю конопли, льна, капусты. Поэтому, несмотря на то, что ряженные приходили глубокой ночью, им открывали ворота и двери и встречали радушно в каждом доме [Глухова 1999; Глухова 2002, Глухова 2009; Владыкина, Глухова 2011в: 37–39].

Многие обрядовые компоненты святочного периода (запреты, обереги, гадания, ряженые, посиделки с обязательным рукоделием) сохранялись и в годы советской власти, несмотря на антирелигиозную пропаганду. Ещё в 60–70-е гг. XX в. люди преклонного возраста верили в магическую функцию ритуала. Об этом свидетельствуют сообщения информантов о том, что в некоторых деревнях пожилые женщины, веря в магическую силу ряженья, считали обязательным хотя бы один раз в святочный период посетить соседей в виде ряженных. При этом архаические традиционные маски исчезли, атрибутами ряженья стал этнический костюм или его детали. Молодёжь принимала незначительное участие в событиях, но исконная функция обряда уже была утрачена. Ряженые стало просто развлечением. Этому способствовала традиция повсеместных новогодних бал-маскарадов в детских садах, школах, сельских клубах и городских домах культуры. Попытки возродить традицию относятся к концу 90-х гг. XX в. Инициатором чаще выступала молодёжь, причём городская, что способствовало привнесению не характерных для удмуртского обряда элементов: громкое пение, танцы, диалог с хозяевами, угощение.

Святочный цикл северных удмуртов включал обязательный ритуальный компонент проводов пришедших в это время духов из потустороннего мира. Обряд был приурочен к Крещению (*Йӧ вылын сылон* букв.: «стояние на льду»; *Крэшиэння/Крещення*). Собирались в специальной избе, которую молодёжь за небольшую плату откупала в свое распоряжение ещё после нового года. Вечером накануне праздника молодёжь ходила из избы в избу, приглашая в гости фразой: «Приходите на праздник вожо»; букв.: «Приходите пить брагу вожо» («*Вожо-брага юыны лыктэ*»). Заранее собирали продукты, за-

готовавливали напитки, стряпали. Гостевание продолжалось до поздней ночи. Затем начинались молодёжные посиделки в банях, где вначале, очертив себя обожжённой лучиной, «слушали судьбу», а потом изгоняли «духов»/«водяного». На этот день предписывалось обязательное «женихание»: девушки и парни выбирали себе пары.

Ранним утром девушки топили бани, а мужчины, взяв топоры, палки или сучья, под предводительством жреца шли на реку и стучали по льду, кричали, изгоняя вожо. Затем мылись в бане и шли в церковь, присутствовали при обряде освящения воды. По возвращении домой готовили кашу с мясом птицы (гуся или утки), и помощники жреца (*почи поп*), обходя избы, совершали моление по установленным обычаям правилам, завершая святочный цикл *Вожодыр/ Вожовыл*.

Яркий образец половозрастной стратификации общества в годовом обрядовом круговороте представляет Масленица (*Böy/Böy-дыр/ Böй-сиён/Böй пырон-потон, Масленча/Маслянча*), которая занимала в системе календарных праздников особое положение, поскольку знаменовала переход от зимы к весне и лету. Отмечалась в конце февраля – начале марта, обязательно с учётом состояния луны, её перехода от последней четверти к новолунию. Эта особенность отражена в присловьи-назидании «Очищение посуды должна увидеть и старая, и молодая луна» («*Тусьты-пуньы миськемез толзэз вужез но, вилез но мед адžоз*»), а также в одном из локальных вариантов названия марта «месяцем мытья/очищения посуды» (*тусьты-пуньы миськон толзэз*), смысл которых заключён в традиции очищения перед Великим постом. Очевидно, что эти знаковые выражения являются свидетельством влияния народного христианства, вобравшего в себя архаические представления о смене времён года и соответствующих им поведенческих стереотипах в связи с восприятием этикетных норм православия. Переработанный в таком контексте обряд проявляется в разных локальных вариантах по-разному и даёт возможность говорить о межэтнических связях в регионе Урала и Поволжья.

В отличие от русской, Масленица в удмуртской традиции начиналась в четверг, «*удмуртское воскресенье*», и завершалась в воскресенье у южных удмуртов или в понедельник, маркируемый как «день хрена» (*крень/киреньнунал*), у северных удмуртов. При этом разгар веселья приходился на «русское воскресенье» (*žучарня*). К этому дню наряжали лошадей: к дугам подвешивали колокольчики, головные

полотенца замужних женщин (*чалма*), в гривы вплетали кисточки из разноцветных шерстяных ниток, ленты (*чук*); покрывали их домоткаными покрывалами, зипунами; иногда на лошадь даже одевали штаны. Катались в кошёвках на подушках, заезжали на лошадях во дворы и катались по двору кругами. Иногда в сани ставили растопленную железную печку и, впрягшись в сани, приплясывая, тащили их по деревне. Северные удмурты практиковали традицию сжигания на улице или перед своими воротами обычной соломы или подстилки из-под скота. Через костры, разожжённые посреди улицы, катались на лошадях или санках. Ещё одной разновидностью огня в этот день были факелы.

Важным компонентом Масленицы, как и в другие календарные праздники, было ритуальное посещение домов родственников и соседей (*иськавын-бöляк*), где особо подчёркивался статус пожилых членов общины. Гуляния/увеселения же были прерогативой молодёжи. У южных удмуртов разгар масленичного веселья достигал апогея в воскресенье, который воспринимался как день проводов Масленицы. В проводах участвовала вся деревня. У северных удмуртов проводы были смещены на время после полудня до полуночи, причём бразды правления в обряде брали в свои руки только пожилые женщины, но в их «свите» обязательно присутствовала неженатая молодёжь. Старухи надевали красные длинные шестиклинные (а иногда и с большим числом клиньев) платья (*шортдэрем*) и ходили по домам, угощаясь и исполняя во время застолья напев гостевания (*юон-голос*). Веселье сопровождалось плясовыми песнями (*пурултэм мадь* – букв.: неопрятная песня), тексты которых были достаточно фривольны и вне обряда воспринимались как скабрёзности.

«Проводы» продолжались после полудня на следующий день. Но здесь главную роль играли уже только женщины детородного возраста.

Антропоморфизация образа праздника приводит к изготовлению специальной куклы или ряженью участников. Атрибутивными символами масленицы у северных удмуртов являются солома и корешок хрена. Есть факты изготовления масленичной ритуальной куклы старца/старушки у южных удмуртов. Но в связи с тем, что в удмуртском языке нет грамматического показателя рода, описания данного факта в разных локальных традициях не всегда дают возможность однозначно идентифицировать «женский» или «мужской» облик куклы. Чаще всего

детали чучела говорят о его женской ипостаси: женское платье, фартук, платок. Иногда оно получает «женское» имя (*Кабыста-апай* «тетушка-Капуста», то есть тетушка-Vulva). Принадлежность чучела-куклы к мужскому миру у удмуртов Башкортостана могли подчеркнуть набитые соломой штаны и рубаха (удм. *дэрем* переводится и как «женское платье», и как «мужская рубашка»). Но если учесть детали удмуртского женского костюмного комплекса (обязательное наличие штанов) и ситуацию «вождения» чучела по деревне (двое мужчин обнимают его с двух сторон, «ноги» привязывают к своим ногам или засовывают штанины в голенища своей обуви, валяются в снегу за околицей), становится понятным восприятие чучела как женщины [Владыкина, Глухова 2009].

Утром в понедельник (*крень/кирень-нунал* – букв.: день хрена) у северных удмуртов в обряд включалась молодёжь. Запрягали лошадь в сани и катались по улицам. К концам оглоблей подвешивали использованные веники, к дуге вместо колокольчика подвязывали колокол-ботало. По улицам ездили молча: без песен, смеха и музыки. Проехавшись по деревне несколько раз, выезжали за деревню и, побросав веники, возвращались и расходились по домам. После обеда праздничный день продолжали женщины детородного возраста. Они выбирали пожилого мужчину, который ходил по домам и созывал всех женщин на праздник. На его голове был цилиндрический берестяной колпак с нашитыми разноцветными лоскутками. Другим основным атрибутом была длинная палка-посох, специально принесенная из леса и приготовленная для этого случая. Жена привязывала к посоху лоскутки материи (*дэремсен*), кисет (*тамакпуйы*) или платок (*кышет*). Такие же подарки привязывали к посоху в каждом доме. В отдельных деревнях женщины выбирали ещё двоих молодых мужчин, которые, якобы, должны были «защищать» их от нападений, и вооружали своих «охранников» пучками розог. При обходе дворов женщины брали с собой выпивку и несколько корешков хрена. Они угощали мужчин брагой или пивом и на закуску давали откусить корешок хрена, замечая при этом: «Это всё, что осталось от Масленицы» [Глухова 1997: 45–47; Владыкина, Глухова 2009: 223–226; Владыкина, Глухова 2011а: 76–78]*.

* Превалирование эротического начала (обилие фаллической символики как декларации производительного потенциала) в фольклорных текстах и игровом пространстве календарных празднеств (особенно масленичных)

Как видно из примеров, отправителями культов были в основном мужчины (*воргорон, пиосмурт*), из их числа же выбирались жрецы (*вёсась*) для проведения молений. Особенно значима была их роль в весенне-летней обрядности по случаю завершения весенне-полевых работ или по случаю нового урожая в каждой отдельной деревне (*ю-вёсь*) или молений кругом деревень (*мерен-вёсь, элен-вёсь*). Только мужчины молились в священных рощах (*Луд/Керемет(ь)*), причём причину этого обычая исследователи видят в мусульманском влиянии [Владыкин 1994: 202; Minniyakhmetova 2009: 16–20].

И если в процедурах молений как основном компоненте календарного праздника большую часть ответственности на себя брали мужчины, то другие этапы обрядового комплекса связаны с особым статусом женщины (*кышномурт/кышно/нылкышно калык* – букв.: женщина/жена/женский народ). И не только как хозяйки, принимающей гостей во время церемоний обхода дворов, а как особого персонажа ритуальных сценариев, направленных на магию продуцирования: фертильный потенциал женщины был задействован в календарных обрядах в целях повышения вегетативной функции земли. Женщина брала на себя также основную функцию в случаях испрашивания деторождения и здоровья для близких [Shutova 2009: 10], в поминальных жертвоприношениях родителям после замужества у южных удмуртов (*атас-ви́ро* – заклание петуха в случае неблагополучия в новой семье) [Владыкина, Глухова, 2011a: 19]*.

Большое значение придавалось участию в ритуалах молодёжи. Акцент на достижении совершеннолетия всегда был «вписан» в календарный цикл. Например, в весенних обрядах изгнания нечистой силы (*урай-вёсь* – букв.: «шумное моление», *шайтан-у́лян* – букв.: изгнание черта/шайтана), объединённых в современной традиции с ритуалами Великого Четверга, принимали участие молодые женатые мужчины и парни. Молодёжь играла большую роль в изгнании духов в святочный период, о чём говорилось выше.

подчеркивают также исследователи славянских традиций [Агапкина 2002: 169–202].

* О социальных ролях и поведенческих стереотипах женщины в русской традиционной культуре см.: [Адоньева 1998: 26–28]; об участии женщин в обрядовых акциях на протяжении года у славян и русских: [Кабакова 1999: 205–208; Мадлевская 2005: 25–26]; вятские параллели: [Трушкова 2009].

Молодёжь участвовала в осеннем ряженье (*сйзыл пöртмаськон*) локальном варианте удмуртских обрядов по окончании земледельческих работ. Временная приуроченность обряда размыта, современные варианты чаще всего связаны с датами христианского календаря: Покровом (*Пукрö/Пукрöл*) – 14 октября [1 октября ст. ст.] или днём почитания иконы Казанской Божией Матери – 4 ноября [22 октября ст. ст.] (*Казанскöй/Казанскöй празник*) [Владыкин, Перевозчикова 1990; Владыкин 1994: 246–247; Глухова 2002, 2009].

Обычай ряженья в ноябре («на Казанскую») до последнего времени был распространён на территории проживания удмуртов-калмезов – в западных и некоторых центральных районах современной Удмуртии. В празднике переплетено два основных лейтмотива: благодарение за урожай, выраженное в сквозном песенном мотиве «жертвоприношения быка», и моделирование свадебной ситуации с помощью ролевой игры или свадебной символики.

Молодёжь участвовала в обходных обрядах по деревне. Пожилые выступали в качестве наблюдателей. Самое активное участие в празднике принимали юноши и молодые мужчины. Некоторые из них были его своеобразными стражами: следили за всеми, кто принимал участие в празднике, не разрешали уходить до срока; тех, кто хотел уйти, довольно ощутимо били плётками. Подобная участь постигала и тех, кто не пел. Праздник длился обычно один вечер, редко два (в зависимости от величины деревни): обряд начинался на исходе дня и продолжался до утра, пока не были обойдены все дома. Изготовленные специально для этого дня шляпы после обхода дворов передавали парням-«надсмотрщикам», которые хранили их до следующего сезона. Хозяева каждого дома к приходу гостей накрывали на стол. По традиции обход начинался с конца деревни. Посещение каждого дома состояло из нескольких этапов, каждому из которых соответствовала своя песня. Песни пели перед входом в дом, в доме во время застолья, во время веселья-пляски, при выходе из дома. На первом этапе участники обряда объявляли о своём прибытии и просили разрешения войти в дом, называя хозяина «сватом», а просьбу об угощении вином высказывали иносказанием о «крови шестигодовалого бычка»:

Идём, идём, наш сват,

Шестигодовалого бычка чёрную кровь выпускаем, наш сват.

Балка ваша под половицами
Дубовая или сосновая, наш сват.
Не сердитесь, наш сват,
Что зашли без приглашения...

Обязательными мотивами песен этого этапа были упоминания о прибытии издалека, по большой реке (Каме, Кильмези), уподобление девушек и парней перелётным птицам (гусям и журавлям):

Прилетающие весной журавли,
Улетающие осенью гуси.
Ой-ёй-ёй, молодые парни,
Как же красивы девушки.

При входе в дом также в иносказательной форме объявляли об открытии дверей «богатой лавки» «свата Митрия», где продаются «дорогие товары-перепечи».

Во время застолья исполнялись песни в основном эротического содержания, образы которых были иносказательны, а порой и неприкрыто демонстративны. Особенно ярко последняя особенность проявлялась в плясовых песнях, сопровождавших веселье после трапезы.

В отличие от бытующего и в наши дни вышеуказанного обряда, другой вариант осеннего ряженья остался зафиксированным только в литературе. Речь идёт о своеобразной ролевой игре «Проводы осени и встреча зимы» (*Сйзъылэз келян но толэз пыртон*) [БМ 2: 37–38], которую «играла» молодежь на второй день Осеннего пиршества/Осеннего праздника (*Сйзъыл юён/Сйзъыл празнік*). Праздник приурочивали к концу ноября – началу декабря, в связи с христианским календарем соотносили с Екатериным или Семеновым днем, но обязательно старались провести до «зимнего Николы» (*толалтэ Миколá*), то есть до зимнего солнцеворота. С утра пекли хлеб. Взрослые члены семьи в семейном святилище обычно после обеда, но до сумерек, «чтобы солнце увидело» (*шунды мед адžоз*), совершали моление. Освящали хлеб и напитки, «чтобы хлеб уродился» (*нянь мед удалтоз*). Завершал день ритуальный обход-гостевание. На другой день девушки и парни собирались в каком-нибудь доме, наряжали «молодую пару»: молодицу (*виль кен*) и жениха (*эш-тол* букв.: друг-зима).

Девушка, играющая роль молодежи, надевала белую одежду и женский головной убор (*айшон*), «друг-зима» надевал наизнанку белую шубу, берестяную маску с прикрепленной к ней белой бородой. Они вообще не разговаривали и не пели. Их сопровождали седой бородастый «старик-осень» в тёмной одежде, две девушки в солдатских мундирах и с саблями в руках. Остальные участницы держали в руках или подвешивали на запястье колокольчики, чтобы они звенели при хлопывании в ладоши в такт музыкальному инструменту. Обязательным было присутствие «распорядителя» церемонии (*нерге-утись*). «Свадебная» процессия обходила дома, начав с нижнего края деревни; в каждой избе исполняли песню с устойчивым зачином «*Шулай-булай, осень провожаем, зиму встречаем, сорока годовалого твоего бычка забиваем*». «Жениха» и «молодицу» усаживали за стол, девушки плясали. Хозяева встречали «поезжан» бочонком вина, который отдавали «старiku-осени». Он угощал вином всех присутствующих.

Как видно из содержания обрядов, их разные сценарии объединяет устойчивая песенная формула «...[мы] *шестигодовалого/сорокагодовалого бычка чёрную кровь выпускаем/забиваем ...*». Формула постоянна для исполнения в каждом доме, где повторяется «игра», она как бы объясняет смысл появления пришельцев и воспринимается как просьба подать вина из приготовленного хозяевами бочонка. Но её истинное значение имеет смысл только в контексте осеннего обряда-благодарения с жертвоприношением быка [Белова 2004а: 400; Толстой 1995].

Факт замещения песенной формулой непосредственного заклания животного не вызывает сомнений даже при том, что в описанных вариантах обряда на территории проживания удмуртов-калмезов его могло не быть изначально. Она есть не что иное, как реликтовый образ ушедшего из быта обряда, трансформировавшего своё содержание в процессе исторического развития*.

Непосредственное же ритуальное заклание быка (*ош-вёсян, ош-сиённи, ошпи-сиён* – букв.: «замаливание/поедание быка») практико-

* Ср. осеннее заклание быка на братчинах русских на территории Европейского Севера [Терновская, Толстой 1995], которое, в свою очередь, развило финно-угорские традиции жертвоприношения оленя [Толстой 1966]. Прямые аналогии мы находим в ритуальной практике жителей Пермского края, где бытовала игра «Олень золотые рога», когда в «роли» оленя выступал бочон с вином [Чагин 2002].

вали северные удмурты, в основном принадлежащие к этнотерриториальному роду *ватка*. Общинное моление проводили по завершении весенне-полевых работ [Первухин II: 30–31; ЛКарп: №№ 37, 93 и др.], более архаична форма жертвоприношения во время обрядов встречи весны, при появлении первых проталинок (*гуждор*) или на озими в августе*. «Разведение» сроков жертвоприношения и деталей обряда связано, по-видимому, с эволюцией традиции, её миграцией в контексте этнических культур, «интертекстуальных» изменений в рамках одной культуры или под влиянием соседствующих культур и т.д. [Владыкина 2012].

Только совершеннолетняя молодёжь могла посещать игрища (*шудон/шудонни*) и посиделки (*жыт-пукон/пуконни*). Вообще игра воспринималась как одна из составляющих календарного цикла и строго регламентировалась возрастным цензом во всех культурах. На молодёжных посиделках в осенне-зимний период превалировали комнатные игры, на игрищах в весенне-летнее время (от Пасхи до Троицы) – хороводные. Главной темой тех и других была матримониальная тематика, реализуемая на различных уровнях: образном, действенном, предметном. Акциональная и вербальная составляющая многих игр и хороводов была направлена на формирование пар, обнародование сердечных привязанностей в присутствии зрителей. Главным мотивом игр была идея переходного возраста/состояния: расставания с молодостью/готовности к вступлению в брак [Бернштам 1988; Долганова и др. 1995; Морозов 1998].

Дети в обрядах участвовали в основном как наблюдатели или имитировали игры взрослых. Отдельные периоды календаря отмечены акцентом на пубертатном периоде девочек: сбор лоскутков (*чук/чача-куран*) в Великий четверг для шитья куколок-оберегов** или одежды для кукол у северных удмуртов, «свадебные» хороводы в поле (*шыр-сюан* – букв.: «мышинная свадьба»/«свадьба мышки», где образ мыши является метафорической заменой penis'а или vulva) у южных удмуртов.

* Ср.: *быкомол* [Верещагин 1998: 227], обряд коми-пермяков *быкобой* [Климов, Чагин 2005: 192–196]; ср. также освящение коней на день Фрола и Лавра у русских Прикамья [Черных 2002: 132; Черных 2006: 258–260].

** Об аналогичном обычае живущих по соседству с северными удмуртами бесермян см.: [Попова 2004: 80–81]

В календарных праздниках, таким образом, были задействованы все члены деревенской общины. Но наиболее важными по сопряжённости с сезонными изменениями природы оказываются женские и девичьи ролевые установки обрядов.

Выделяя «женскую» тему в календаре, нужно иметь в виду, прежде всего, функцию ритуалов, целью которых было магическое стимулирование производительных сил природы. Использование фертильного потенциала женщин было одним из возможных путей выполнения поставленных перед ритуалом задач. Анализ корпуса обрядов и их содержания при этом дает возможность увидеть, что отдельно выделенных «бабьих» ритуалов нет, они все вписаны в общий сценарий праздников. «Женская» тема красной нитью проходит в обрядах весенне-летнего цикла, в период расцвета и плодоношения. Причем доля участия женщин фертильного возраста прописывается в них как в их непосредственном участии, так и в задействовании в обрядах атрибутивных символов. К таким символам прежде всего относится головное полотенце замужней женщины (*чалма*) – важная деталь головного убора, в состав которого, кроме него, входят налобная повязка (*йыркерттэт*) и платок-покрывало (*сюлык*). Под чалмой скрывали заплетённые в две косы и обвитые вокруг головы волосы. В свадебных песнях женский головной убор выступает антиподом девичьей шапочки (*такъя*), символизирующей девичество. Чалма, таким образом, воспринималась как главный символ расставания с девичеством и обретения статуса замужней женщины. Обычно такие полотенца женщины приносили в дар в родовое святилище (*Бадӓым/Буӓӓым куала*), приносили на места молений для развешивания на ветвях деревьев в качестве символического ограждения сакрального пространства. В календарных ситуациях головные полотенца были своеобразным даром празднику: их, например, вручали победителям скачек, организуемых в Троицу (*Гершыд/Тройча/рочинь*).

В северных и центральных районах Удмуртии весенне-летнюю половину года завершал Летний праздник (*Гербер* (букв.: после плуга)/*Гербернунал/Гербер-празник*. Отмечали в последние дни летнего солнцестояния, в современном календаре строго приурочен к 12 июля. Считается, что это «последний праздник земли». К этому дню заканчивались все весенние земельные работы, в которых применяли плуг. Известны также названия *Гужем-юон* («летнее пиршество»); *Петрол* (< рус.

Петров/Петров день), *Куарсур* (букв.: лиственное пиво/праздник листьев/зелени). Солнце уже «поворачивало» на осень, завершался один «непарный» год. Праздничную трапезу заканчивали до полудня. После обеда все выходили на сенокос, где, по обычаю, проводили обряд купания молодых женщин (*сялтым*), вышедших в этом году замуж. Этот период считался также благоприятным для проведения свадеб: «В этот день замуж выйдешь – счастливым будешь» («*Та нуналэ, пе, бызид ке, шудо луод*»).

На севере Удмуртии празднично одетые поющие женщины специально проходили по ржаному полю, обеспечивая ему защиту и плодородие (*гербер луд орччыны* – букв.: пройти поле [праздника] Гербер). Это был один из видов обходных обрядов, которые известны и у других народов [Агапкина 2009: 361].

Символику «женского присутствия» в календаре формирует и сугубо женский род деятельности, тесно связанный с представлениями о судьбе, – прядение. Сопряжённые с процессом атрибуты (прялка, пряжа) не только становятся отдельными символами календарных празднеств, но составляют основу «именования» или календарных обрядов в целом, или отдельных его компонентов. Так, у завятских удмуртов (территория современной Республики Татарстан) к Масленице был приурочен обычай *кубочук-кура* (от *кубочук кураны* – букв.: прялочную жертву просить), когда парни шли из дома в дом и собирали по деревне подарки на съёмное наверхие прялки, принадлежащей одной из молодых, вышедшей замуж в текущем году [Владыкина и др. 2017]. В каждом доме исполняли специальную песню, основным мотивом которой было требование подарка:

Кубо чук кулэ милемлы, айгай!

Прялочная жертва-чук нужна нам,
айгай!

Кубо чуктёсты эвол ке, айгай:

Прялочной жертвы-чук если у вас
нет, айгай:

Чоняри вотосты дяралоз, айгай!

Паутина ваша согдится, айгай!

Чоняри вотосты эвол ке, айгай:

Паутины если у вас нет, айгай:

Кюнь кюзя сйгысты дяралоз, айгай!

Три нитки ваши согдятся, айгай!

Кюнь кюзя сйгысты эвол ке, айгай:

Трёх ниток если у вас нет, айгай:

Коньдон укёды яралоз, айгай!

И копеечка согдится, айгай!

Коньдон укёды эвол ке, айгай:

Копеечки у вас нет если:

<i>Черык басмады яралоз, айгай!</i>	Четверть аршина (4 вершка) ситца сгодится, айгай!
<i>Черык басмады эвол ке, айгай:</i>	Четверти аршина ситца нет у вас если, айгай!
<i>Ок сюмык аракты дяралоз, айгай!</i>	Одна чарочка водки сгодится, айгай!
<i>Ок сюмык аракты эвол ке, айгай:</i>	Одной чарочки водки нет у вас если, айгай:
<i>Ок сюмык суръёсты яралоз, айгай!</i>	Одна чарочка пива сгодится, айгай!
<i>Ок сюмык суръёсты эвол ке, айгай:</i>	Одной чарочки пива нет у вас если, айгай:
<i>Ыштан кальёсты яралоз, айгай!</i>	Завязка от штанов сгодится, айгай!
<i>Ойдолэ потом со корка, айгай,</i>	Давайте пойдём в другой дом, айгай,
<i>Қуасам но няньдэ сийыны, айгай!</i>	Пирогов да поесть, айгай!
<i>Қуасам няннёсты нянь кайик, айгай,</i>	Пироги ваши словно хлеб (=очень вкусны), айгай,
<i>Ачидэс вылэм лул кайик, айгай!</i>	Сами вы очень душевные, айгай! [БМ 2: 34–35]

Прялка как символический атрибут праздника была, по-видимому, амбивалентна по семантике, как и само олицетворение праздника – масленичное чучело, вобравшее в себя и мужскую, и женскую ипостаси. Если прялка в целом, особенно её нижняя часть, ассоциировалась с женским началом, то навершие прялки – с мужским. В связи с этим становится понятным главенство парней и молодых мужчин в обряде*.

У северных удмуртов был распространен возведённый в ранг обряда процесс мытья напрядённых за зиму мотов пряжи (*шорт-миськон*) [Первухин II: 110–111]. Пряжу мыли поочерёдно в каждом отдельном хозяйстве. В реке прорубали прорубь, приглашали соседок прийти помыть. В назначенный день женщины ранним утром собирались, запрягали лошадь в хорошую сбрую с колокольчиками, садились в сани на моты и со смехом и шутками ехали на реку, где старшая женщина с молитвой лила в прорубь вино, бросала кусок хлеба. После этого все весело принимались за мытьё мотов. Подшучивали над моло-

* О многозначности конструкции прялки и её экстраутилитарных свойствах, связанных с представлениями о плодородящей силе природы и женщины, см.: [Косарева 1986; Шутова 2001: 189–191].

дицами, заставляя их распутывать моты: говорили, что это запутал домовый (*коркамурт*) в наказание за то, что они не соблюдали супружеской верности. В это время старались обрызгать их водой (скупание молодежи *сялтым* в первый день выхода на сенокос у южных удмуртов). Молодицы должны были угощать присутствующих вином. По окончании работы с песнями возвращались домой. Переодевались в праздничные платья и устраивали застолье.

По завершении мытья мотов во всех хозяйствах устраивали общедеревенский праздник (*шорт-туй* – букв.: праздник пряжи). Утром готовили все необходимые для праздника блюда, варили постную кашу, поскольку праздник приходился на дни Великого поста. Деревенские жрецы обходили дома, освящая еду. После этого по всей деревне из дома в дом шли женщины с прялками, выказывая желание прясть. В каждом доме проходила ритуальная трапеза. Приуроченные к дням Великого поста женские помочи знаменовали конец прядения.

«Прядильные помочи» (*черсон-веме*) в качестве поминального обряда вписан в календарный цикл удмуртов, проживающих в Кизнерском районе Удмуртии. Через год после смерти пожилой женщины в дом к её родственникам в один из осенних вечеров перед Покровом приходили старушки со всей деревни и весь вечер пряли. Суть обряда заключалась не столько в том, чтобы таким образом помочь семье покойной, о чём свидетельствует название обряда, сколько в символике прядения, обозначающего в данной ситуации завершение человеком жизненного пути: смерть обрывала, отрезала нити судьбы [Владыкина 2013: 37].

Отдельно следует остановиться на обрядовых ситуациях, в которых женщин детородного возраста заменяли пожилые члены женского сообщества. Они были задействованы в основном в ситуациях предполагаемого контакта с потусторонним миром: обрядах «проводов» праздника за пределы жилого пространства, «проводов» поминальной еды в пограничные локусы. Только они могли «позволить» себе ритуальное сквернословие: проговаривание или пение обценных выражений и песен было обычно их прерогативой.

Так, у южных удмуртов праздник встречи весны, слившийся с христианской Пасхой, ещё в недавнем прошлом длился три дня и включал Великий день (*Будзымнунал/Быžзыннал/Паска*), праздник/день выезда на пашню/праздник плуга (*Акашка*), проводы [праздника] Акашка

(*Акашка-келян/уллян*). Последний день был отмечен гостеванием пожилых членов общины, преимущественно женщин. Они обходили деревню, ориентируясь по течению реки, исполняя обрядовый напев в каждом доме. В качестве обязательного атрибута использовались ивовые прутьи, заменяющие «коней» участницам обряда. «Оседлав» их, женщины «проводжали» праздник до нижнего края деревни.

У закамских удмуртов (территория современной Республики Башкортостан) пожилые женщины за неделю до Пасхи участвовали в ритуале изгнания нечистой силы (*верва-кисьтон* – букв.: вербные поминки). Старушки обходили дома, заходя в гости только к самым старым. Шли по улице до нижнего края деревни, ударяя по воротам заранее сплетёнными вербовыми бичами и лутошками с возгласами «Верба пришла!» За околицей у реки перепрыгивали через лутошки и забрасывали их за речку.

До недавнего времени в закамской традиции сохранялся также обряд *ошорок*. На второй день после весенних поминок или четвертый день празднования Пасхи старушки рядились в отрепья, надевали вывернутые наизнанку шубы, мазали лица сажей. В руки брали палку, к поясу привязывали морковь, репу, демонстрируя «мужские гениталии». Иногда они были вырезаны из дерева. С возгласами «И-го-го!» и подпрыгивая, гонялись за молодыми парнями, валяли их, подтыкая палками или морковью. То же самое проделывали с молодницами. Попавшихся навстречу мужчин пытались раздеть донага, имитируя насилие. В это время «ржали, как лошади», пели скабрёзные песни или проговаривали устойчивое выражение о назначении своих поступков («*Кидыс виятйськом, кидыс!*») «Семена рассыпаем (букв.: заставляем течь), семена!»). Согласно верованиям, проведение обряда способствовало изгнанию болезней, всего плохого, приплоду скота, росту растений. Сегодня однозначно воспринимается как постыдное развлечение (*визьтэм шулдырьяськон*), поскольку семантика обряда как способа стимулирования продуцирующих сил природы и человека уже утрачена [Миннихметова 2000: 31–32; Владыкина, Глухова 2011в: 103–104].

Старушки негласно регламентировали структуру отдельных обрядов, были своеобразными гарантами правильности происходящих событий, передавая знания молодым (*нерге-утись* – букв.: обычай хранения). Они ненавязчиво наблюдали за правильностью и последовательностью действий. Чаще всего именно они были инициатора-

ми проведения обряда, особенно окказионального, например, обряда вызывания дождя во время засухи (*зор-курон*) [Христолюбова 1995: 153–156; Миннихметова 2000: 47–49; Владыкина, Глухова 2011в: 76]. Окказиональные обряды вызывания дождя имели обязательные параллели в календарном цикле, причем их функциональная направленность была скрыта под временными и культурными напластованиями. К ним относились обряды выпроваживания/похорон/«свадьбы» насекомых (гусениц, клопов) (*кибы-уллан*; *нумыр/урбо-келян*; *урбо-сю-ан*), которые отличались элементами ряженья и были приурочены в основном к обрядам изгнания в период с Великого Четверга до летнего солнцеворота. Инициаторами обрядов также были пожилые женщины [Владыкина, Глухова 2011б: 96, 136].

Их роль возрастала также в ситуациях, когда, согласно представлениям, акцентировалась ритуальная чистота женщины*. Старушки скатывались с пригорков сами в обряде появления первой проталинки (*гуждор*), кого-либо из старых женщин скатывали с горки в обрядах продуцирования урожая. Мифологическая подоплёка действий обычно скрыта за обыденными мотивировками: кувыркаться через голову/кататься по земле надо для того, чтобы «поясница во время жатвы не болела». Логика подобных действий обусловлена восприятием кувыркания как полового акта, способного передать человеком земле животворящей силы и получить её самому.

Удмуртский народный календарь является, такими образом, одним из образцов связи календарных циклов с половозрастной социализацией человеческого сообщества. В обрядах и праздниках годового цикла всегда были задействованы все члены деревенской общины, причем каждая половозрастная группа оказывалась вовлеченной в акциональную структуру обрядов на разном уровне. Соотношение участников обряда зависело от функций обряда и представлений о взаимозависимости и взаимообусловленности циклического (природно-космического) и линейного (индивидуально-личностного, жизненного) времени (весна – молодость, лето – зрелость, осень – старость, зима – смерть), а также от мифологических представлений о магическом стимулировании, взаимообмене продуцирующих возможностей природы и человека.

* Об этом см., в частности: [Кабакова 1999: 208].

Время и пространство в социализации девушки-невесты

Отдельно от всех других членов деревенского социума во времени и пространстве «выстраивается» линия судьбы девочки – девушки-невесты. Её статус начинает определяться в сообществе сверстниц ещё за 2–3 года до половой зрелости и в пору «на выданье», когда она начинает участвовать в специальных девичьих праздниках, которые являются своеобразными «смотринами» в цикле календарных празднеств. Так, девушки участвовали в ритуале сбора продуктов для моления, обходя всю деревню, на Пасху (ПМА–1982: Агрызский р-н Республики Татарстан). Они были главными участницами ритуальных хороводов на созревающих хлебах или на лугу в период расцвета природы (*бусы сюан/возь сюан* = свадьба-праздник поля/свадьба-праздник луга) (ПМА–1979: Киясовский р-н).

Девичьи праздники на севере Удмуртии связаны в основном с осенним периодом, особенно с начальным этапом посиделок в своей деревне или других деревнях брачного ареала. Для этого случая молодежь специально выкупала дома либо обычно устраивала их в новом, пока ещё не заселённом доме, с согласия хозяев.

По завершении сбора урожая проводили праздник *ныл брагá* (букв.: девичья брага) [Владыкина, Глухова 2011а: 96–97, 235–238]. Обряд длился сутки, но начинался задолго до намеченного дня. Подготовка к празднику включала: обговаривание дня и места проведения; сбор продуктов (муки, солода, хмеля) для приготовления обрядовых напитков (пива, браги); оповещение молодёжи соседних деревень (устное или письменное известие) о сроках проведения обряда, количестве присутствующих, а также об одежде, которая должна была быть у всех одинаковой.

В намеченный день девушки собирались в одном доме для встречи гостей из оповещённых деревень. Прибывших усаживали за стол, угощали только чаем. В это время специально выбранные «молодые» («жених» и «невеста») с музыкальным инструментом в руках ходили по домам и песней созывали на праздник парней, которых девушки встречали вопросами о том, как они добрались, не потеряли ли кого-либо по дороге. В качестве приветствия звучала гостевая песня «Откуда вы приехали...» (*«Кытысен тй лыктйды...»*). За стол са-

дились в одинаковых одеждах: девушки в белых вышитых блузках и чёрных юбках. После ритуальной трапезы все, кроме «молодых», вставали из-за стола. Девушки убирали еду, сворачивали скатерть и убирали её обязательно через головы молодой пары. Только после этого парень и девушка могли встать из-за стола. Начиналось веселье, во время которого продолжалось знакомство приглянувшихся друг другу парней и девушек. В полночь девушки переодевались в обязательные для ситуации сменные разноцветные платья. Затем веселье возобновлялось и продолжалось до зари. Ближе к утру девушки ещё раз переодевались, но так, чтобы парень не мог узнать свою избранницу: надевали чужую одежду, лица закрывали платками. Выстраивались в ряд, и парни по облику должны были найти понравившихся им девушек. Тех, кто пытался тайком уйти с праздника (одиноких девушек или сложившиеся пары), обливали водой или вымазывали сажей, мотивируя свои действия их обязательным присутствием на празднике. Ближе к обеду или после обеда гости начинали расходиться по домам.

Одним из основных моментов обряда было переодевание. Смысл этого игрового момента кроется, по-видимому, в представлении о переходе девушек в иной статус (*быдэ вуэм* – девушка на выданье/невеста). Временные рамки переодевания (полночь – конец/начало суток). Ряжение девушек (переодевание в чужую одежду, закрывание лица) также выходит за рамки просто игры. Это один из способов «обезличивания» девушек в качестве будущих невест, которые в этом статусе лиминальны, связаны с представлениями о нездешнем/потустороннем мире (ср. подмену невесты её подругой или старушкой в удмуртском свадебном обряде).

Более сложными в плане семантики являются действия с мечением сажей и обливанием водой. Поскольку обряд реконструируется по поздним записям, верить однозначному объяснению по поводу мотивировки действия («чтобы не сбежали») явно не приходится. По-видимому, метить и обливать должны были по окончании обряда всех девушек. Его главный смысл заключался в обыгрывании ситуации «временной смерти» и «возрождения», знаками которых были сажа и вода (ср. ритуал обливания невесты на свадьбе (*кен-пылатон*) и купание молодежи в первый день выхода на сенокос или в обряде мытья мотов).

Локальным вариантом осеннего девичьего праздника у центральных удмуртов был *кушман-сюан* (букв.: речная свадьба/

праздник редьки), приуроченный к Покрову дню. Участвовали в нём девочки 10–15 лет. Самым важным атрибутом участниц обряда была шляпа (часто одна на всех). Она представляла собой проволочный каркас с куском брюквы посередине, украшенной ветками с бумажными цветами, обшитой по краям бахромой и лентами. Шляпу надевали поверх платка и крепили под подбородком. Наряд дополняли бусы и мониста. В таком виде девочки обходили дома, их сопровождали мальчишки. При этом первыми в избу заходили именно они, обращаясь к хозяевам с просьбой войти. Хозяйка встречала девочек «игрой» на заслонке, приглашая к пляске. Девочки танцевали и пели песни на свадебный напев. Исполняли и корильные песни, высмеивая парней из соседних деревень. После этого начиналось застолье. Для гостей свадебной процессии на стол, кроме выпечки, обязательно ставили квашеную свёклу. Обходя дома, девушки демонстрировали себя в качестве будущих невест [Долганова и др. 1995: 39–40].

В западных районах Удмуртии проводили молодежный обряд *сйзьыл пöртмаськон* (осеннее ряжение), участники которого также ассоциировали себя со свадебной процессией*.

«Брачная» символика соответствовала магической функции ритуальных действий – возрождению продуцирующих сил выращившей урожай земли. Исполнение песен фривольного содержания было своеобразной проверкой на понимание иносказания, демонстративное употребление лексики о взаимоотношениях полов объяснялось снятием табу на вербальные ограничения в обыденной жизни. Обращение к свадебной символике вообще закономерно для добрачных игр молодёжи, к которым можно отнести и данный лейтмотив осеннего ряженья [Владыкина, Глухова 2011в: 118–120].

Типологические соответствия свадебных и календарных обрядов, обусловленные их «переходностью», обнаруживаются и в других молодежных обрядах, в которых главную роль играли девушки. Так, например, центральные удмурты проводили обряд *пукись куно* (букв.: [долго] сидящая гостья) [Верещагин 1996: 109]. С началом осенних посиделок девушек на выданье приглашали к родственникам в дальние или соседние деревни, где они жили около 2–3 недель, помогая по хозяйству, в основном пряли. Как приглашённые, так и приглаша-

* Подробнее см. в разделе «Сельский социум в пространстве времени».

ющие имели определённые затраты: хозяин заказывал гостье прялку (*кубо*) и одаривал её деньгами, та отдаривалась вином и полотенцами. Подобное гостевание было своеобразными смотрами будущих невест, так как девушки были непременно участницами молодёжных посиделок.

В Кизнерском районе Удмуртии зафиксирован отдельный вид осенних девичьих посиделок (*сйзыл* [куалан] *пукыны* – букв.: «осенью [в куале] сидеть»). Совершеннолетние девушки поздно вечером собирались в чьей-либо семейной куале (семейном святилище, используемом при необходимости в качестве летней кухни) с рукоделием. Согласно обычаю, перед этим они крали на огородах корнеплоды, корзинки подсолнуха. Разжигали в куале костёр и варили овощи, которые потом съели. Парни к обряду не допускались [Чуракова 1999: 15].

К девичьим посиделкам относятся также *пукон-табань* (букв.: посиделочные лепешки) [Верещагин 1996: 109–110] и *пукон-корка* (букв.: дом для посиделок), которые устраивались осенью в новом незаселённом доме и длились целую неделю. Кроме молодёжи, сюда могли прийти и молодые женатые мужчины, и замужние женщины. Женщины пряли, вязали, мужчины плели лапти, играли в карты. В конце недели, в субботу, участники обряда приносили вскладчину муку и ставили тесто. Ближе к ночи расходились по домам, устоявшиеся пары оставались. Девушки угощали парней лепёшками (*табань*). Пары, прошедшие вместе ночь, считались поженившимися.

Утром приходили матери девушек и пекли *лепёшки* с отверстиями, подавали их переночевавшим парам. В специфичности этого кулинарного изделия, несомненно, угадывается эротическая символика. *Лепёшки* подобного рода, по-видимому, символизировали дефлорацию как физиологический акт превращения девушки в женщину. Факт их выпекания матерями девушек-невест говорит о признании ими нового статуса дочерей. Во время застолья пели шуточные песни, характерные для второго дня свадьбы. В целом ситуация имитировала свадебный пир*.

Закамские удмурты (территория Республики Башкортостан) проводили молодёжные осенние посиделки под названием *аулак/ауллак/*

* О присутствии символов-атрибутов с отверстием/проёмом и метафорическом уподоблении их женским гениталиям в свадебном обряде других народов см.: [Толстая 1996: 192–206].

аллак корка (букв.: секретный/тихий дом). Участники обряда собирались в доме у тех, чьи родители уезжали в гости. Иногда дом для проведения обряда выкупали у одиноких людей. Девушки приносили с собой рукоделие. Особенность обряда в сравнении с другими вариантами молодёжных осенних посиделок заключается в ритуальной трапезе с приготовлением куриного мяса. Информации об особых манипуляциях с приготовленной курицей не зафиксировано, но уточняются обстоятельства ситуации: курицу приносят парни, причем краденую, окна наглухо закрывают, «чтобы никто не видел». Номинация обряда опосредована, по-видимому, не столько ситуацией отдельного от взрослых общения молодёжи, сколько фактом ритуальной кражи. Домашняя птица как ритуальное блюдо в удмуртской традиционной культуре ассоциируется в основном только с поминальными обрядами. Приготовление курицы в молодёжном обряде может быть объяснено символикой представлений о девушке как о птице (ср. образы самочки рябчика, глухарки, тетёрки, голубки, утки в удмуртских свадебных песнях). Образы перелётных птиц заменяются одомашненными, где курица олицетворяет птицу вообще [Владыкина 2006: 56–57]*. Факт совместной трапезы был, очевидно, символическим действием, скрепляющим любовные пары и их общение. Распространённая среди удмуртов Башкортостана поговорка «*Аулак коркан ныл мусо*» («В доме аулак/во время обряда аулак девушка мила») косвенно подтверждает это мнение.

В завятской традиции (территория современной Республики Татарстан) проводились осенне-зимние посиделки *нардуган* в новом, ещё не заселённом доме. Составными компонентами обряда, как и в других традициях, было ряженье, гадания, пляски, игры [БМ 2: 31–33]. Одной из характерных особенностей *нардугана* была игровая ситуация, когда парни «катали» девушек на спальных нарах. Со временем вседозволенность обрядовой ситуации, обычная для архаического сознания, следующего логике мифологического мышления, вступила в противоречие с этическими и религиозными нормами обще-

* Об аналогии метафорических замен образа невесты в карельских свадебных причитаниях см.: [Степанова 1985: 76–77]; ср. также многозначность семантики курицы в осенних земледельческих обрядах и брачно-эротической символике у русских [Бушкевич 2004: 62–63].

ства. Весёлое и разгульное времяпровождение молодёжи однозначно стало восприниматься отрицательно, что послужило причиной для переоценки обряда и внесло коррективы не только в семантику термина (обряд *нардуган* стал называться у татар *шайтан туйы* «чёртова свадьба», у чуваш *шуйттан вайи* «чёртова игра» [Ахметьянов 1981: 61–66]), но и в структуру обряда. «Играли» *нардуган* уже не в новом, а в заброшенном доме. Впоследствии обряд был отторгнут традицией. Возможно, одной из причин было отношение к празднеству как к разгулу. В традиции закамских удмуртов выражения *нардуган карыны* «делать/справлять/проводить нардуган», *нардуган карыса* «как на нардугане» подразумевают шумное, безобразное, неприличное поведение [Нуриева 1999: 107].

Судя по вышеприведенным примерам, девичьи праздники имели многофункциональную направленность. Их основная идея заключалась в демонстрации совершеннолетия девушек, формировании будущих брачных пар. Приуроченность таких празднеств к началу посиделок, то есть к началу осени, объясняется тем, что осень считалась началом нового календарного и брачного циклов.

Участие девушек в вышеописанных обрядах было своеобразной инициацией, только после этого им разрешали ходить на посиделки (*пукны ветлон/мунчоын-пукон/жыт пуконни* – букв.: ходить на посиделки/в банях сидеть/вечерние посиделки), которые были устойчивой формой молодёжных собраний.

Статус девушек в обрядах зачастую подчеркивался специально изготовленными головными уборами-шляпами или целевым предназначением большого платка с кистями (*шало кышет*) как головного покрывала невесты. Обращает на себя внимание материал, из которого были изготовлены шляпы.

Накануне праздника *сйзьыл пöртмаськон* (осеннее ряженье), например, девушки изготавливали специальные шляпы из соломы, украшали их гусиными или петушиными перьями, кисточками из лоскутков материи, разноцветной бумагой. Шляпы делали не все участники обряда, а одну на группу из 3–4 человек. Таких групп было до 5–6-ти, в зависимости от количества молодёжи в деревне. Но при обходе дворов деление на группы не имело значения, в обходной процессии участвовали все. Выше уже упоминался головной убор в обряде *кушман-сюан*, изготовленный из брюквы.

Брюкву как созревший плод исследователи связывают с символом девичества [Долганова и др. 1995: 40], соломенный – с культом предков [Владыкина 1997: 154]. Технология изготовления обрядовых шляп девушек в удмуртском календаре при этом, особенно в обряде *кушман-сюан*, поразительно напоминает *девью красоту* северных русских и славянскую квитку – одного из знаковых для русской свадебной обрядности атрибутивных символов [Владыкина 2006: 53].

Характерно, что девья красота, являясь вещественным символом/атрибутом русской свадьбы, выкупается поезжанами у подруг невесты по приезду за ней. На территории Удмуртии, объединившей разнолокальные по происхождению русские традиции, встречаются разные варианты как названия, так и вещественного наполнения символа, причем смешение традиций видно и в одновременном употреблении разных терминов по отношению к одному и тому же предмету: «Когда от невесты поедут под венец, выходят девки с *курником*. *Курник* – это круглый *каравай хлеба*. Его украсят. Раньше конфеты были, как свечки длинные, их наставят в каравай, сверху цветами украсят, посередине когда конвет привяжут. *Украшали курник* кто как. *Этот курник* берет самая бойкая девка, выйдет к сватовьям, держит его в руках да приговаривает: «Вот, сватовья любезные, *садик этот* выкупите. Неужто вы нашу девку да *без садик* повезете? У нас уж *садик-то больно хорош*» [Русский фольклор Удмуртии 1990: 44] [выделено нами. – Т.В.]*; «Прежде чем сесть [за свадебный стол. – *Сост.*] невеста должна была принести большой цветок (его делали подружки на девишнике). Невеста шла с цветком к столу и, кланяясь, пела:

Расступитесь, разойдитесь,
Князя, бояре!
Иду я по полу тесовому
Ко столику дубовому.
Девья красота идёт,
Её девица несет...
Оцените, осеребрите
Девью красоту.

* См. также: [Болдырева, Толкачева 2018: 54, 155 и др.].

Она у нас росла
Не в саду, не в огороде,
А при большой дороге.
Люди её торговали,
Но мы не продавали –
Для вашей милости оставляли...

[Русский фольклор Удмуртии 1990: 47–48].

В материалах XIX в., например, в изданном ныне рукописном наследии Г.Е. Верещагина, зафиксирован более архаичский вариант *деввей красоты*, или *курника*: «В какой-нибудь цилиндрический пьедестал, оклеенный цветной бумагой, втыкаются *прутья или просто лучинки толщиною с гусиное перо* числом около 20, *которые обвиты*, подобно тычина хмелем, *изрезанными в одну сторону, вроде бахромы, длинными лентообразными бумажками разных цветов и лоскутками ситцу*, – и «девья красота» готова. Украшенные таким образом прутья некоторыми втыкаются вместо пьедестала в густое сырое тесто, положенное на деревянный круг. Само собой разумеется, что, если пьедесталом служит сырое тесто, «девья красота» делается заблаговременно с таким расчетом, чтобы ко времени свадьбы тесто могло высохнуть» [Верещагин 2001: 72–73] [выделено нами. – Т.В.].

Детали курника и его название* символизируют, на наш взгляд, птичьи перья, заменяют их, являются более поздними в стадийном отношении эквивалентами. Эта деталь позволяет привести аналогии из удмуртской свадьбы. В локальных вариантах одним из важных моментов удмуртского свадебного сценария является момент своеобразного «откупа» родни жениха, когда родным невесты выдавали *апай воштэт/ныл воштэт* – букв.: то, что взамен девушки/невесты. Символической «заменой невесты» был стакан топленого масла с воткнутым в него гусиным пером. В этом реальном, вещном символе переплетаются, очевидно, представления о женщине как рождающем начале; о женщине как связующем звене между предками и потомками – женщине-птице [Владыкина 1998: 116–117].

* По мнению лингвистов, название пирога *курник* связано не с его начинкой – куриным мясом, а внешним запечённым=«закуранным» видом. Благодарю за информацию члена-корреспондента РАН С.А. Мызникова.

Девя красота русских и апай воштэт удмуртов находят прямые аналогии вербальным символам, когда образ невесты в свадебных или хороводно-игровых песнях заменяется символами лебёдушки, утицы/утушки у русских, птенца голубя (*дыдыкпи*), одинокого журавля (*пал тури*), невиданно красивой птицы – павлина (*тутыгыш*) у удмуртов. В контекст однозначных по смыслу атрибутивно-вербальных образов-символов можно ввести ещё один.

В описаниях удмуртской ритуальной пищи, связанной со свадебным обрядом, есть одна любопытная деталь. В списке свадебных яств, помимо обязательного рыбного пирога, лепёшек, блинов и т.д., обязательно упоминается гусь, причем исследователи вынуждены делать оговорку: «не предназначенный, правда, для еды, так как он был только слегка обварен» [Трофимова 1993: 157]. Специфическое «блюдо» являлось одним из самых важных символов свадебной церемонии, причём с точки зрения её атрибутики. «Слегка обваренность» гуся вкупе с другими деталями дают возможность раскрыть его истинный смысл и обязательное «присутствие» на свадьбе [Владыкина 2006: 52].

Весьма примечательной деталью для прочтения этого атрибутивного символа являются манипуляции с ним: блюдо с гусем обязательно должно стоять посреди стола, поезжане носят его из дома в дом, когда начинается церемония свадебного гостевания – последовательное посещение домов участвующих в свадебном ритуале родственников*.

Атрибутивному символу удмуртской свадьбы соответствует русский вариант свадебных манипуляций с живой курицей или её чуть обваренной тушкой [Бушкевич 1999: 62–63]: курицу «в соответствии со свадебным сценарием крадут из дома невесты после первой брачной ночи; жареную курицу разрывает жених во время свадебного пира и т.д.» [Толстая 2005: 127]. В удмуртском свадебном обряде использование живой курицы или её мяса противопоказано, поскольку она однозначно связана с мифологическими представлениями о пространстве/мире «своём – чужом/потустороннем» и в связи с этим – с похоронно-поминальными обрядами («*Курег гинэ берлань чабьяське*» («Только курица от себя гребёт»). Однако во время осеннего молодежного обряда *аулак/аллак корка* (букв.: секретный/тай-

* См. образ гуся в свадебных песнях в разделе «Э да ты, гусь...».

ный/тихий дом) удмурты, проживающие в Республике Башкортостан, устраивали ритуальную трапезу с приготовлением куриного мяса.

«Птичий» облик невесты/молoduшки проявляется, на наш взгляд, ещё и в другом атрибутивном символе – женском головном уборе. У русских это *кика/кичка/кокошник*, у удмуртов *чалма*, *айшон* и *сюлык* (головное полотенце и платок-покрывало с бахромой, закрывающей глаза или лицо невесты полностью). Концы головного полотенца-*чалмы* у удмуртов, набедренные *пулаи* мордвы, марийские головные уборы *шымакиш* украшаются символическими деталями (бахрома, вышитые или тканые узоры под названием «утиные крылышки» на концах головных полотенец, архаические металлические или более поздние бисерные пронизки, боковые «пуховички»), как бы выделяя «головное» и «хвостовое» оперение женщины-«птицы», перевоплощающейся в момент «перехода» невесты в другой статус.

«Птичья» символика невесты у удмуртов очень часто переплетена с растительной символикой, и чаще всего – с берёзой. При этом берёза в верованиях ассоциируется с Богом-Творцом *Кылдысином*. В сформировавшейся триаде удмуртского пантеона он воспринимается как бог плодородия (*Му-Кылчин*). Эволюционировал из представлений о женском творящем начале – Матери-самке (*Калдык-мумы/Калтак*)*, которое проявляется в поздних чертах Кылдысина: он может предстать в облике и мужчины, и женщины; покровительствует женщинам, родам, вообще детям (*Нуны-Кылчин*), приплоду скота. В древности жил среди людей, ходил по полям в образе старика в белой одежде, следил за посевами. Но люди распахали межи, и Кылдысину негде стало ходить, к тому же люди начали носить не белые, как он, а крашенные одежды. Оскорбившись, Бог покинул людей и удалился на небеса (по другой версии – под землю). Люди умоляли Кылдысина вернуться на землю. Однажды он появился на священной берёзе в виде белки. Люди хотели заполучить его навсегда и подстрелили белку, но она превратилась в рябчика, тот – в тетерева, тетерев – в окуня, который скрылся то ли под водой, то ли под землёй.

Образы-перевоплощения Бога-Творца в зафиксированном мифологическом предании уже принадлежат к «мужскому» миру. Но свою архаическую основу в виде женских символов образы со-

* См. раздел «Мир в облике богов и божеств».

хранили в свадебной традиции: птица (самочка рябчика, тетёрка, соловей), пушной зверёк (белка, лисица), дерево (берёза, липа, ольха), рыба (сорожка, плотва) – устойчивые символы невесты в свадебных песнях удмуртов, причем зоо-, орнито-, ихтио- и фитоморфный «ком-плект» может встречаться как по отдельности, так и в одном тексте в виде многочленного вариационного параллелизма:

...Мы проехали по пути, где свистит рябчик,
Мы проехали по пути, где токует тетёрка... [ТВлд: 182];

По лесу мы проехали по свету берёзы,
По болоту мы проехали по свету таволги,
По лугу мы проехали по лисьим норам,
По мосту мы проехали по свету играющей сорожки...
[Верш-Влад: 104–105];

...Под хвойных да деревьев хвоей мы проехали.
По борovým холмам токующих тетеревов мы проехали.
Вдоль рек свистящих рябчиков мы проехали.
В темный лес мы заехали да – на свет белых берёз выехали...
[МПтр: 134];

Мы очень далеко ехали, сорок вёрст по тёмному лесу.
Сорок вёрст по тёмному лесу по свету берёзовой бересты.
По свету берёзовой бересты, по шелесту осинової листвы.
Мы ведь к вам с верховьев [реки] спустились по свету жёлтой ржи.
Мы ведь по лугу спустились по свету цветка италмас
[Верш-Влад: 109];

Под окном на ветках черёмухи сидит сизая голубка.
Медной монетой бросили в неё – даже перьями не шелохнула.
Серебряной монетой бросили – крыльями пошевелила/встряхнула.
А когда бросили золотой монетой – к нам на колени прилетела
[Верш-Влад: 103].

Образы дальней лесной дороги, по которой едут поезжане, оказываются связаны не только и не столько с пространственными ориен-

тирами, но с целью, которой поезжане должны достичь, отправляясь в дальний путь. Они едут именно по той дороге, куда их заманивает красота растений, зверей, видов рыб – иносказательных образов невесты.

Но основная приманка для поезжан – посвист птиц [Владыкина 2006: 56]*, поскольку представления о женщине как рождающем начале, женщине-прародительнице связано, прежде всего, с образом женщины-птицы. Чаще всего эти образы сохранены в свадебных песнях северных удмуртов:

Самочка рябчика свистела-пела,
Тетёрка свистела-пела.
Самочки рябчика-тетерева над стогом пролетели,
Над лесом пролетели.
Идите-придите, сватами будем!
Идите-придите, сватьями будем!.. [ЮВхм 1: 91];

Наши да сваты что за сваты!
Под елями, по которым бегают белки, они проехали,
Под еловой хвоей, где свистят рябчики, они проехали,
На семидесяти парах лошадей
Под восьмьюдесятью липами они проехали

[МПтр: 137; ТВлд: 182].

Метафоризация ритуальной ситуации осуществляется в текстах разными способами, наиболее распространенный из них – констатация образов невесты, их нанизывание-перечисление. Сегодня эти образы воспринимаются однозначно как описание пути поезжан. Но до сих пор среди них выделяется образ невесты в виде «спаренных» символов дерева и птицы (голубки на ветках черёмухи, соловушки в саду) [Верш, Влад: 118–119], дерева и пушного зверька (белки на березе) [Слесарева 1986: 10]**.

* Удмуртское *кен/выль кен* «сноха; новая/молодая сноха», коми-пермяцкое *кён* «женская особь птиц» [Любанова 2008:102].

** Об образах белки и берёзы в свадебной обрядности славянских народов см.: [Гура 1995а: 149; Виноградова, Усачёва 1995: 156].

Одним из распространённых по частотности употребления оказался и образ невесты-берёзы, усложненный символикой «взбирания» на дерево (*«Быстро [букв.: бегом] взобрался я на берёзу/ За платком с жёлтой бахромой.// Оказалось, что это не платок [покрывало]/ Оказалось, это наша сестрица [невеста]»* [Владыкина 1998: 116–117]). Понять смысл формулы невозможно без понимания содержания песни, а само содержание непонятно без знания свадебного сценария. Выше уже упоминалось о ситуации, когда на свадебном пиру в доме жениха поезжанам со стороны невесты, на их требование «вернуть сестрицу», вручали символическую замену (стакан топлёного масла с воткнутым в него гусиным пером или головной платок-покрывало (*сюлык*) замужней женщины)]. В некоторых локальных традициях (ПМА–1980: Малопургинский р-н) сохранился обычай взбирания на березу в обряде купания невесты во время сенокоса (*сялым*) через полгода или год после свадебного пира. Молодые люди с позволения старших срывали с молодицы платок, фартук или верхний кафтан и забрасывали на берёзу. Задачей мужа было достать вещи жены [Владыкина 1998: 118–119]*.

* Логика фактов в статье была бы неполной без истории моей мамы, которая случилась с ней в юности и которую она рассказывала мне не раз, а в последний – вспомнила незадолго до своего ухода. Эта история всегда была для меня забавным эпизодом без каких бы то ни было дополнительных смыслов. Но так было до тех пор, пока и сам сюжет, и детали этой истории не сложились в целостную картину-послание в контексте анализируемых образов-символов удмуртского фольклора. Моя матушка (Данилова-Перевозчикова Софья Григорьевна, 1924 г.р., уроженка д. Ульмоль Увинского р-на Удмуртии) возвращалась со своими одноклассниками, а учились они тогда в 6-м или 7-м классе, с базара из другого села. Она несла корзинку, в которой лежал аккуратно сложенный белый ситцевый платок, купленный на деньги, вырученные, кажется, с продажи яиц. Вдруг шедший рядом паренёк выхватил из корзинки платок, взобрался на берёзу, растущую у дороги, и прикрепил его там. Мама, обиженная до глубины души поведением сверстника, молча пошла дальше, и как ни пытался тот завести разговор, не откликалась, решив, что её новый платок так и останется на дереве. Но юноша побежал обратно и вернул покупку. Дома мама пожаловалась своей матери, а та, встретив паренька, пожурила его за то, что он обидел её дочь. На что тот ответил: «Тётя, я не обижал твою дочь. Я ведь женюсь на ней, когда вырасту. И у нас дети будут». Так мама, не подозревавшая о чувствах паренька, узнала о его симпатии к ней. Жизни суждено было распорядиться иначе, но мама не

Инициации, таким образом, на последнем этапе свадебного ритуала подвергались и невеста, и жених, являя миру новую семью в результате символических испытаний.

«Подтекст» образа берёзы связан, в свою очередь, с обретением человеком нового статуса в процессе ритуала, и обнаруживает параллели в далеко отстоящих ареалах – в мифологических представлениях сибирских народов. Символика взбирания на дерево, по мнению исследователей мифологии сибирских народов, очень сложна, но более или менее прозрачна в обряде посвящения шамана, когда он должен был «вызреть» в гнезде «дерева-матери», на берёзе, и потому бегал вокруг деревьев по специально сооруженной берёзовой аллее, забирался и перепрыгивал через них, а иногда сидел на берёзе всю ночь [Сагалаев 1990: 87–89]. Соответствующие примеры обнаруживаются и в удмуртской культуре. Проникновение желающего обучиться тайному знанию (*туно*) в потусторонний мир, совершается, согласно верованиям, по дереву (берёзе, дубу) вниз головой, то есть дереву, растущему «корнями вверх», иначе – зеркально спроецированному в иной мир [Владыкина 1998: 64]; точно так же колдун перевоплощается в зверя, например, в медведя, на рябине [Богаевский 1892: 174].

Возвращаясь к семантике головных уборов девушек в календарных обрядах, можно констатировать разные уровни их сложности и многозначности: от атрибутивных внешних признаков до образно-символического наполнения. Не менее сложны пути проникновения русского свадебного символического атрибута в удмуртскую действительность. Символический *курник* = *девья красота*, являясь основным атрибутом в русской свадебной обрядности, вобравшем и переплавившем культурные традиции славян и финно-угров, находит вторичное использование в молодёжных обрядах удмуртов, в сущности которых календарные сезонные «переходы» переплетаются с возрастными (девочка – девушка – невеста – женщина). Причём «растительно-птичья» символика проступает здесь более явно, сохраняя свою архаику на разных этапах календарной и свадебной обрядности.

раз с улыбкой вспоминала этот случай, «подарив» его мне и не подозревая, как я распоряжусь этим подарком-посланием. Посланием удмуртской традиционной культуры, которая сохраняла и до сих пор хранит «тайнопись» не только вербальной сферы.

Время и пространство в поминальных обрядах удмуртов

Поклонение умершим, боязнь и почитание их, мифологическое осознание их «присутствия» в повседневности и особенно – в ритуальном хронотопе, – составляют основу культа предков удмуртов, как и у других народов. Представления о посмертном существовании и постоянном взаимодействии умерших с живыми и – в соответствии с этим – о похоронных и поминальных обрядах, религиозных воззрениях, диалоге двух миров – охарактеризованы в исследованиях как частного [Верещагин 1996; Верещагин 2000; Миннихметова 2000: 57–59; Миннихметова 2001а], так и обобщающего характера [Христолюбова 1984: 83–102; Владыкин 1993: 232–250; Владыкин 1994: 144–179; Анисимов 2017: 168–281; Anisimov 2018].

Особый интерес представляет терминологический аспект проблемы, который позволяет выявить семантику номинаций обрядов, свести их многообразие в единую систему с уточнением деталей и реконструкцией на их основе религиозно-мифологических воззрений народа. В число терминов поминальной обрядности мы включили общераспространённые и локальные названия, отдельные составляющие ритуалов и заимствования.

В удмуртской традиционной культуре закономерно выделение группы терминов, связанных с трапезами в семейном кругу по поводу поминания человека в течение первого года после его ухода (*виль/выль кулэм* – букв.: новый умерший): *куинь уй* «третья ночь», *сизьым/укмыс уй* «седьмая/девятая ночь», *ныльдон уй* «сороковая ночь», *палар* «половина года; непарный год», *ар уй* «годовая ночь». Эти термины сохраняют реликтовые формы лунного календаря, когда отсчёт времени суток идёт не с утра, а с послеобеденного времени. Кроме того, наличие в терминах устойчивого компонента «ночь» является, на наш взгляд, выражением представлений о мире живых и мёртвых, о разграничении сфер во временных и пространственных проявлениях. Необходимо отметить ещё одну существенную деталь в проведении поминок этого цикла. Удмурты справляют их не день в день (вернее было бы сказать – не «ночь в ночь»), а раньше отведённого срока, обязательно в субботний вечер накануне соответствующего дня.

Из общего списка однотипных названий выделяются термины, которые маркируют истечение полугода *палар* и года *ар уй*. Последняя веха цикла обозначена, помимо вышеуказанного, термином *вирó* – букв.: с кровью, то есть «поминование с кровопусканием» – овцы или барана в отличие от более мелкой жертвы (курицы или петуха) в остальные поминальные дни.

Отдельную группу составляют термины общинных поминок в календарном цикле. Это ежегодно проводимые весенние и осенние поминки: *тулыс-кисьтон* «весеннее возлияние» и *сйзыл-кисьтон* «осеннее возлияние». До введения христианства – самые главные семейно-общинные праздники, сроки которых регламентировались календарными периодами: они должны были предшествовать дням весеннего равноденствия и зимнего солнцестояния, локально – совпадали с ними, повсеместно – табуировались летом в период пробуждения и расцвета природы или зимой в период «затухания» в ней живительных сил: «*Сйзыл кисьтон нуал вырзонэ медаз кыль* (Осенние поминки не должны остаться на дни после осеннего солнцестояния; букв.: на период, когда дни с места сдвигаются/трогаются)» [Бдртд: 46].

Считали, что в поминальные дни души умерших возвращаются домой: «*Кисьтон нал кулэм муртъёслэн лузы корка бертэ* (В поминальные дни души умерших возвращаются домой)» [БМ 1: 6, № 165].

Поведенческие стереотипы в поминальные дни учитывали эту особенность момента и были направлены на взаимодействие с невидимыми «присутствующими». У удмуртов Башкортостана, например, на осенних поминках традиционно подавалась всевозможная выпечка из пресного теста, варёная брюква, свёкла, морковь, самодельное пиво: «*Сйзыл кисьтон, пересъёсыз тодэ ваиськом, соин пересъёслэсь пörъёссэс пörано, öпкеляса медаз кошке* (Осенние поминки, пожилых вспоминаем, поэтому надо готовить старинные блюда, чтобы не обиделись)» [Бдртд: 48].

По прошествии поминальных дней весной хозяйки устраивали уборку, «проводжая» души умерших и уговаривая их «не возвращаться» раньше времени, то есть осенних поминок: *Коркась кузё кышно жагез öс пала çуже, вань сзрегзосты маялля. «Мынэ, кошке, кошке, эн öпкелялэ. Сйзылтэк милемыз кисьтон эн карытэ ни» шуса, çуже. Люкам жагзэ педло поттыса, уй пала кисьтэ: уйпалан съöd кужымлэн сзрегез* (Хозяйка дома подметает мусор в сторону двери,

подметаает во всех углах. «Давайте, идите, уходите, уходите, не обижайтесь, зла на нас не держите. Раньше осенних поминок пусть не будет других поминок», – говорит при этом. Собранный мусор выносит на улицу и выбрасывает на северную сторону: там место злых духов, нечистой силы)» [Бдртд: 48]. Даже скот для поминальной трапезы закалывали, ориентируя по сторонам света: «*Кисьтонэ вандоно пудоез жырыныз шунды пуксён пала карыса вандоно* (На поминки когда скотину режут, её головой на запад [сторону заходящего солнца] ориентируют)» [Бдртд: 47]. Предписанных обычаев правил придерживались и в других локальных традициях. Кровь закалываемого для поминок животного, например, пускали «в землю», а не собирали в отдельную ёмкость, как обычно [ПМА–1982: Шарканский р-н].

Лишь под влиянием христианства произошло приурочение поминок к определённым церковным датам. Смещение сроков весенних поминальных дней на более позднее время (вторник на Фоминой неделе) связано с приспособлением к церковному календарю, что отразилось в названии этих поминок: *жуч кисьтон* «русские поминки». Под влиянием церковного календаря внедрились и современные термины календарных поминовений: *Тройча помэнкá/поминкá* «Троицкие поминки», *Петро́л помэнкá/поминкá* «Петровские поминки», *Пукро́л/Пукро́л помэнкá/поминкá* «Покровские поминки». Обращает внимание замена восприятия обряда как такового: *возлияние* – *поминовение*. Русский термин отражает более поздний этап развития ритуала, где поминовение представляет собой называние имени, своеобразное окликаание душ умерших, в то время как в удмуртской культуре в номинации обрядов явно выражено доминирование конкретной акции (см. ниже).

Отличие сугубо удмуртских поминальных ритуалов, по сравнению с заимствованными, заключалось в том, что изначально это были, очевидно, общинные трапезы без посещения кладбища с поминовением умерших в каждом доме и выделением их доли напитков и кушаний в отдельную ёмкость. Архаические виды ёмкости – свёрнутый из бересты кулёчек (*чумон*), вставленный в щель бревенчатой избы у дверей, маленькая берестяная коробочка, позднее – миска на торце стола, приступке печи или лавке возле дверей. Возлияние напитков в эту ёмкость и легло в основу названия поминального праздника *кисьтон*, от глагола *кисьтыны* «лить». В эту же ёмкость складывались кусочки от приготовленных по случаю блюд. Этот процесс назывался

куяськон «бросание», *жёк пуме чёлскон* «бросание, складывание на краю стола/под стол», *пуктйськон* «выставление (еды)», от *пуктыны* «ставить». Вынос содержимого ёмкости за пределы дома (во двор, чаще всего за ограду) также назывался *куяськон*. Этот же термин определял окказиональные обряды «кормления» умерших сородичей по случаю внезапной болезни или прохождения мимо кладбища во избежание урока с их стороны, у закамских удмуртов дополнительно к этим ситуациям – во время обрядов вызывания дождя *саптаськон-вось* с посещением участниками ритуала кладбищ и поливанием могил [Миннихметова 2004: 132; Черных 2004: 108].

Особый случай календарного поминовения сохранён удмуртами д. Варклет-Бодья Республики Татарстан. Поминки вписаны в весенне-летний праздник *Гершыд*, который проводится в честь окончания полевых работ и длится почти целую неделю. Каждый день посвящен какому-либо божеству (верховному богу *Инмару*, богу земли *Му-Кылчину* и т.д.), специальный день отведен для поминовения «умерших на стороне», то есть за пределами родной деревни (*кыре быремьёслы куюськон*). Поминовение сородичей, не имеющих места успокоения на родовых кладбищах, поскольку их тела не были погребены здесь, специализировано, очевидно, в связи с тем, чтобы они не были приравнены к заложным покойникам. Умершие на стороне как бы искусственно отторгнуты от сонма предков, и потому должны удостаиваться внимания в особых обстоятельствах [Владыкина 2001б].

В согласии с календарными сроками (не ранее Покрова и не позднее поворота солнца на весну, чаще всего – до «зимнего Николы» (*толалтэ Миколá*)), совершали обряды поминовения не «77 поколений родственников», как это было в вышеуказанных обрядах, а в первую очередь собственных родителей, и вместе с ними – всех остальных, согласно молитве-обращению – «кого помним и не помним». Обряды поминовения родителей в разных локальных традициях совершаются под разными названиями.

В отправлении обряда *кырвонэз/курбонэз быттон* «изжитие, искоренение долга [перед умершими родителями]», или *лы поттон/лы келян* «вынос/вывоз/проводы костей [жертвенного животного]», практикуемом удмуртами Башкортостана, учитывается обстоятельство женитьбы и замужества всех имеющихся в семье детей [Миннихметова 2000: 57–59; Садиков 2004: 123].

Стремление отблагодарить родителей принесением им крупной жертвы лежит в основе обряда *йыр-пыд сётон* «дарение головы и ног [жертвенного животного]» в южных ареалах современной Удмуртии: дочь жертвовала матери корову, а сын отцу – лошадь [Владыкин, Чуракова 1986]. Поминальный обряд совершался не ранее чем через год после смерти родителей, но обязательно через нечётное число лет. Крупные кости жертвенного животного с особыми почестями вывозили в отведённое для этого место и развешивали на дереве, чаще на ели. Сходные обычаи в некоторых локальных традициях носили название *ви́ро курбон* «жертва с кровью». Совершенно ушел из быта различающийся по деталям, но типологически равнозначный обряд *вал сюан* «лошадиная свадьба», когда на дереве вывешивали и шкуру животного.

Архаический обряд поминовения *чекаськон*, исчезнувший из быта и деэтимологизированный как с точки зрения названия, так и особенностей отправления, восстановлен нами по преданиям, молитвенным обращениям и топонимике. Название обряда сохранило отголоски ритуальной практики поминовения на возвышенных местах или старинных кладбищах в определенные календарные периоды. Этимология термина восходит к тюркским языкам и связана с понятиями жертвы, жертвенного животного, особого способа его забивания или совершения особых действий (кропления, восклицания, коленопреклонения). Семантика термина даёт нам основание утверждать, что ритуал поминовения сопровождался стуком, постукиванием о надмогильное деревянное сооружение (сруб, столб) или растущее над могилой дерево. Инструментом постукивания могла быть палка, шест или деревянный молоток-чекмарь конусообразной формы. Постукивание было, очевидно, иноговорением, акциональным способом окликанья, вызывания душ [Владыкина, Глухова 2011а: 137–138, Anisimov 2018].

Помимо обязательных, существовали и окказиональные поминальные обряды, совершаемые во время эпидемий, болезни члена семьи: *уллане/ву уллане вöсян, сьёрло вöсян* «моление вниз/по течению реки/за пределы», «моление по-за ту сторону». Жертву в таком случае приносили по определению *туно* «знающего, ворожца, шамана» при небольшом стечении народа, чаще одного хозяина или хозяйки дома, «знающих» пожилых людей с соблюдением строгих правил (по дороге туда и обратно не вступать в контакты с встречными, совершать

обряд в сумерки или в полночь, выбросить жертву в «сторону заходящего солнца» или на север).

Все удмуртские термины поминального цикла, несмотря на их многообразие, семантически связаны с основными кодами обряда. Акциональный код реализуется в терминах, основанных на способах принесения жертвы (бросание, возлияние, вынос, вывоз), атрибутивный – на видах жертвы (кровь, кости жертвенного животного), темпоральный – на времени поминовения (сумерки, ночь, начало и конец осенне-зимнего периода годового цикла), локативный – на представлениях о местонахождении потустороннего мира (пространство «по за-ту» сторону, за рекой; низовья реки). В комплексе они отражают регламентацию взаимоотношений мира живых и мёртвых во времени и пространстве [Владыкина 2004].

Помимо «явной» терминологической лексики, раскрывающей суть и нюансы поминальных обрядов, удмуртский обрядовый лексикон содержит термины и устойчивые выражения, которые могут дополнить представления о параметрах потустороннего мира и временных рамках взаимосвязи человеческого и «иного» миров, причинах и необходимости контактов, обрядовой атрибутике [Владыкина, Глухова 2011в]:

азязы уськытыны [пересьёслэн] (букв.: перед [умершими предками] уронить). Устойчивая формула календарно-обрядового поминального этикета, которая означала необходимость кормления душ предков независимо от определённых календарных сроков. До сих пор хозяйка может совершать «обряд кормления» в любую субботу, если она сама или члены семьи увидели умерших во сне или кто-то в семье заболел. Формула была обязательной в молитвенном заклинании (*куриськон*), сопровождающем жертвоприношение умершим предкам. В молитвенном обращении этой фразе обязательно должны были предшествовать слова *чеке, пересьёс*: «Стучим-окликаем вас, старики, перед вами пусть упадёт [жертва], в руки-ноги примите [её благосклонно], вас поминаем...»;

атас-ви́ро (букв.: петух-жертва) – поминальная жертва, которую должна принести женщина после замужества у родственников по материнской линии (*чужмурт*), если в её семье происходят неприятные события или какое-либо несчастье;

додьды-куштон [нунал] ([день] отказа от зимнего транспорта – букв.: [день] выбрасывания саней), в связи с христианским календа-

рем соотнесён с Благовещением (*Бладчó нунал*) – 7 апреля. Временной рубеж, переходный от зимы к весне/лету день. Пограничный статус дня определяет его отрицательные качества, причём выпавший на эту дату день недели считается тяжёлым весь год: «*Ддöды-куштон нуналэ пуны но уз ут, тылбурдо но кар уз лэсьты: со туж секыт нунал* (В день оставления-саней ни собака не лает, ни птица гнезда не вьёт: это очень тяжёлый день)» [БМ 1: 9, № 55]. Удмурты старались провести весенние поминки раньше этого дня: «Весенние поминки не должны оставаться на *ддöды-куштон*, осенние поминки не должны оставаться на *Покров*» («*Тулыс кисьтон ддöды-куштонлы медаз кылы, сйзбыл кисьтон Пукроллы медаз кылы*»). Номинация дня и его соотнесение с поминками, возможно, связаны с архаическими представлениями о перемещении тела покойного, когда его, вне зависимости от времени года, увозили на кладбище на лубе (*кур*), волокуше (*коскы*), санях (*ддöды*). Поминальный цикл, согласно верованиям, был вообще ограничен осенне-зимним сезоном, поскольку смерть/уход человека ассоциировались с увяданием/замиранием/смертью природы. Все основные поминальные обряды удмурты проводили в этот период. Поминки в другие календарные сроки связаны с христианским календарём (см. выше). Но помимо этого, на наш взгляд, прослеживается и связь с представлениями о потустороннем мире. Подземный/потусторонний мир локализован на севере (*уйнал/уйшор* – букв.: ночная/полуночная сторона), он холодный/ледяной. В одном из вариантов поминального напева обряда жертвования головы и ног животного (*йыр-пыд сётон гур*) говорится о тётушке, которая ожидает «посланную» ей корову, раскрыв свои «семафорные ворота и надев лисью шубу» [Бк, Влад: 106];

келяськыны (букв.: провожать) – обычай выносить поминальную еду за пределы жилого помещения, обычно за дворовую ограду. Вечером пожилые выносили ёмкость с остатками поминальной трапезы и просили души умерших покинуть живых с миром, успокоиться и жить хорошо на «том свете»; не беспокоить обитателей земного мира. Вернувшись в дом, от имени усопших озвучивали наставления живым, дословно якобы передавая просьбы умерших: чтобы оставшиеся жили хорошо, дружно, дети слушались родителей. Вдове могли сказать, что покойный муж не будет сердиться, если она снова выйдет замуж;

муш куды – лубяное лукошко как обрядовый атрибут весеннего моления на яровых хлебах (*бусы-вöсь*). Его подвешивали или приби-

вали к дереву для складывания кусочков обрядовой пищи и возлияния обрядовых напитков. Отличие такого способа «дарения» от специальной жертвы верховным богам на ветках дерева (*вылэ-мычон*) может свидетельствовать о целях жертвоприношения. Лубяные или берестяные ёмкости (*чумон*; *чурок*) использовались обычно во время поминок, деревянная посуда – на календарных молениях. Использование пчелиного лукошка указывало, возможно, на присутствие в обряде пчелиного роя/пчёл как мифологического посредника между мирами, дублируя образ дерева. Возможно, лубяное лукошко на дереве синтезировало представления о дереве (*писну*) как медиаторе/посреднике между пространствами и мифологические воззрения на дерево как вместилище души предка или как на самого предка. Закреплению этих представлений могла способствовать атрибутика похоронно-поминальных обрядов (обмывание покойного на лубе; заворачивание его в луб или бересту при захоронении; использование бересты или луба в упряжи (*коскы*) для доставки на кладбище. Ср. пословицу: «Пока до луба доберёшься – ума наберёшься» («*Кур вылэ вуытозяд – визь вылэ вуод*») в зн.: «До старости [смерти] доживёшь – поумнеешь»;

сирота поминка́ (букв.: сиротские поминки). Таким термином обозначена в одной из локальных традиций Радоница. В этот день поминали тех, у кого не осталось никого из родственников, кто остался «сиротой» на «том свете». Номинация обряда связана, очевидно, с тем, что удмурты обычно поминали «77 поколений родственников» два раза в году: весной и осенью. Поминошение в рамках христианского календаря укоренилось постепенно, причём локальные варианты дают разную степень усвоения инноваций. Весенние поминки или полностью инкорпорируются в рамки христианского календаря, или дистанцируются от него некоторыми деталями обряда. Троицкие поминки, например, считались «детскими»;

таба зырдатыны (букв.: сковороду накаливать). Устойчивое выражение поминальных обрядов, указывающих на необходимость задабривать покойников стряпнёй;

черсон веме (букв.: прядильные помочи) – супрядки. Один из локальных обычаев поминовения*.

* Устное сообщение музыковеда Р.А. Чураковой. Информация получена от неё во время редактирования сборника материалов и исследований:

Через год после смерти пожилой женщины в дом к её родственникам в один из осенних вечеров приходили старушки со всей деревни и весь вечер пряли. Суть обряда заключалась не столько в том, чтобы таким образом помочь семье покойной, о чём свидетельствует название обряда и мнение о сути обряда самих участников, сколько в символическом прядения, обозначающего в данной ситуации завершение человеком жизненного пути: смерть «обрывала», «отрезала» нити жизни/ судьбы.

С общинными поминками связано выражение *шур уллань ветлыны* «ходить по течению реки». Церемония посещения домов родственников была строго регламентирована, из дома в дом шли «вниз по реке». «Против течения» (*шур выллань ветлыны*) посещали дома во время других календарных празднеств, например, в Пасху.

Оригинальнейшие образцы языковых клише обнаружены нами в масленичной песне. Вообще нужно сказать, что масленичные песни в Удмуртии крайне редки. Заимствованный из русской традиции праздник локально дифференцирован. Где-то он обозначен прямым заимствованием термина – *Масленьча*, кое-где калькирован – *Вёй*. Любопытен вариант *Вёй пырон-потон* – букв.: вход-выход в/из Масленицы/Масленицы. В зафиксированном нами в Малопургинском районе вариантов обряда интересен факт проводов праздника. Чучело в женском платье, которое почтительно называют «тётушкой Капустой», сажают на санки и скатывают в овраг. Помимо саней и оврага, символами потустороннего мира в обряде становятся устойчивые выражения, которые формируют обязательную первую строку исполняемой в это время песни: *Вёй вылтй но гын вылтй келяськом Кабыста апаймес* «По маслу и по войлоку мы провожаем нашу тётушку Капусту».

Масло в обрядах сегодня воспринимается как символ достатка. Но достаточно собрать воедино все контекстуальные связи, которые помогают раскрыть его суть совершенно с другой стороны. Употребление масла в ритуальной практике удмуртов довольно обширно. Гостей удмурты встречают не хлебом с солью, как у русских, а хлебом

Чуракова Р.А. Песни южных удмуртов. Вып. II. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. (Удмуртский фольклор), который стал, к сожалению, последним прижизненным изданием Риммы Аркадьевны. С благодарностью храню её книгу с дарственной надписью: «Дорогой Татьяне Григорьевне с признательностью за труд и терпение, проявленные в работе над сборником, а также за радость совместных размышлений над текстами песен».

с маслом. С маслом, можно сказать, и провожают, поскольку пожелание счастливого пути по-удмуртски звучит следующим образом: «Пусть дорога твоя будет масляной». Понятно, что в смысле «Пусть она будет хорошей, счастливой», но в подтексте есть ещё один нюанс, связанный с символикой масла, – «Пусть она приведет тебя обратно». Масло – один из основных освящаемых продуктов во всех календарных молениях наряду с хлебом и яйцами. Масло используется во всех семейных обрядах, можно сказать, оно сопровождает удмурта от колыбели до могилы. Обряд *вёй-вёсян* – букв.: «моление масла» совершается на рождение ребёнка (отец выходил во двор с блюдом с маслом, чтобы поблагодарить Бога и испросить здоровье и счастье младенцу). До сих пор встречается практика вкладывания кусочка масла в рот новорождённого по возвращении из роддома. В последний путь человека провожают также с маслом во рту*. На блюдо с маслом клали оговорённую сумму денег за невесту (*йырдон* – букв.: цена головы). стакан топлёного масла с воткнутым в него гусиным пером (*апай воштэт/ныл воштэт*) возвращали родственникам невесты в ответ на просьбу отдать их «сестрицу» обратно. В свадебных песнях завятской традиций цель своего приезда поезжане со стороны жениха объясняют желанием «отведать молока и масла/простоквашу чёрной коровы» [Нрв 2: 124].

Столь разнообразное использование как самого продукта, так и образа масла в ритуальной практике, выходит за пределы обыденного смысла. Масло в ритуале, таким образом, не просто символ достатка. Его семантика связана с представлениями о возможности рождения, роста, возрождения после смерти. Все приведённые выше примеры вписаны в контекст переходных обрядов, которые оказываются освящены маслом как субстанцией, находящемся в самом начале сотворения мира (ср. пахтанье, взбивание масла как процесс созидания в индийской, китайской мифологии). Осмелюсь предположить в связи с этим, что смысл названия обряда, когда старуху-зиму отправляют на тот свет всеми возможными способами (сжигают, раздирают на части и разбираывают, скатывают на санях в овраг), находится не просто в контексте пищевых предпочтений и запретов, где явно наслоение христианской

* Ср. ритуальную практику бесермян *вэй киськан* – букв.: «возлияние масла» как вида благодарственной или поминальной жертвы [Попова 2004: 215–133; 2011: 79–90].

символики скоромной и постной пищи. **Масленица**, по большому счету, – не воплощённая в такой форме поздняя идея проводов зимы и встречи весны, это **тризна со всеми составляющими поминальный пир компонентами** – весельем, разгулом, чревоугодием, сквернословием, ряженьем, возжиганием костров, ристалищем и т.д.

Второе устойчивое выражение масленичной песни *гын вылтий келяны* «проводжать на войлоке» дублирует смысл первого. Оно связано с практикой перемещения умирающего с постели на лавку или на пол, которые должны быть устланы соломой или войлоком. По-видимому, народный опыт содержал эмпирическую информацию о продлении агонии (блокировке выхода энергии) на перине, потому считалось, что умирающий не должен находиться в постели. В этом был и более практический, естественный, «материальный» смысл, поскольку перед смертью происходил естественный процесс очищения кишечника за счет расслабления мускулатуры.

Суть, таким образом, песенных выражений «по маслу и на войлоке мы провожаем нашу масленицу» заключается в следующем: «Мы облегчаем Масленице уход из этой жизни, но делаем всё, чтобы она вернулась/возродилась снова».

Явный пласт поминальной терминологии расширяется, таким образом, за счёт контекста календарно-обрядового цикла, что вполне закономерно, поскольку именно календарные обряды в своей структуре прямо или косвенно на уровне слова, атрибута или акции содержат компоненты обращения/взывания/диалога к душам/с душами умерших предков.

Языковые клише ритуализованного поведения, таким образом, к которым относятся и номинации обрядов, сохраняющих непосредственную связь с отправлением ритуала, то есть его «деланием», помогают дополнить представления о сущности обряда и семантике отдельных его составляющих, реконструировать их архаический контекст. Но помимо этого, они, на наш взгляд, являются редуцированными по форме и имплицитными по смыслу формами предписаний, которые обязательны для исполнения, дабы наладить контакты с потусторонним миром.

* * *

Основные положения данной главы были апробированы в статьях, написанных в соавторстве с коллегами Г.А. Глуховой, Т.И. Паниной, Л.Е. Кирилловой (см. Литературу). Выражаю им свою признательность и благодарность за возможность сотрудничества.

ТА ДУННЕЫН АСЬМЕОС – КУНО ГИНЭ
МЫ В ЭТОМ МИРЕ – ТОЛЬКО ГОСТИ



Улон дунне – «жизни мир»/«время-судьба»

В одном из говоров северноудмуртских диалектов понятие человеческой жизни от рождения до смерти – человеческого века – представлено выражениями *улон дунне*, *адямилэн дуннеез* [Максимов 2015: 45–46]. Соотношение циклического и линейного времени в контексте жизни-судьбы в других диалектах варьируется терминами *гумыр*, *гумыр-даур*, *эзель*, *улон-вылон*, *улон вапум* [Там же]. Но именно понятие *улон дунне*, на наш взгляд, предельно насыщено по семантике. В нём глубинно заложено понимание бесконечности мира-пространства *дунне/котыр дунне* и ограниченной предельности мира-времени *улон дунне* – букв.: «[чьей-то] *жизни мир*» – «мир [протяжённостью в] жизнь» = «пространство времени-судьбы».

Улон дунне каждого человека в традиционной культуре обозначено тремя главными вехами и регламентировано ритуалами перехода [Геннеп 1999]: рождения (*вордйськон*) – брака (*кузпальяськон* / *бызён-басьтон*) – смерти (*кулон*).

Рождение человека было связано с представлениями о том, что ребёнок дан высшими силами [Герд 2004]. Считали, что к его появлению были причастны *Инмар* («*Мусо Инмаре пинал сётэм*» «Милый/Возлюбленный Инмар ребёночка дал» [Верещагин 2000: 30–31]), *Кылдысин/Кылчин*, *Му-Кылчин*, *Кылдысин-Мумы* [Первухин 1: 4; Герд 2004: 224, 256; Шутова 2001: 221]; в более ранних вариантах – праматерь *Калтак/Калдык* [Верещагин 1995: 46–47; Герд 2004: 273]). У удмуртов Башкирии до сих пор «при обращении к **любому божеству** каждая молитва-*куриськон* непременно содержит просьбу обеспечить благополучие в семье и дать много здоровых детей» [Миннихметова 2003: 14; выделено нами. – *Т.В.*].

В представлении о ребёнке как даре небес архаическое сознание объединяло, по-видимому, и силу/энергию космических объектов,

небесных светил – стадияльных эквивалентов поздним олицетворённым богам. В заговоре от болезни, в частности, дороги богов и пути-дороги солнца, луны, звёзд как небесно-земных покровителей даны в едином семантическом ряду:

Остэ, Инмаре-Кылдысинэ! Мусо Инмаре! Кылчин сюрес вылтй тушмон убир лыктэм. Мусо Инмаре пинал сётэм; сое убир быдтэ; мон сое уг сётйськы убирлы. Остэ, ин шунды, му шунды! Ин толэзь, ин кизили, му кизили! Соослэсь сюрессэс убирлы уг сёты; со сюрессэс убир сиез ке, соку мед сиез [та пиналэз]; сотэк уг сётйськы... (Благослови, Инмар-Кылдысин! Возлюбленный Инмар! Благослови заговаривать болезнь. По дороге Кылчина пришёл к ребёнку (больному) враг – убир [вампир. – Т.В.]. **Возлюбленный Инмар дал дитя**; этого дитя губит убир... Я ему, убиру, губить дитя не даю. Благослови, небесное солнце, [земное солнце. – Т.В.]. **Небесная луна! Небесные звёзды! Земные звёзды!** Дорогу их не даю убиру. Когда убир съест дорогу их, светил, тогда пусть ест и этого дитя. Без этого я не даю убиру» [Верецагин 2000: 30–31].

В молитвах матерей и родных обычны просьбы о доброй, счастливой судьбе / предначертании: *žеч адžон, žеч эзель*. Наряду с обращением к верховным богам и небесным светилам, в них могут присутствовать и обращения к временным периодам как обладателям энергоёмкой силы, необходимой для деторождения и сохранения молодого поколения: «... *Žугыт нуналэ, чебер шундые. / Пеймыт уйе, žугыт толэзе. / Нылпиос таза мед луозы, / Шудзы-тауфэкзы, гомерзы мед луоз...*» («... **Светлый (мой) день, прекрасное (моё) солнце. / Тёмная (моя) ночь, светлый (мой) месяц** [светлая моя луна. – Т.В.]. / Пусть дети будут здоровыми, пусть будет у них счастье-благоразумие, долгая жизнь...») [Миннихметова 2003: 14; выделено нами. – Т.В.].

По поверьям удмуртов, счастье-достаток (*шуд*) для новорождённого прежде всего должна была попросить мать сразу же после родов:

Иньмар но сётэм ук, анай вордэм.

Мар малпаса но вордэм ук анае [Вхм 1: № 418].

Иньмар да ниспослал да, матушка родила.

Что же [о моей участи] думая, родила меня матушка.

Несчастливая доля человека, перипетии судьбы обычно объяснялись тем, что «матушка забыла попросить счастья»: «*Аныкае но вордылэм но, / Тодьы бѳээн бинялтэм. / Тодьы бѳээн бинялтэм но, / Шуд курыны вунэтэм.*» («Матушка меня родила да, / В белую пелѳнку запеленала. / В белую пелѳнку запеленала, / Да счастья попросить забыла»).

Судя по обрядам в честь новорождѳнного в семейном святилище (*куала*), одним из наиболее важных божеств, покровительствующих родам и появлению ребѳнка на свет, был и *Воришуд* – семейно-родовой покровитель [Герд 2004: 225]. Ассоциировался с женщиной-прародительницей и носил еѳ имя, эволюционировал в мужское божество. Мнения о происхождении термина сегодня расходятся. По одной из версий, сущность термина связана с понятиями *вордыны* – «родить, растить» и *шуд* – «счастье» [Атаманов 1980; 1988, 2001; Владыкин 1994: 144–151, 273–290; 1996; 2000а]. Более логичным и соответствующим закономерностям языка представляется сочетание *вордыны* «родить, растить» и *шудыны* «воспроизводить, порождать, рождать» (*воришуд* < *вордйсь-шудйсь* < *вордыны-шудыны*), обе части которого равнозначны в определении процесса воспроизводства рода, ср. в связи с этим глагол *шудыны* в значении «любовная игра» и отглагольное существительное *шудон* в значении игра/игрище/гуляние, глубинная суть которого раскрывается в освящѳнном ритуалом общении полов. *Шуд* в значении «счастье» абстрагируется, очевидно, из этого сложного комплекса понятий исторически, поднимаясь до вершины экзистенциального осознания самодостаточности – высшей ипостаси счастья в самом факте рождения, в появлении на свет [Владыкина 1998: 59; 2001: 203–204; Владыкина, Глухова 2011а: 39]*.

О ситуации рождения говорили иносказательно: ребѳнка «нашли» – *пинал/нылпи/нуны шедьтйм*, якобы предохраняя его от влияния враждебных сил. Но данная мотивировка обычая, декодируемая вне мифологического мировоззрения, упускает контекст представлений о ребѳнке как «послании».

Если он «*послан*»/*дан*/*отдан* (*сѳтэмын*) в мир людей, его и должны «обнаружить»/«найти». Куединские удмурты считали, на-

* О рождении как спасении/спасении как рождении, то есть о «преодолении смерти в новом рождении» см.: [Фрейденберг 1978: 496–497].

пример, что ребёнка зачерпнули из родника/колодца [Черных 1995: 18; цит. по: Миннихметова 2003: 15]. Но скорее всего, это одна из форм иносказания*.

Неоднозначным является также определение новорождённого как *вожнуны* – букв.: «зелёный младенец» в зн.: «новоявленный, только что появившийся». Понятие тесно связано с представлениями о младенчестве/молодости как «зелёном периоде» жизни человека. Отсюда многочисленные «вегетативные» метафоры и сравнения в песенной традиции, сопоставляющие зелёное=молодое тело (*вож мугор*)/«зелёный» [=молодой] стан (*вож кус*) [РЧрк: 127–128] с «зелёной ивой (*вож бадьну*)», «зелёным клёном (*вож бадяр*)», «зелёным=сочным луком (*вож сугон*)». Но если иметь в виду рождение как первый переход – «перепутье»/«перекрестье» судьбы – в жизни человека, то этот термин очень органичен в контексте представлений о перекрёстке дорог – *сюресвож*. И в таком случае понятие *вожнуны* получает несколько иной смысл, заключающий в себе нюансы пространственно-временного вектора начала жизни ребёнка – ребёнок «[начала] жизни-дороги»**. Выражение *улон сюрес* «жизнь-дорога/жизни дорога» синонимично вышеприведённым понятиям *улон дунне*, *гумыр*, *улон-вылон* и др. [Максимов 2015].

По рождении ребёнка (под влиянием христианства – перед крещением или после) устраивали застолье с ближайшими родственни-

* Символ женских гениталий в свадебных песнях – *шашыё ошмес* «поросший осокой родник» [Владыкина 1998: 308], в обрядах осеннего ряжения кизнерских удмуртов, например, наиболее частотным песенным образом выступает «капуста-vulva» [РЧрк 2: 89, 95, 110 и др.]. *Кабыста / Огиста-анай* – «имя» скатываемого в овраг чучела старушки, олицетворяющей Масленицу. Образы соотносятся с идеей игры «*Кочон йыр* – букв.: «Капустная голова», где основным действием была проверка «крепости»/«зрелости» головы-«кочана» как идеи «созревания» девушек-невест [Глухова 2008:134]. Ср. русское выражение «найти ребёнка в капусте» [Владыкина, Глухова 2011в: 118]; русские хороводные игры с идеей «завивания капустки»; обнажение/наготу женщин при посадке капусты у славян [Усачева 1999: 458]. Иносказанием также является выражение *сяська вылысь шедьтыны* «с цветов найти» (см. раздел «Мир в облике богов и божеств»).

** Идея *дороги/пути* является синонимом судьбы как жизненного пути и в других культурах, в частности, в славянской [Седакова 2009: 357].

ками: *нылпи-шедьтон юон* «праздник [в честь] найденного ребёнка» = «праздник новорождённого» [БМ 2: 4], *нуны шыд* «суп=праздник дитяти/младенца» [Васильев 1906: 63], *нуны-сюан* «праздник/свадьба новорождённого», *кашá/накашú* < из русск. *каша**. Обязательными блюдами такого застолья были каравай (*тыр нянь*), яичная лепёшка (*курегпуз табань*), масло (*вöй*), каша на мясном бульоне (*жук*). Перед началом застолья отец ребёнка молился во дворе, непосредственно в избе перед образами или в семейном святилище (*куала*) с караваем хлеба и маслом (*вöй-вöсян*) [БМ 2: 2; Васильев 1906: 63], благодаря бога за «данного» им «нового человека»:

Остэ, жеч [-] бадžым Инмаре! Та жёкк вылэ пуктэм тыр жукеныд, тыр винаэныд, тöныд остэ карко, Инмаре, аслад сётэм виль муртэд пöнна. Тöныд буре вайтэк [,] ум сииське-юииське, Инмаре, Остэ!

Та виль нылдэ-пидэ жеч шудо-буро улоно-вылоно, паськыт шудо, кузь арлыдо, гырпуям куткысь, киме воштысь карсалыд ке, Инмаре, Остэ!

Зарни визьем, азвесь кикием карсалыд ке, Инмаре, Остэ!

Дунне кутмон, дунне утьмон кужымо карсалыд ке, Инмаре, Остэ!

Кузо-пало улмон-вылмон, жеч-адžоно карса-улса пересьмымон карсалыд ке, Инмаре, Остэ!

Урод синлэсь, тушмон муртлэсь [А]чид ик уть, Инмаре!

Та пиналэ вордкем пöнна куриськем вöсяськемме [А]чид ик тустыты-пöртыты, Инмаре, Остэ! Мон талэсь уно вераны уг тоды, Остэ, Инмаре, [А]чид ик кабыл басьты та куриськемез, Остэ! [БМ 2: 3–4].

* Аккультурация последнего термина отнюдь не означает прямого заимствования каши как обязательного ритуального блюда не только на родинах и крестинах, но и в контексте других семейных и календарных обрядов удмуртов. Каша – типологически общий символ плодородия и достатка практически для всех земледельческих культур. О каше у славян, в частности, см.: [Валенцова 1999: 484]. Помимо этого, крупа/каша в удмуртской ментальности включена в коннотативный ряд представлений о степени ума. Корпус устойчивых словосочетаний содержит выражения о «недостатке крупы» в голове человека (*йыраз кеньырез уг тырмы*), о недостаточной «наполненности умом» как следствия «недостаточного употребления каши» (*жук өжыт сием на*).

(Господи, добрый-великий Инмар мой! На стол поставленной полной-светлой кашей, полным-светлым вином тебе молюсь, Инмар мой, за **тобою данного нового человека**. Без молитвы тебе не едим-не пьём, Инмар мой, Господи!

Этому **новому твоему ребёнку** в счастье-довольствии жить-поживать, с полным (букв.: широким) счастьем, в долголетьи (букв.: с длинными годами) [да подашь Ты]; если бы ты дал ему [во время моей старости] меня за локоть поддержать, руки мои заменить, Инмар мой, Господи!

Если бы ты сделал так, **чтобы он смог удержать мир-свет**, чтобы **смог сохранить его**, Инмар мой, Господи!

Да сможет найти он свою половину, да будет предначертана ему Тобой хорошая доля, Инмар мой, Господи!

Если бы ты дал ему золотой ум и серебряные руки!

От дурного глаза, от врага если бы Сам сохранил Ты, Господи!

Мои прошения-молитвы в честь рождённого моего ребёнка Сам управи-упорядочь, Инмар мой, Господи! Больше этого я и просить не знаю, Господи, Инмар мой!

Ты Сам благосклонно прими мою молитву, Господи!).

В череде благословлений обращает на себя пожелание «*Дунне кутмон, дунне утьмон кужымо карысалыд ке, Инмаре, Остэ!*» – букв.: «Мир-свет удерживающей, мир-свет охраняющей силой если одарил бы ты его, Инмар мой, Господи!»), которое представляется нам стержневым в данном молитвенном заклинании (*куриськон*). Пожелание быть сильным, чтобы выстоять в суровых жизненных условиях и перипетиях судьбы, отнюдь не означает представление только о физической силе. Напротив, подразумевается сила душевная, стойкость духа, – свойства, которые как основные черты характера запечатлены также в устойчивом выражении *дунне адями* «мировой человек/человек мира», которым характеризуют душевного, добродушного, безобидного, «светлого человека».

Айкай но пилэн моторез,

Солэн путоез куинь котыр.

Солэн путоез дуно но ёвёл,

Асьсэз дунне адями [Вхм 1: № 109].

Айкай да красота парня,
Кушак его в три кольца*.
Его кушак не так да дорог,
Сам он [Дорог он, как]
душевный/светлый человек.

О плохом человеке говорили, что он *дуннеез пожаса улэ* «живёт – мир мутит».

Превыше всего удмуртами ценились кротость нрава, застенчивость: «*Мылкыдыныз востэм мурт шудо* (Кроткий человек нравом своим счастливым)», «*Зеч мылкыд – жсыны шуд* (Добрый нрав – половина счастья)» [ПослПог: 72]. Согласно данным лингвистов, в совокупность удмуртских когнитивных метафор, оценивающих положительные качества человека, входят также выражения *зйбыт* «тихий, скромный, спокойный», *лачмыт* «аккуратный; выдержанный; скромный; спокойный, тихий», *либыт* «вежливый, спокойный», *лякыт* «вежливый, обходительный, деликатный», *тупыт* «смирный, тихий, скромный», *шытыт* «тихий, молчаливый, мирный», *няськыт* букв.: «тёплый» (о спокойном, умиротворённом человеке) [Душенкова 2017: 37–39].

*Пышлэсь пызэрзэ басьтймы,
Одйг пышйырзэ ой лёгы.
Тйледын медам люкиськы шуыса,
Одйг ишан кыл ой вера* [Вхм 1: № 158].

Из конопли посконь получила,
Ни одного конопляного снопа не потоптала.
Чтобы с вами не расставаться,
Ни одного дурного слова не сказала.

Основной чертой характера человека традиционного общества было терпение, безропотное приятие судьбы:

*Такыр бусйез котыртысал,
Пуксем вальёсме жалясько;*

* Кушак его так длинно соткан, что обвит вокруг его стана три раза.

*Уродэн пумит мон сылысал,
Бубыли лулме жалясько [БМ 2: 501, № 25].*

Высохшее от безводья поле я бы объехал:
Лошадь, что подо мною, мне жаль.
Злу-худу в жизни я бы противостоял:
Души-бабочки моей мне жаль.

*Бубыли кадъ ик лүлѣсмы[,]
Кытчы быдмеммес, ум тодске [Вхм 1: № 314].*

Словно бабочки наши души.
Где сгинут они/Где сгинем мы, не знаем.

Боги и божества «давали»/ниспосылали ребёнка, «вручая» ему его счастье, удел/судьбу. Предопределение будущего обозначено в удмуртском языке понятиями *кылдэмез сыӹе* – «то, что сотворено [для него]», *адӹонӹз сыӹе* – букв.: «то, что увидеть [суждено ему]», *гожтэмез сыӹе* – «то, что написано/предначертано [ему]»:

*Лыз-пурись валлэн но, ай, дялӹз кузь,
Гужем но нуналэн нунал кузь.
Выдыса умме но уг усиськы:
Мар адӹонӹѣсмы вань медам?! [БМ 2: 323, № 71].*

У саврасого коня грива длинна,
Летними да днями день длинен.
Ложусь спать, а сна нет:
Что же увидеть [=испытать] нам придётся?

*Ӣукна усем пужмер вылтӹй
Сьӹд ӹичы ортчем вылэм.
Со сьӹд ӹичы вылымтӹ,
Мынам туалӹ адӹем кайгуӹз вылэм [МИлн 2: 892].*

По утру выпавшему инею
Чёрная лисица прошла, оказывается.

Это не чёрная лисица была, оказывается,
Это было ныне увиденное [=пережитое]
мною горе.

Милемлы Иньмар мар гожтэм? [БМ 2: 355, № 180].

Для нас/Нам Иньмар что написал/предначертал?

Иньмар мар ке гожтйз, мон аджо [БМ 1: 309, № 245].

Иньмар что напишет/предначертает, то я и увижу.

*Милемлы Иньмар гожтэм[,] лэся[,]
Дят музъемын ветлыны* [БМ 2: 355, № 179].

Нам Иньмар написал, видимо,
По чужой земле скитаться.

*Вуэд виялоз, ай, улланы,
Жазегед уялоз валланы.
Тодьы жазег кадь ик но тодьы кагазэ
Гожтысал ке Иньмар но азыланы* [БМ 1: 356, № 184].

Воды реки текут, ай, вниз,
Гуси плывут вверх [=против течения].
На похожей на белых гусей белой бумаге
Написал бы если Иньмар наше будущее.

*Сьбд гожтэм медам но, ай, Иньмаре?
Тодьы гожтэм медам Иньмаре?
Мар гожтэмъёссэ но уг тодйськы,
Пыд азам лыктыса но усьытэк* [БМ 2: 496, № 9].

Чёрное ли [=горе/несчастье] написал да, ай,
Иньмар мой?
Белое ли [=радость/счастье] написал
Иньмар мой?

Что он написал да, не знаю я,
Пока перед ногами моими да не упадёт
[= пока ничего не случится]*.

Не только в трудных ситуациях, жизненных перипетиях, бедах и горе, но и в обычной жизни психологической поддержкой, опорой было упование на Бога:

*Ай, кызо тэль но кызо тэль.
Кызо тэль пушкын бадьпу тэль.
Вож бадьпу кайик вож мугормы:
Сётысал ке Иньмар шудьёсмес [БМ 1: 304, № 235].*

Ай, еловая чаша да еловая чаша.
Посреди еловой чаши ивовые заросли.
Зелёные ивы словно, наши молодые тела:
Дал бы/Ниспослал бы если Иньмар нам счастья.

*Далтэм но турымез турнан дыръя[.]
Шляпаме но понй бадьпуэ.
Секыт нужнаёсыд но лыктон дыръя[.]
Иньмарлы понй но йырьёсме [БМ 2: 302, № 1].*

Удавшуюся на лугу траву когда косил,
Шляпу да свою повесил на иву.
Тяжёлая нужда да когда пришла,
На Бога возложил да я свои заботы
(букв.: На Бога я положил свою голову [=жизнь]).

*Иньмарисен эзель но, ай, вуытэк[.]
Пиёс нужнаен но кулоз-а?! [БМ 2: 499, № 16].*

* По аналогии с выражением *Ин(ь)мар гожтэм* «Богом обозначенное/начертанное/написанное» в значении **судьба** нами был смоделирован неологизм **ингож**: *ин* – «небо/небесный», *гож* – «черта/письмена/предназначение» [ТВлд: 161]. Данный в структуре учебной хрестоматии без перевода на русский, термин был воспринят общественностью как синоним горизонта **инвис**.

С неба участь [=несчастье/горе/смерть] да, ай,
пока не придёт,
Мужчины разве да погибнут от нужды?!

*Кык төри валлэн пыдаз бугоу,
Бугоуэз вандйсь эгоу вань.
Ум сюлмаськелэ, ум бөрдэлэ:
Куйыкез жутйсь Иньмар вань [Вхм 1: № 272].*

На ногах пары гневных подковы,
Подковы срезающие оселки есть.
Не будем переживать, не будем плакать:
Горе поднимающий [= избывающий] Иньмар есть.

Счастье, достаток, согласие между родными и близкими, – всё воспринималось как дар небес и выливалось в благодарность Всевышнему, особенно часто звучавшей во время застолий на календарных и семейных праздниках:

*Жёк вылад тырос шыдэд-нянед
Вазьёслэсь өвёл, чабейлэсь.
Асьмелэн тазыы сием-юэммы
Адямилэсь өвёл, Иньмарлэсь [БМ 2: 367, № 218].*

На столе твоём супы-хлеба [= обилие угощений]
Не из полбы, из пшеницы.
Наше такое [дружное] застолье
Не людьми дано, [самим] Богом.

*Чаль сиёмы, чаль дюомы [,]
Иммар сётэм дэлетъёс вань дыръя.
Ум ашыге, ум дыртэлэ,
Иммар гожтэм кайёслэсь ум ортче [БМ 2: 505, № 37].*

Давайте есть, давайте пить,
Богом данное счастье-богатство пока есть.

Не будем спешить, не будем торопиться,
Не обойти нам Богом предначертанного*.

*Одйг чарка, кык чарка,
Уно но шуса, эн кисьтэ.
Уно но быроз, ёжыт но тырмоз,
Тату улэмлы мар вуоз?*[МИлн 2: 891, № 77].

Одна чарочка, другая чарочка,
Считая, что [вина] много, не выливайте.
И многое кончится, и малого будет достаточно,
Разве сравнится что-нибудь[=ничто не сравнимо]
с жизнью в согласии.

*Вёсям но вёсьёсмы кабыл ке лубылйз,
Уз лу меда весь валче (й) улэммы.
Валче гынэ уломы, капчи уломы,
Ум люкиське, агай-выньёс, даурамы.
Даурамы кылъёсмес ум но вералэ:
Уакыт ке но вуылйз – люкиськом.
Бадьпу но сяськаос – мамык но гынэ,
Та дуннеос асьмелы – куно гынэ...*

[ПМА–1982: Агрызский р-н, д. Варклет-Бодья].

Проведённое да моление наше если благословлено будет
[Господом],
Не удастся ли нам жить всё время в согласии.
Вместе [= в согласии] будем жить, легко будем жить.
Не разлучимся, братья, вовеки.
Вовеки плохих слов [друг другу] не скажем:
Пора [=смерть] когда придёт – разлучимся.

* Песенный образ представляет собой реплику широко распространённого удмуртского выражения «*Дыртэмлэсь кылдэм ортчем* (Спешку предопределённость опередила)»; игра слов, обозначающая тщетность человеческих усилий по отношению к замыслу Творца/*Кылдысина* – из *кылдытыны* «творить, создавать».

Ивовые да цветы – всего лишь пух,
Этот мир [=белый свет] для нас – место, куда мы
приходим в гости [= Мы в этом мире – только гости].
Влдкн, Првзч 1992: № 6

Судьба человека, таким образом, была для него личным временем и личным пространством. Близким / «своим» оно было прежде всего потому, что здесь были его родные: родители, мать с отцом, братья и сёстры:

*Кытсы гынэ мынод уг, атыкай пие,
Атыкай юртъёстэ куштыса?
Шундыед но толзед котькытын одйг,
Только кылёз атаен анай [Вхм 1: № 410].*

Куда же ты уходишь да, родной наш сыночек
(букв.: отцовский сын),
Родительский дом покидая (букв.: бросая) ?
Солнце и луна везде одинаковы,
А здесь остаются твои отец с матерью
[= Но нигде нет больше отца с матерью].

*Дят шаеръёсын кин ёвёл, дыр?
Милемыз вордйсь аныкаен-атай ёвёл, дыр [БМ 2: 301, № 230].*

В чужих краях кого только нет, наверное?
[Но] Нас родивших матушки с отцом нет, наверное.

*Мак сяськаёсыд вань дыръя,
Бакча дямъёсыд луэ, дыр.
Анакаен-атыкай вань дыръя,
Коркалэн дямез луэ, дыр [БМ 1: 291, № 205].*

Мака цветы пока есть,
Сада красота бывает [=сад красив].
Матушка с отцом пока есть,
Дома красота бывает [=дом красив].

*Милям вальёс эчесь вал
Додьяяз пуксьыса ветлыны.
Атайлэн корказ улыны эч вал,
Кытчы ке но выйд – небыт вал [БМ 1: 291, № 208].*

Наши кони хороши были,
[Чтобы] в сани сесть и кататься.
В отцовском доме хорошо было:
Куда ни ляжешь – везде мягко.

*Шунды жсужалоз шунытлы,
Толэзь жсужалоз югытлы.
Милям улэмлэн эркынлыкес –
Атаен анай вань дырья [Вхм 1: № 41].*

Солнце взойдёт – обогреет,
Луна взойдёт – осветит.
Жизни нашей воля-счастье –
Пока живы отец наш и матушка.

Чужая сторона непредсказуема и враждебна, там нет тепла и ласки, который дарит родной дом:

*Сьод нолэсьёслэн сьорьёсаз
Лымылэсь чурит пужмер вань.
Аныкай коркась потэм бере,
Бодылэсь чурит кыльёс вань [БМ 1: 302, № 231].*

За чёрно-тёмными лесами
Снега жёстче [=холоднее] иней есть.
Из материнского [=родного] дома когда уйдёшь,
Палки твёрже слова есть.

Родные места – не только обозреваемое с детства пространство, но буквально ощущаемая тактильно «земля, по которой ступали мои ноги»/ «земля, на которой остались мои следы» – *лёгем пыдул/лёгем пытьы*:

*Та шундйен толэзен котькытын одйг луоз но,
Та лёгоно пыдулэд одйг уз луы [БМ 2: 423, № 331].*

Солнце и луна повсюду
одинаковы/одни и те же,
Но земля под ногами – не одна и та же.

Лёгем музъеме жаль кылиз [Вхм 1: № 251].

Землю, по которой я ступал, жаль мне стало.

Родные края – место, где радуют глаз яркие цвета созревающих
лесных ягод, ласкает слух пение птиц:

*Ай кызьпу тэль но пипу тэль,
Ялан узыйед кисьма, дыр.
Ачме вордйськем музъемын
Ялан шушыед кырза, дыр [Вхм 1: № 283].*

Ай, берёзовая роща да осиновая роща,
[Там] Всё время земляника поспевает, наверное.
В наших родных землях
Всё время снегири поют, наверное.

*Кузь турымыдлэн выжияз
Ялан узйед кисьмалоз.
Милям но будэм музъемын
Ялан учыед кырзалоз [БМ 2: 320, № 60].*

У подножия высокой травы
Всё время земляника зреет-поспевает.
На земле, которой мы росли,
Всё время соловьи поют.

Родные края настолько драгоценны, что они сравниваются с ме-
стами, где на поверхности земли лежит золото и серебро:

*Валлэн дагаез алтын,
Лёгем интыез салкым.
Алтынэн азвесь потэм интылы
Вордйськем музъеммы матын [БМ 2: 346, № 151].*

У коня подковы золотые,
Место его поступи прохладно.
На места, где золото и серебро лежат,
Родная наша земля похожа.

Разлука с родным домом для девушки – выход замуж, для парня – рекрутчина. Но если в первом случае женщина, «разлучаясь» с родным домом, создавала свою семью и обретала при этом новый дом, для рекрута разлука была трагедией, потому что он уходил из родного дома очень далеко и практически навсегда. Для обозначения далёких [= «чужих» краёв] в рекрутских песнях постоянным образом является метафора расстояния, исчисляемая недостижимостью даже для перелётных птиц: рекрут уходит из родного дома так далеко, куда не долетают дикие гуси (*луддзазег вуымтэ инты* [БМ 2: 347]) или ласточки (*ваёбыж вуымтэ инты*). Чужбина была враждебна и страшна ещё и по другой – очень важной – причине. Родные края были местом, где человек мог упокоиться на родовом кладбище, что очень было важно для осознания того, что он будет поминаем родными на месте его захоронения:

*Вылтй но ортчись юседлэсь
Пурзём мамыксэ кин октоз?
Кыдёке мыныса кулймы ке,
Лымес но съёммес кинь октоз? [БМ 1: 205. № 18].*

Оброненный пух в вышине летящего лебедя
Кто же соберёт?
Вдалеке если умрём,
Останки наши [=кости и чешую-оболочку]
кто подберёт?

«Посланный» Богом человек пребывал в созданном Богом мире отрезок отпущенного ему времени – жизни-судьбы, осознавая бренность своего существования:

*Часэн-кыкен [-] нуналэд быроз,
Нуналэн-кыкен [-] арняед вуоз,
Арняен-кыкен [-] толээед вуоз,
Толээен-кыкен [-] аред вуоз.
Вапум бырса [-] адями быроз [БМ 1: 327, № 272].*

Час и другой – и день пройдёт,
День и другой – и неделя пройдёт,
Неделя и другая – и месяц пройдёт,
Месяц и другой – и год пробежит.
Годы пройдут – и человека не станет
(букв.: кончится).

*Ми ке но кулом, дунне кылёз.
Ми вылэ бадьпу жсужалоз.
Со бадьпу йылад кыкыед силёз,
Көтжожо муртъёс бёрдоз [Вхм I: № 312]*

Мы да когда умрём, мир-свет останется.
Над нами ивы прорастут.
На ивах кукушки будут куковать,
Люди от горя-тоски будут плакать.

*Сю ар но ум улэ, сюрс ар но (й) ум улэ.
Вае но валче но сиёме-юоме. [РЧрк 2: 60]*

Сто да лет не проживём, тысячу лет да не проживём.
Давайте же вместе будем есть-пить
[Давайте дружно соберёмся на застолье].

*Ай, нунал ортчоз, нунал ортчоз,
Дунэн басътэм кадь ик нуналмы... [БМ 1: 321, № 263].*

Ах, день пройдёт, и другой пройдёт,
Как-будто куплены наши дни...

[= их мало и они очень дороги].

При этом осознавалась закономерность меняющегося времени, череды сменяющих друг друга поколений, восприятия себя как связующего звена между прошлым и будущим:

*Шунды но жсужа но,
Шунды но пуксе но,
Нош ик со интые
Толэзь но жсужа.*

Солнце да восходит да,
Солнце да заходит да,
И снова вместо него
Луна да восходит.

*Пиос но будо но,
Пиос но кошко но,
Нош ик со интые
Пиос было.*

Сыновья да вырастают да,
Сыновья да уходят да,
И снова вместо них
Сыновья подрастают.

*Нылъёс но будо но,
Нылъёс но кошко но,
Нош ик со интые
Нылъёс было.*

Дочери да вырастают да,
Дочери да уходят да,
И снова вместо них
Дочери да подрастают.

*Толэд но вуэ но,
Толэд но ортче но,
Нош ик со интые
Гужем чеберске.*

Зима да приходит да
Зима да проходит да,
И снова вместо неё
Лето красуется.

*Сяська но жсужа но,
Сяська но усе но,
Нош ик со интые
Емыш быгыльске.*

Цветы да расцветают да,
Цветы да опадают да,
И снова вместо них
Плоды завязываются / наливаются.

[ПП: 221].

*Жужыт но гурезь йылын улмону,
Со улмопулэн одйг улмоез вань.*

Со улмоез ческыт, шуо.

Улмолэсь ческыт – нылы-ние [БМ 1: 292, № 210].

На высокой да горе яблоня,
На этой яблоне всего одно яблоко.
Это яблоко сладкое, говорят.
Слаще яблока – дети мои.

Несмотря на невзгоды, тяжёлую долю, болезни и несчастья, осознание своей жизни-«явленности» в мире особенно остро выражалась в осознании «разлучения» с ним:

*Уйыё но пöськыё гужем куазь вал,
Кызыы йыдод та гужем куазьлэсь.
Куатьтон тямыс арес луисько –
Дунне кыле мынэсьтым.
Туж улэме потэ на, туж калыкез адёме потэ на.*

[Много] соловьёв и ласточек в летнюю пору,
Нет сил расстаться с этой летней порой.
Шестьдесят восемь лет мне будет –
Мир-свет без меня остаётся/со мной разлучается.
Как же мне ещё пожить хочется, людей видеть хочется.

д. Удмурт Тоймобаш Алнашского р-на.

Зап. 1936 г. // НА Ф. РФ, Оп. 2Н, Д. 210, Л. 21.

Утрата богатства воспринималась как ничтожно малая потеря по сравнению со смертью, когда человек «терял» целый мир: «*Та гинэ уз кылыы, быдэс дунне кылёз* (Не только это [моё имущество-богатство] останется, целый мир-свет останется)» [ПМА: Завьяловский р-н, 2018].

Удивительно при этом по силе смысла, на наш взгляд, выражение «*мынэсьтым дунне кылёно*» / «*дунне кыле мынэсьтым*» («Мир без меня остаётся»): не только человек теряет мир, но мир теряет свою полноту с утратой каждой жизни-судьбы.

Человек в окружающих мирах, или мифология визуального и акустического в коммуникативном поведении удмуртов

Исследования в области коммуникативного поведения любого этноса – богатое по содержанию поле для исследования специалистов разных дисциплин. Интерес к «удмуртскому» направлению этой темы возник относительно недавно. Социо- и психолингвистический аспект был намечен лингвистами при выявлении специфики речевого общения [Поздеева, Трофимова, Троянов 1992], а также определении места континуума «высокого-низкого» контекста на основе анализа временных характеристик диалога [Rjabina 2007]. Культурологов заинтересовали проблемы взаимосвязи структуры удмуртского языка с ментальностью его носителей [Красильников 1992; Красильников 1995]. Несмотря на разные доказательные базы, в работах содержалась мысль о том, что в коммуникативном поведении удмуртов до сих пор большую роль играют этнокультурные традиции. Данный тезис в последние годы был подтверждён исследованиями концептосферы [Душенкова 2014a], и ритуально-поведенческих стереотипов в «диалоге миров», то есть выстраивании взаимоотношений между миром живых и мёртвых [Анисимов 2017].

Однако работа в этой области пока ещё только в самом начале, особенно в сфере языка, поскольку лингвистическая составляющая проблемы содержит в себе более скрытые семантические нюансы, нежели ритуальное поведение. Отчасти, возможно, оттого, что особенности коммуникативного поведения, зафиксированные в языке, тонкости которого часто не могут определить даже его носители, не улавливают и почти не воспринимают представители других культур, воспитанные в системе иных языков. Удмуртский язык в этом смысле – типичный показатель (и представитель!) финно-угорской ментальности, о его иллокутивности слагаются легенды [Ар-Серги 2007]. Недаром именно эта черта становится сегодня одним из критериев в определении «контуров уральской философии»: «... одна из характерных особенностей, в отличие от языка других народов, подразумевая в первую очередь индоевропейские языки Европы, это так называемая тройная направленность... Это значит, что говорящий (1 лицо ед. ч.)

излагает свой рассказ относительно места и момента речи, а также ... относительно слушающей его стороны» [Кадар 2006: 64].

Иллокутивность в общении финно-угров действительно играет очень большую роль, но говорить о ней как о чём-то исключительном, по-видимому, нет необходимости, поскольку эта особенность, на наш взгляд, абсолютна для тех языков, которые очень близки к традиционной культуре и неразрывно с ней связаны. Во многих архаических традициях «... в высказывании как адресованной реплике оказываются слиты по крайней мере три плана, или аспекта информации: кроме когнитивной (информации о предмете речи) оно несёт ещё и модальную информацию, передающую сведения об интенциях говорящего, о его «воле», о его отношении (причём не только к предмету речи, но и, что для нас особенно важно, к адресату), а также прагматическую (регулятивную) информацию, побуждающую адресата на предопределенное адресантом ответное действие» [Новик 1984: 119; см. также: Христофорова 1998].

Претендующая, таким образом, на формульность «удмуртская» коммуникативная ситуация «два – пишем, три – в уме» определяет и обыденный диалог, и общение ритуальное. Контекстами становятся все составляющие традиционной культуры, образуя единый гипертекст, выстраивающий диалоги и монологи коммуницирующих партнеров, в качестве которых в ритуале выступают не только люди, но и «представители» всех сфер, находящиеся за пределами непосредственного жизненного пространства человека. Это божества, духи, умершие предки, – вообще вся запредельная сфера (*тупал*).

Достаточно проанализировать в этом ключе два устойчивых выражения: *син/синмыз медаз усьы* и *пельыз медаз кыл*. Оба они имеют одно значение: «чтобы не сглазить», но семантическое поле каждого из них отражает разный объем понятийной сферы. И не только по причине фиксации в выражениях двух органов восприятия («чтобы глаз [чей-то/его] не упал»), («чтобы ухо [чьё-то/его] не услышало»), но и потому, что, следуя логике традиционных представлений удмуртов об окружающем пространстве, здесь имплицитно выражены связи между «этим» и «тем/иным», «земным» и «запредельным», «своим» и «чужим» мирами. В первом случае «этот» мир, мир людей, созерцающий и созерцаемый/видимый, обладает энергетикой взгляда («*Сьод син усем, горд син усем, вож син усем, чуж син*

усем... – букв.: «Черный глаз упал, красный глаз упал, зеленый глаз упал, желтый глаз упал...», где чёрный, красный, зелёный и жёлтый/жёлто-зелёный являются синонимами и относятся к одному семантическому ряду – чёрный = налитый кровью = желчный). Во втором случае – это «другой мир»: незрячий, слепой (ср.: маски с пустыми глазницами, закрывание глаз покойного монетами, ритуальные кукол-ки без прорисовки лица; выражение *синтэм кыль* «слепая смерть»; народные игры со «слепыми» водящими и т.д.). У потустороннего мира совершенно иные органы восприятия, задействованы другие сенсорные зоны: обонятельная и слуховая. Потусторонний мир и «общается» с людьми с помощью акустических сигналов (ср.: разгадывание звуков при гаданиях на росстанях/перекрестках, подслушивание разговоров под окном во время Святков и др.), которые человек воспринимает как способ иноговорения: «В чувственно переживаемом мире, где естественное и вероятностное сливались, з в у ч а н и е было [разрядка моя. – Т.В.] одним из возможных, а порой и единственным свидетельством реальности физических объектов и фантомов воображения ... Безмолвие приравнивалось к небытию. Звук, напротив, был свойством жизни, и люди чутко вслушивались в звучание природы...» [Сагалаев, Октябрьская 1990: 145, 146]. Таким образом, кажущиеся одинаковыми по смыслу выражения *син медаз усыы* и *пельбыз медаз кыл* в контекстуальных связях оказываются совершенно разными. Второе гораздо богаче, потому что его семантическое поле мотивировано не только конкретикой акустического восприятия (как физиологически-визуального воздействия в первом), но абстрагировано по семантике благодаря тому, что слух как орган восприятия в человеческом мире априори связан с речью, словом. Отношение к слову как знаковой субстанции порождает различные виды иносказаний и заговорно- заклинательных жанров. При этом обряд, понятый «как диалогическое взаимодействие двух участников общения, теряет ... свой собственно «магический» компонент, но приобретает качество естественного семиотического процесса, в котором отправитель обряда стремится смоделировать с помощью цепочки знаков такую программу поведения или такую картину деятельности, которая, будучи полученной адресатом, обеспечит со стороны последнего желательную реакцию, спровоцировав его на выгодные для адресанта поступки [Новик 1994: 122]. В таких контекстуальных лабиринтах выраже-

ние *пельыз медаз кыл* тождественно устойчивым словосочетаниям *кылдэм ке* (если суждено), *гожстэм ке* (если предначертано), *Инмар ке сётиз* (если Бог даст). Сравните в связи с этим русское «Ваши слова да Богу в уши».

В процессе размышления над семантикой вышеприведенных идиом «обнаружено» ещё одно «затерявшееся» в фольклорных текстах языковое клише, до сих пор почему-то не услышанное и не увиденное – *кыл уськытыны*. В словаре Т. Борисова оно приведено в буквальном значении – «выронить слово» [Борисов 1991]. Корпус удмуртско-русского словаря содержит два толкования: 1. Начать разговор; 2. Ославить, оклеветать [УРС: 1983]. Но самое главное значение – «наслать порчу [словом]», «изурочить (букв.: кинуть, бросить слово [чтобы «ушибить»])», оказалось упущено, но обязательно должно занять свое место в новых словарях. Любопытно, что это выражение содержится уже в источниках конца XIX в. [Вхм 1: 186], восполняя формулы недостающего звена триады архаической ментальности *дело = слово = мысль* и обозначая равенство выражений *лэсьтыны/тупатыны* (сделать/направить), *кыл уськытыны* (букв.: слово уронить), *син уськытыны* (сглазить=букв.: глаз уронить) в значениях «наслать порчу действием», «наслать порчу словом», «наслать порчу взглядом». Такая логическая цепочка очень явственно обнаруживает эволюции ментальности и языка от конкретики к абстракции. Достаточно сравнить русские выражения **урочить/изурочить** (околдовать), **сурочить** (освободить от колдовства), **рок** (предсказание/судьба) [Фасмер 1973, 4: 168, 169], употребляемое в заговорах выражение **Урок!** в значении «закреплять словом» с приведенными выше удмуртскими примерами, чтобы увидеть, как «многоканальное» воздействие/взаимодействие смещается к одному – акустическому, оставаясь в рамках речевой коммуникации. Удмуртские выражения при этом всё ещё несут в себе информацию о разновидностях насланной порчи, «именуя» каждую из них и получая, по-видимому, тем самым возможность воздействовать на неё, как в случаях с болезнями, когда каждый заговор обязательно содержит информацию о том, как «зовут» болезнь. Интересно, что одна из разновидностей конструкций удмуртских заговоров содержит открытую формулу «обнаружения имени» болезни: «– *Нимыд кызы?* – *Булыкен/Кезеген/Кыйсинэн пелляско...*» («Как тебя зовут? – Лихорадкой/ Ознобом/«Змеиным

глазом»-нарывом заговариваю-нашептываю...»). В родственном коми языке заговор обозначается термином **нимкыв** (имя-слово) [Панюков 2003]. В удмуртском языке ему соответствует выражение **кылзэ тодэ** (слово [нужное] знает). Налицо обобщенные варианты понимания заговора как формулы, с помощью которых заговаривающий находит, обретает власть над болезнью, колдуном. В языковых клише сохраняются реминисценции архаического сознания, верящего в успех лечения от «обретения» «имени» болезни, будь она наслана с помощью действия/жеста, слова как действия, то есть энергетикой слова, или физиологической энергетикой через взгляд (**секут син** – тяжёлый глаз), часть тела (**секут ки** – тяжёлая рука, **секут пыд** – тяжёлая нога), органы человека (**секут вирсэр** – тяжёлые сосуды). Для сравнения: **секут адями** (тяжёлый человек).

Рассмотренные языковые клише являются всего лишь малой частью целостного комплекса представлений народа о возможности выстраивания произвольных или волевых контактов с параллельными мирами посредством сенсорной или вербальной коммуникации. Хочется надеяться, что исследователи зарождающейся удмуртской психолингвистики **та веранме пелязы понозы** (букв.: положат сказанное мною в свои уши). Иначе говоря: «Видящий да увидит, слышащий да услышит».

Сакральное знание в контексте представлений о мире

В представлениях удмуртов о мире особым статусом обладали люди, владеющие тайным знанием (*туно*). Наделённые способностями предсказывать, гадать, лечить, *туно* были главными приверженцами и хранителями архаических устоев и правил отправления культов дохристианских верований. По их ворожбе-рекомендации выбирали места жертвоприношений, жрецов главных общественных молений. Они являлись своеобразными устроителями социально-культовой иерархии в обществе, владели способами лечения, которые не знали врачующие естественными способами знахари. Туно хранили инфор-

мацию об обретении тайного знания и играли роль основных наставников в межпоколенной трансляции сакральной информации [Владыкина 2004; Шутова 2017].

Глубинная семантика термина *туно* сегодня завуалирована для рядовых членов общества, слово ассоциируется лишь с представлениями о гадании. В народе сегодня больше говорят о *тодысь/тодйсь* «знающий», чаще всего употребляется даже не эта отглагольная форма, а сам глагол 3-го л. [со] *тодэ* «[он] знает». Удмуртские выражения вторят смыслу общепермского *тун* «ведун, знахарь, кудесник, колдун» [КЭСК 1: 266; Конаков 1999: 360; Королева 2004; Голева 2011: 202–209], соотносясь при этом с общепермским **nod* «ум, смекалка» и прибалтийско-финскими *noita(noitua)*, *noaidde* [КЭСК 194]; *нойта/нойда* [Петрухин 2003: 96–97; 184–187], *noid* [Винокурова 2015: 308–311] со значением «знающий/ведающий» по отношению к колдовским способностям, колдовскому знанию, то есть знанию, воспринимаемому со временем однозначно отрицательно (ср. удм. *ведйнь/вегин/ересь* из русск. «ведун/колдун/еретик»).

Буквальный перевод адекватно отражает суть терминов: «тот, кто со знанием», «тот, у кого знание», «тот, кто знает», «тот, кто ведает». Понятно, что это не обычное, а тайное, священное, *сакральное знание*. Но логичен вопрос и о том, **что** понимается под сакральным знанием, то есть **что́ знает знающий**. Морфология термина, на наш взгляд, содержит дополнительные оттенки смыслового поля такого рода знания. Анализ фольклорных текстов разных жанров позволяет сказать, что *знающий* знает **Язык**, *знающий* знает **Слово**.

В целом взгляд на слово как одно из магических средств освоения мира и влияния на него раскрыт по отношению к жизни традиционного общества в разных культурах, проанализирована его проекция и на язык фольклора. Фольклорные произведения принимают формы обрядового или необрядового функционирования, формируя эстетические каноны, кристаллизующие структурные и поэтические закономерности фольклора в целом и отдельных жанров в частности. По отношению к удмуртской культуре можно говорить о комплексе заговорно-заклинательных жанров (*тункыл*) [Владыкина 1998: 67–68]. Они формировались под влиянием магического отношения к слову, музыке и действию, были способом и средством общения древнего человека с окружающей природой, возможностью установить кон-

такт с помощью словесного искусства в целях умилоствления сил природы, отвращения нежелательного воздействия. Все они были соотнесены с видами магии. Промыслово-хозяйственная магия ярче всего представлена в благопожеланиях (*дэлет сизён кыл*) и молитвах-испрашиваниях (*куриськон*, от *куриськыны* «просить, умолять, вымаливать»), предохранительно-заверительная – в клятвах (*оскытон кыл*), лечебно-предохранительная – в заклинаниях-заговорах (*пелляськон/пеллян кыл* – *нашётываемое слово*, от *пелляны* «дуть, нашептывать»). Заговоры были известны также под названием *эмкыл* «лечащее слово», *кыжкыл* «заговаривающее [от напасти] слово». Помимо обобщающих терминов, существовали заговоры с указанием конкретных болезней: *виркыл* «заговор от крови», *булык кыл* «заговор от лихорадки» и т.д., как бы заключая в себе информацию о том, как «зовут» болезнь. Предполагалось, что болезнь может быть наслана с помощью действия/жеста, слова как действия, то есть энергетикой слова или физиологической энергетикой любого человека, прорывающейся во взгляде (*секыт син* «тяжелый глаз») или исходя из общего состояния организма (*секыт ки* «тяжелая рука», *секыт пыд* «тяжелая нога», *секыт вирсэр* «тяжелые сосуды»). Особо опасались колдунов (*ведйнь/ведун/вегин, кудесь, ересь*), специализирующихся на «порче». Существовали заговоры *от сглаза* (*син усем кыл*) и заговоры *от слова* (*кыл усемез пеллян*).

О человеке, владеющего спориной (особым талантом, умением) в какой-то сфере, говорили как о «лёгком на руку» (*капчи ки*), «лёгком на ногу» (*капчи пыд*). Но эти же способности так же предполагали и владением магией слова. О таких людях удмурты говорили: *кылзэ тодэ* «слово [нужное/соответствующее] знает [он]» [Владыкина 2008].

Градация уровня знания дает возможность выстроить иерархию владеющих тайным знанием/словом. Это люди, которые: 1) обладают способностями к какой-либо деятельности (огородничеству, садоводству, животноводству, пчеловодству, кузнечному ремеслу и т.д.); 2) умеют лечить, заговаривать (*пелляны* «дуть; нашептывать»); 3) владеют способностями отрицательного воздействия на людей и окружающую среду (*ведйнез латэ/улатэ* – букв.: колдовство/ колдовская сила [его] переполняет/распирает/требуется выхода), иногда обучаются этому специально, не доходя уровня совершенства *туно* по неимению

на это способностей; 4) владеют информацией благодаря экстрасенсорным способностям и специальному обучению, экстраполируют знание в социум в виде пророчеств в экстраординарных случаях (болезни, моры, выборы места молений и отправителей культов и т.д.).

И, несмотря на то, что выстроенная шкала уровней весьма условна, поскольку предполагает, согласно традиционному мировоззрению, взаимодополняемость способностей и умений *знающих*, для наших рассуждений важен четвертый «разряд», поскольку именно он предполагает ответ на выше поставленный вопрос о том, *что знает и какими умениями благодаря своему знанию владеет «мастер»*. Кстати, в некоторых локальных традициях по отношению к знающему употребляется заимствованное из тюркских языков слово *усто/уста* «мастер» [ПМА–2006: Алнашский р-н, д. Шадрасак-Кибья].

Для ответа на эти вопросы обратимся к корпусу прозаических произведений, опубликованных Г.Е. Верещагиным в качестве отдельных фольклорных образцов и не интерпретированных даже им самим в его рассуждениях по поводу религии, обычаев и обрядов. Жанровая принадлежность этих текстов довольно трудно определима: их нельзя отнести ни к сказкам, ни к преданиям. Чаще всего это констатация фактов верований в рамках бытового рассказа, включающего черты мифологических или легендарных преданий с тенденцией превращения в авантюрно-бытовую сказку. Позиция автора по отношению к этим текстам очень хорошо видна в объединяющих их в разделы названиях: «К этнографии вотяков Прикамского края», «Сказки и легенды». Речь идёт о таких произведениях, как «Нищий-языковед» [Верещагин 2000: 70–72], «Мужик-языковед» [Верещагин 2001: 145–148], «Учёный сын» [Верещагин 2001: 78–82]. Калькированные с удмуртского названия устных повествований могут вызвать иронию у современного читателя: учёный, судя по всему, не стремился подыскать им семантически адекватных переводов и не сделал никаких комментариев, которые должны были прояснить суть понятия «языковед» в ментальной матрице представителей традиционной культуры. А речь идёт именно о *знающих/знатках*.

Согласно этим текстам, люди могут получить способность понимать язык растений и животных как случайный дар или целенаправленное обучение. В первом случае человек получает её от змеи в благодарность за спасение её детёнышей, во втором – в результате

обучения искусству перевоплощения и понимания и экстраполяции «иноговорения». Языком живых существ вне человеческого мира (мы не можем говорить о «неживых» предметах, поскольку, согласно мифологическому мировоззрению, всё вокруг понимало человеческую речь, а значит, общалось с ним) был язык звуковых (шум, треск, гул и т.п.) или визуальных (аморфные фантомные видения белого или черного цвета, лишь изредка принимающие облик человека) сигналов [Сагалаев, Октябрьская 1990: 143–160]. В ряду таких сигналов особо воспринимался «птичий» язык (ср.: кукование кукушки в поверьях как символ информации о продолжительности жизни; ставшие текстами детского фольклора «песенки» трясогузки о способности «принести» весну или деревенской ласточки о намеке на начало жатвы)*. Уместно вспомнить также удмуртское поверье о том, что способность говорить маленькому ребёнку приносили перелётные птицы, а умение хорошо и складно говорить вообще воспринималось как птичье пение (*чирдон* – от *чирдыны*). В дальнейшем это понятие было перенесено на процесс чтения, причем чтения церковных книг, когда слова произносились нараспев, особым речитативом и не были понятны уже потому, что это был церковнославянский язык [Ванюшев, Владыкина 2012: 392].

Знающий же овладевал, помимо известных и не раз цитированных «именных» заговоров-формул (*кыжжкыл* «заговор от порчи», *виркыл* «заговор [на остановку] крови, *пеллянкыл* «нашептываемое слово»-заговор и т.п.) конкретным языком – **языком ворона (*кырныж кыл*)**. Закономерно, что способности перевоплощения в других живых существ (медведя, волка, свинью) не воспринимаются в единстве с «языковыми» способностями, поскольку именно птицы «выделяются из числа других животных своей акустической характеристикой» [Гура 2009а: 346; разрядка автора. – Т.В.] «Птичий» язык – в основном не пение, а свист – воспринимается как способ иноговорения с потусторонним миром (ср.: удмурты верили, что человеческий свист может вызвать ветер, потому просили свистеть в жару, особенно во время метания стогов; запрещали свистеть

* О звуковой характеристике голосов и криков птиц в мифопоэтической традиции удмуртов см.: [Нуриева, Пчеловодова 2016].

в доме, полагая таким образом вызвать «пустоту» в доме*. Очевидно, что представления о вороне дают «дополнительные» возможности семантизации образа этой птицы и в связи с восприятием её как «вещуна» – медиатора с потусторонним миром (ср. поверья, «читаемые» с учётом крика птицы и ориентации её полёта – на запад или на восток как стороны заходящего (*шунды пуксён пал*) или восходящего (*шунды жужан пал*) солнца и маркированные как отрицательный или положительный знак). В одном из текстов коллекции Г.Е. Верещагина есть одна любопытнейшая деталь, которая пока не обнаружена нами ни в одном из источников. Мифологический сюжет обучения знанию как колдовству включает мотив обретения вороньей косточки, которой можно обезопасить себя от лесной старухи, ударив её этой косточкой по лбу [Верещагин 2001: 127]. Эта деталь помогает вывести образ ворона/вороны за пределы однозначно отрицательного его прочтения. Финно-угорские параллели с проекцией на урало-алтайскую основу позволяют говорить о субстратной семантике образа птицы-прародительницы [Сагалаев 1991: 75–87], развившей положительно-отрицательные качества в процессе развития локально-дифференцированных или дифференцирующихся этнических культур (ср. образ вороны-трикстера у северных народов [Мелетинский 1976], вороны как матери-прародительницы и покровительницы у манси [Бауло 2001]).

Согласно материалам Г.Е. Верещагина, можно говорить о том, что язык ворона получали вместе со способностью перевоплощения в эту птицу в наследство от учителя к ученику. Обратимся к тексту «Учёный сын», сюжет которого выстроен на обсуждении рассказа удмурта по имени Камай «в обществе слушателей и рассказчиков» [Верещагин 2001: 72]. Первая часть представляет сам рассказ, вторая – рассуждения слушателей по поводу услышанного.

Обратимся к тексту рассказа: «Вотяк вспоил-вскормил трёх сыновей и одного отдал куда-то за море к учителю, чтобы он научил его языку ворона (*кырныжкыллы*) [курсив наш. – Т.В.]. Сын его учился

* Русские на Вятке лепили специальные глиняные свистульки в виде птиц для вызывания душ умерших предков в поминальном обряде – вятской *Свистопляске/Свистунье* [Коршунков 1998: 341, 352 и др.], ср. также символу свиста у славян: [Плотникова 2009].

долго. Отец с нетерпением ждал, когда сын кончит курс учения. Наконец, прошел курс учения. Отец отправился за море, чтобы взять сына от учителя обратно и увезти его домой. Приехал он к учителю, взял от него сына и повез его домой. Ехал он на корабле по морю, и в одном месте, среди моря, увидел летящего навстречу ворона. Ворон прокричал два раза «крок!крок!» и пролетел.

– Что сказал этот ворон? – спросил отец сына.

– Не знаю, – ответил сын, хотя и знал он язык этой птицы.

– Ты учился столько времени и не выучился языку ворона, – сказал на это отец с негодованием.

Рассердился он на сына и столкнул его в воду. Сын утонул. Отец смотрел в сторону его.

Через несколько времени сын его на глазах отца вынырнул из воды вороном. Прокричал этот ворон: «Крок! крок!» – и улетел. Мужик горько заплакал: напрасно-де столкнул сына в воду. Если бы он не знал язык ворона, не оборотился бы в эту птицу и не мог кричать по-вороньи (он принял его за сына).

Приехал мужик домой и предался неутешному горю, укорял себя... Но делать было нечего: воротить уже нельзя».

Далее повествуется о том, что сын прилетает к отцовскому дому в облике ворона, но никто из родных не догадывается, что это их «учёный» сын и брат. Не желая слушать его карканья, отец даже намеревается его убить, а братья предлагают накормить: один – косточкой, другой – куском хлеба. Ворон улетает. Оборотившись в человека, он становится купцом и торгует хлебом. Случай сводит его с отцом и братьями, которые приезжают в город продавать хлеб. Он приглашает их к себе в гости и рассказывает о случившемся. Признаётся, что не мог тогда сказать отцу правду, поскольку утратил бы свои способности. Говорит, что теперь он богат благодаря тому, что может использовать дар в предпринимательстве: узнаёт об урожае хлебов, закупает его и продаёт в неурожайные годы.

Не связанные с точки зрения современного читателя, воспитанного на обработанных сказках, сюжетные ходы обусловлены сказительской манерой, характерной для удмуртского фольклора. Рассказчик не обременяет себя и слушателей логикой повествования, он констатирует факты, контаминирует их, внося ремарки и создавая видимость сюжета. В целом повествование констатирует верования в контексте

бытового рассказа, где герой получает дар перевоплощения для получения «подарков» судьбы – высокого социального статуса и богатства – земных мерил крестьянского бытия, возможность достижения которых была чрезвычайно сложна и, по-видимому, даже сказочно несбыточна для труженика, добывающего необходимое для жизни «в поте лица своего».

Рассуждая об этом тексте, нельзя, конечно же, сбрасывать со счетов факта вмешательства в процесс его создания творческого «Я» самого Верещагина – собирателя и писателя одновременно [Владыкина 2001б: 5–11; 2014]. Но при всём этом ему нельзя отказать в знании материала и стремлении сохранить его при всех видимых фактах варьирования в разных публикациях.

Судя по данному же тексту, возможность перевоплощения достигается (помимо известных по другим публикациям Верещагина способов овладения знанием и «умением») с помощью воды. Река/море как ипостаси воды воспринимаются как мифологические границы «этого» и «иного» миров и являются благодатной стихией для перевоплощения. В анализируемом тексте мотивация перевоплощения носит довольно бытовой характер: сын отказывается говорить отцу правду. Делает он это осознанно, чтобы не утратить сверхъестественных способностей. Отец же, воспринимая это как непослушание, в гневе сталкивает его в воду. Сын превращается в ворона, и именно эта ситуация становится завязкой будущих событий, даёт возможность развить сюжет, обосновав ситуацию достижения богатства сыном.

Мотив обретения знания и возможности перевоплощения с помощью погружения в воду более явно присутствует в другом тексте – рассказе Ядыгара, озаглавленном Верещагиным по правилам сказочного жанра как «Три брата» [Верещагин 2001: 124–129]: «В городе жили-были поп, чиновник и мельник; у них было по сыну, и они задумали отдать своих сыновей учиться наукам известному колдуну. Сын попа назывался Василием, сын чиновника – Иваном, а сын мельника – Яковом. Собрались отцы, и все в одно время отправились с сыновьями. Приехали они к колдуну. Поговорили с ним о чём надо и уехали. Сыновья всех троих остались у колдуна. Прошло несколько времени, и колдун в большом котле вскипятил воду. Когда вода закипела, он стал своих учеников погружать в воду. Сначала погрузил поповского сына и спросил его: «Что, погрузить ли ещё?» – «Нет,

больше не погружай», – умолял попович колдуна. Колдун больше не погрузил.

Затем погрузил сына чиновника и тоже спросил его: «Погрузить ли ещё?» И этот стал умолять колдуна, чтобы больше не погружал.

Наконец, погрузил сына мельника, Якова, и спросил его: «Погрузить ли ещё?» – «Погружай сколько угодно», – ответил Яков. Колдун погрузил сына мельника до десяти раз и перестал. Яков вышел из горячей воды и сделался неслыханным красавцем и вдобавок *стал таким мудрецом-чародеем, что мог летать по воздуху, как птица...* [выделено нами. – Т.В.].»

Констатация возможностей обучившегося сформулирована, в отличие от предыдущего примера, в виде сравнения («*полететь вороном*» – «*летать, как птица*»), что, однако, не мешает рассказчику засвидетельствовать факт «оборотничества» героя: чтобы достичь корабля, плывущего по морю, он превращается в голубя. Далее мифологический сюжет обретает явные сказочные черты: герой живёт в услужении у старика, открывает запретную дверь и выпускает сидящих взаперти девиц. Получив свои заветные одежды, они улетают. Яков отправляется в запредельные царства, чтобы вернуть их. В поисках ему помогают лесные старухи «с костяными ногами», признав за своего после того, как он ударяет одну по лбу онучей, другую – вороньей косточкой, третью – рыбьей косточкой. Обладание этими предметами помогает ему в дальнейшем выполнить задание девушек спрятаться так, чтобы они его не нашли. В первом случае герой прячется в болоте, а на его голову садится ворона, во второй раз его прячет рыба. Только в третий раз ему удастся спрятаться так, что девушки не могут его обнаружить, и вынуждены подчиниться. Но в результате они всё равно исчезают-улетают, и герой идёт их искать во второй раз.

Сюжет текста выдержан вполне в духе «удмуртского сказительства» – мифологический сюжет перерастает в сказочный и заканчивается как бытовой рассказ: героя съедает медведица за то, что он по дороге обнаруживает берлогу и играет там с медвежатами. Способности «мудреца-чародея», таким образом, в конце рассказа вообще оказываются не задействованными*.

* Мотив погружения в воду в связи с необходимостью обретения знания или особых свойств/качеств обнаруживает параллели в русской сказоч-

В процессе эволюции представления о получении знания связаны с образом книги, то есть письменной культурой. Образ книги в коллекции Г.Е. Верещагина встречается неоднократно и в разных значениях. В целом это свод знаний, которому приписывается магическая сила; символ учёности и приобщения к тайному знанию. В «Легенде о царе Соломоне», например, говорится о том, что верховный бог Инмар кладёт «большую книгу» на грудь умершего Соломона, отмечая, по-видимому, таким образом его мудрость [Верещагин 2001: 23]. Книга как образ христианского вероучения становится оберегом от колдовской силы в мифологическом рассказе «Девушка-колдунья» [Верещагин 2001: 111–115], где герой читает книгу у гроба, а потом ударяет ею по лбу ожившую покойницу.

Слово устное и слово письменное, таким образом, закономерно переплелись в представлении о книге как своде необходимых для жизни знаний, в том числе и сакральных. Недаром в знахарскую практику сегодня прочно вошли христианские молитвы и сборники заговоров современных целителей [Панина 1912]. Колдовское же знание до сих пор ассоциируется с «чёрной» книгой, графика которой непонятна для непосвященных. По представлениям, страницы такой книги чёрные, начертание же знаков имеет белый цвет. «Книга» может быть в виде «толстой», общей, тетради. Удмуртская поэтесса Л.Д. Кутянова (Айтуганова) вспоминала, как в детстве она вместе с подругами набралась храбрости и тайком заглянула в «книгу-тетрадь» своего деда, который слыл в округе сильным колдуном и часто её «читал». Она рассказывала о своём недоумении, когда увидела там лишь зигзагообразные линии.

Образ книги как аккумулятора системы знания, особым образом организованного и оформленного языка, не был неожиданным для традиционной культуры удмуртов. Ещё до начала возникновения письменности в удмуртском языке существовали понятия письма и счёта. Письмо соотносилось с представлениями о линии/черте/на-

ной традиции, когда положительный герой-дурачок («Сивка-Бурка» и др.) выполняет трудновыполнимую задачу благодаря волшебному помощнику (прыгает вначале в котёл с холодной, а потом с кипящей водой; вар-т: кипящее молоко, но остаётся целым и невредимым и превращается в красавца в богатых одеяниях, а его противник погибает).

сечке (*гож*), начертании/написании (*гожтыны* – букв.: проводить линию, чертить). В быту широко использовались приёмы пиктографического письма: тамги, бортные знамена-*пусы*. Представление о книге было вписано в общую картину мира задолго до появления первых памятников письменности на основе кириллицы. Зафиксировано несколько вариантов преданий об имевшейся некогда священной книге, в которой были записаны порядок мироздания, главные постулаты веры и правила отправления языческого культа. Образ утраченной книги остался в памяти народа как символ утраченной веры и некоего тайного знания о закономерностях космического порядка. По мере распространения основ христианского вероучения представления о «священной» книге эволюционировали в сторону «старой», которая представлялась уже сводом колдовских знаний, а священное писание, напротив, как единственная и главная книга, оберегающая от всех недугов и напастей*. Но в сознании отдельных людей, и чаще всего приверженцев дохристианских верований, образ древней книги, по-видимому, в критических ситуациях мог восприниматься как реальный, к ней как к последней инстанции апеллировали, отстаивая свои убеждения: «... *пересъёслэн верам-сезнызы Инмар-кинигаын тазыы гожтэмын...* (... по словам стариков, в Божьей книге так написано...)»; «*Та верам чисто зэм, Инмар-кинигалэн кылыз та* (И всё это сказанное – правда, Божьей книги слова это)» [БМ 1: 57, 67]**.

«Дух народа» сквозь призму фольклора

Значение понятия «дух народа» по ряду причин сегодня достаточно сужено, если не сказать более – дискредитировано, и воспринимается как опрошенный журналистский штамп по сравнению с довольно

* О версиях и вариантах преданий об утраченной священной книге, подробно рассмотренных в контексте анализа первых письменных памятников, учебной и переводной литературы христианского просвещения удмуртов, см.: [Камитова 2017: 20–40]

** Полную версию текста см. на стр. 28–29.

часто употребляемыми модными ныне понятиями менталитет, идентитет, этничность, хотя в историографическом плане дефиниция «дух народа» имела в свое время довольно широкое и длительное бытование, в частности, в немецкой науке [Шпет 1996].

Анализируя духовную культуру удмуртов с точки зрения этнического мировосприятия, этнического самосознания, этнической психологии и т. д., философы, этнологи, социологи, литературоведы обычно опираются на фольклор как один из самых богатых источников по народоведению [см., в частности: Христюлова 1992; Никитина 1997; Волкова 2002; Шкляев 2003; Поздеев 2007: 46–56; Назмутдинова 2017]. При этом в поле зрения учёных попадают такие тексты, в которых стереотипы восприятия обычно лежат на поверхности и потому воспринимаются как само собой разумеющиеся и однозначно интерпретируемые. Чаще всего это образцы «разрешённых» жанров (загадок, сказок, пословиц и поговорок, лирических песен, изредка ритуальных песен) на определённую тематику. Говоря о наиболее типичных особенностях этнического характера, например, обычно ссылаются на пословицы: «*Порен удмуртэн – одйг выжыысь потэм писпу* (Мариец и удмурт – деревья, выросшие из одного корня)» [ПослПог: 100] или: «*Сяська пöлын сяська вань, адями пöлын адями вань* (Среди цветов цветы есть, среди людей люди есть)» [ПослПог: 92]; «*Ачид ке жеч, калык но жеч* (Если ты хорош, и люди хороши)»; «*Бигер жеч лэсьтэмез ноку но уз вунэты, удмурт – вунэтоз* (Татарин сделанного для него добра никогда не забудет, удмурт – забудет)»; о недостатках и достоинствах – на устойчивые выражения и фразеологизмы [Зверева 2002; Душенкова 2014, 2015, 2017, 2018].

Совершенно другой уровень восприятия даёт уровень социально-бытовой сказки, упрощённые ситуативные схемы которой порождают жанр анекдота:

«Встретились удмурт, татарин и русский. Нашли молоко. Русский спрашивает у татарина, как оно называется по-татарски.

– *Сыт*, – отвечает татарин.

– А как по-вашему? – спрашивает русский у удмурта.

– Йел [*Йёл*].

– Ну вот, – говорит русский татарину и удмурту, – один из вас уже ел, а другой сыт, так что молоко моё» [Яшин 1974: 67–68];

«Сидит удмурт на стуле, ёрзает.

– Ты чего никак не успокоишься, тебе неудобно?

– Дак тут гвоздь в стуле.

– Так пересядь.

– Дак, может, привыкну ещё» [ЛА];

«Американец, француз и удмурт приговорены к смерти. Способ казни можно выбрать: на электрическом стуле или через повешение.

Первым идёт американец и выбирает электрический стул. Но после того, как он садится, стул не срабатывает: погас свет. Американец освобождён. Проходя мимо француз, шепчет: «Выбери стул: нет электричества».

Француз выбирает тот же способ казни, но на электрической линии опять что-то не сработало, и он тоже остаётся в живых.

Проходя мимо удмурта, подсказывает ему способ избавления.

Когда у удмурта спрашивают, какой способ казни он выбирает, он говорит: «Дак, говорят, что электричества нет дак, через повешение, что ли»...» [ЛА];

«Русского зятя угощают удмуртским «специалитетом» – квашеной капустой с печенью. Поскольку он пробует блюдо в первый раз, спрашивает у жены: «Вкусно. Как называется?»

Она, на секунду задумавшись, тычет его локтем в бок и говорит: «Ешь. Не переводится»» [ЛА].

Добродушный смех, юмористическое отношение к представителям другой национальности или к самому себе в текстах подобного рода получены в наследство от сказок о глупцах, дурачках – людях, у которых, судя по их действиям, «не все дома»: они затаскивают корову на крышу бани, где растет густая трава; выносят дым из черной избы лукошком; носят воду решетом; бегают в погреб за холодным молоком с ложкой после того, как хлебнут овсяного киселя и т. д. Чаще всего эти образы не наделены определенными этническими чертами, хотя объединены в русской сказочной традиции в разделе рассказов о так называемых «пошехонцах» [СУС: 1200–1349]. В определенных ситуациях характерные поступки и действия приписываются или соседним народам, или самим себе, точно так же, как в болгарском фольклоре выделяются юмористические рассказы о габровцах.

Так, незлобивый смех звучит в поговорках вятских русских: «*Вятские – мужики хватские: семеро одного не боятся, а один на один –*

и кошелёк отдадим». Юмором наполнены рассказы о том, как Ваниятчане поехали в Москву, но по пути им пришлось заночевать, и хозяин подшутил над ними тем, что повернул оглобли их саней в обратную сторону, а они, не сообразив, приехали обратно в Вятку и разинули рты от удивления: *«Гли-ко, гли: Москва-то матка – что наша Вятка»* [Поздеев 1997]. Совершенно аналогичны удмуртские рассказы *«О том, как удмурты в Слободу [город Слободской. – Т.В.] ездили»*, *«Как удмурты толочно ели»* и т. д. [Вхм 2: №№ 49, 50].

Подобные истории довольно широко распространены по России, а народные присловья, характеризующие население отдельных областей, составляют довольно большую часть собраний пословиц В.И. Даля, И.П. Сахарова, И.М. Снегирева, Ф.И. Буслаева, Д.К. Зеленина [Поздеев 1997: 3]. Труд Г.Е. Верещагина *«Очерки русских Вятско-Прикамского края»*, сохранившийся в рукописном фонде Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН и изданный ныне отдельной книгой 6-томного издания Собрания сочинений, также содержит сведения в этой области и дает возможность дальнейшего сравнительного изучения [Верещагин 2001].

Попытку отечественной науки скорректировать объективную реальность в виде изыятия раздела *«Анекдоты об иноплеменниках (цыганах, немцах и пр.)»* из Указателя Андреева на основе работы Томпсона [Андреев 1929: 113–115] надо, по-видимому, признать не совсем удачной. В широком бытовании современных анекдотов о чукчах, армянах, евреях, эстонцах, удмуртах и т. д. прослеживаются закономерности развития не только устной прозы, но целого пласта выделенных в отдельную тематико-стилистическую группу так называемых *«географических песен»*, структура которых отличается шутливым опеванием деревень [Калуцков и др. 1998; Иванова 1999; Калуцков, Иванова 2006]. Взгляд на прозвища как отдельный феномен фольклора [Карташова 1985], введение микроэтнонимов в формате дразнилок, прозвищ, локальных стереотипных суждений, пословиц и поговорок о *«местных»* в контекст прозвищного фольклора в целом позволило ученым вывести данную проблему на уровень междисциплинарного исследования [Дранникова 2004]. Очевидно, что именно этот путь наиболее оптимален также при оценке преданий о чуди, древнего населения Европейского Севера [Криничная 1991; Дранникова, Ларсен 2005; ПЛмрв 2005: 46–50], сказок о *«пошехонцах»*, глупцах, анекдотов об *«инородцах»* и т. д.

Исследование подобных выражений-присловий, а также корильных песен, в которых явно проступают оценочные суждения об этносе в целом, а также об отдельных локальных группах или деревнях, на примере удмуртской культуры пока ещё не проведено должным образом*. Но судя по имеющимся фактам, удмуртский материал также может «раскрыться» в связи с ритуальной культурой, в которой величание или корение выступают как одна из естественных проявлений антитезы «свои – чужие».

Диапазон восприятия удмурта себя как личности или восприятие им своего народа зависит, таким образом, от контекста высказывания или воспроизводства отдельного текста, его принадлежности к определённому жанру и его функции: «*Ѓуч – гондыр, бигер – кион, удмурт – сяла* (Русский – медведь, татарин – волк, удмурт – рябчик)» или присловье «*Ѓуч кадь юисько, пор кадь кудѣисько, удмурт кадь пограсько* (Пью как русский, пьянею как мариец, валюсь с ног как удмурт)». Однозначного восприятия нет, мягкий юмор может замениться, например, полным самоуничижением: «*Милемлы, удмуртъѣслы, озьы но яралоз* (Нам, удмуртам, и так сойдѣт)», сохраняя при этом определённую долю самоиронии. Сравните сходное по смыслу выражение «Нам, татарам, всё равно».

Но такая картина восприятия мира никак не может быть названа полной, она не может соответствовать мироощущению народа, культура которого смогла сохранить себя до сегодняшнего дня и иметь в своём багаже процитированные в предыдущих главах образцы восприятия мира и себя в нём.

Восприятие фольклорного текста представителями других дисциплин, таким образом, чаще всего односторонне в силу того, что идеи и образы фольклорных жанров цитируются и интерпретируются как система определенных ценностей без учёта закономерностей фольклора как целостного феномена в исторически меняющемся пространстве и времени, имеющего для удмуртской дописьменной культуры значение свода вербализованных законов, регламентирующих поведение социума во всех сферах наряду с ритуалом. И в этом смысле необходимо «разведение» фольклора архаического, мифопоэтического, ритуального от фольклора позднего, где дидактическая или игровая

* См., в частности, материалы всего одной дипломной работы [ЕСдрв].

функции смещают его ценности в сферы совершенно иные. Рабочая модель систематики жанров удмуртского фольклора, выстроенная нами на основе основополагающего критерия – поэтического слова, соотносённого с ритуалом, свидетельствует о преобладании до последнего времени магической функции и соответственно – превалировании ритуальных форм вербальной сферы фольклора (заклинаний, песен и т. д.) [Владыкина 1998: 60–61]. И данные критерии применимы, по сути, к фольклору практически всех народов. Потребности в жизнеобеспечении человеческого коллектива, зависящего, с точки зрения архаического сознания, не только и не столько от материального начала, сколько от психического самочувствия, вновь и вновь актуализировали ритуал как символическое поведение, составными компонентами которого были акциональная, хронотопная, хроматическая, кинетическая, звуковая и, конечно же, вербальная константы: «Только в ритуале достигается переживание целостности бытия и целостности знания о нём, понимаемое как благо и отсылающее к идее божественного как носителя этого блага. Это переживание сущего во всей его интенсивности, особой жизненной полноте даёт человеку ощущение собственной укоренённости в данном универсуме, сознание вовлечённости в сферу закономерного, управляемого определенным порядком, благого» [разрядка автора – Т.В.] [Топоров 1988: 17]. В этом, очевидно, нужно искать корни приверженности удмуртов к своей этнической религии, оценивать попытки возрождения исконных форм [Садиков 2008; Садиков 2011; Toulouze 2016] или реконструкции новых [ВТртк 2019].

Чувство самоуважения, осознания этнического «я», любовь и возвышение своего окружения, потребность высказать те чувства, которые никогда не рекламируются, но чаще даже скрываются за маской сухости взаимоотношений, непоказной любви, – в полной мере высказываются только в ритуальной песне. Весь нерастраченный спектр чувств изливается родственниками во время застолья:

*Тй туганэн ми туган огинэ ке луиськом,
Зарниен азвесьёс жингыртыса, ой, уло.
Одйгмес одйгмы кур ке, жож ке ём каре,
Уг лу меда весь валче ой улэммы.
Тйледын милемыз, милемын тйледыз
Яратыса сётылэм но Вылысь Иньмар* [Бк, Влад: № 31].

С вами, мои родственники, если вместе собираемся,
Золото с серебром звенеть, ой, начинается.
Друг другу горя, горечи если не принесём,
Не удастся ли нам весь век дружно прожить.
Вас с нами, нас с вами
С любовью создал [здесь: послал. – Т.В.]
да Всевышний Иньмар.

Ритуальные песни календарных обрядов сконцентрировали в себе моральный кодекс взаимоотношений людей, давая им возможность возвыситься над бытовым уровнем взаимоотношений, где могли иметь место и зависть, и мелочность, и мстительность. Ритуальная песня очищала духовно и физически, объединяя людей в едином порыве. И даже осознание бренности человеческого существования приобретало свой особый смысл, ведь в мифоритуальном мире человек, умирая, возрождался снова, как возрождалась природа.

Сегодня некоторой частью удмуртской интеллигенции этническая религия воспринимается как панацея от всех «удмуртских» бед, возвращение к истокам идет через восстановление ритуальных комплексов как материально, так и духовно [Удмурты 2008; ВТртк]. В этом видится интуитивная тяга к утраченному исторически целостному восприятию мира, в котором нет места ущербности, где человек, принадлежа своему маленькому родовому коллективу, возвышен тем, что он сам творит свой макромир, от его участия-неучастия зависит стабильность космического миропорядка: «С в о ё мироощущение, на многие годы спрятанное, отринутое, казалось, насовсем, осмеянное и третируемое, вновь стремится заполнить лауну, открывшуюся с кризисом материализма, воспринятого в опасно упрощённом виде. Спонтанно идёт осмысление своего, исконного мироощущения, всё более понимаемого как неотчуждаемая собственность народа. Неискушённые в родной мифологии люди как бы «из ничего» воспроизводят обрядовые действия, стремятся сформулировать сопроводительный текст, увязать свои поступки с общим строем мироощущения» [Сагалаев 1991: 11].

По отношению к удмуртскому материалу сегодня можно лишь констатировать некогда существующую (пусть даже во врачующей памяти) относительную гармонию души, чтобы идти дальше не с чувством утраты, а с осознанным пониманием, востребованностью того особо-

го психического состояния, которое достигалось нашими предками определёнными действиями, спетыми песнями или даже невысказанными, но согретыми в душе, словами. «Оправдание» поступков и действий не только в сакральной сфере, но и в повседневной реальности, до сегодняшнего дня сопровождает жизнь удмурта апелляцией к авторитету предков фразой *пересьёс озьы каро вал* «старики так делали». Эта фраза, на наш взгляд, и должна поднять значимость и ценность духовного наследия, но с точки зрения пройденного исторического этапа. Без осознанного восприятия ситуации самооценка этноса, не найдя возможности для самоуважения, а только для самоуничужения, грозит снизиться до нуля. И тогда о пресловутом «духе народа», как это ни прискорбно, можно будет сказать, что он «был, да весь вышел». И очень толерантная с точки зрения ментальности матрица удмуртского поведения – *чидан* – терпение («*Удмурт чиданы вордскемын* (Удмурт рождён для терпения)»; «*Из но, му но пилиське но – адымилы чидано* (И каменная глыба раскалывается, и земля разверзается – а человеку терпеть суждено)»; «*Чидан – чигымтэ, чидамтэ чигем* (Терпение – не ломается, ломается нетерпение)»; «*Инмар чидам, милем но косэм чиданы* (Бог терпел, и нам заповедал терпеть)») может не выдержать. И чаще всего не выдерживает. Отлучённая от ритуального чистилища дохристианских верований, не приведённая осознанно, а значит – духовно – к чистилищу-преодолению христианскому, изначально неагрессивная удмуртская душа остаётся с агрессией мира наедине и часто оборачивается агрессией по отношению к себе:

*Вераса но вератэк, ой, улытозь,
Мед вералэ, лулъёсты тырытозь.
Дунне – колёса, сюлэм – пияла,
Тэшкыльтытэк, пельтыса сёриськоз* [МИлн 2: л. 893].

Высказать [свои чувства] или нет – не размышляйте:
Выскажите, пока не успокоится и не насладится
ваша душа.

Мир – колесо, сердце – стекло,
Даже не от щелчка, от дуновения разобьётся
[= Не успеете сказать того, что переполняет сердце].

После [всех] слов[ие]

Перед Вами, уважаемый Читатель, одна из возможных попыток подведения некоторых итогов образного структурирования окружающего мира сквозь призму удмуртской ментальности. Ментальности, которая естественно претерпевает изменения, обретая или неизбежно теряя на путях и перепутьях историко-культурного развития. И потому картина мира, несмотря на сведение воедино многих её разновременных параметров, свойств и качеств, – мозаична по существу и по самой своей природе. Многие её фрагменты кажутся покрытыми патиной времени, отдельные сохранили свой отблеск до сих пор, на некоторых видны следы реставрации, но их форма или цвет несколько искажены или изменены в результате «утраты технологий производства» или сознательного вмешательства «новых технологий». Наши рассуждения строились на корпусе источников, временной диапазон которых, казалось бы, слишком протяжён во времени. Внимательный читатель заметит, что в большей степени мы опирались на примеры из коллекций XIX в., что понятно при их наибольшей целостной сохранности. Но при этом в корпус источников естественно были включены материалы всего XX и даже начала XXI в., которые дали возможность увидеть синхронно-диахронные срезы бытования и изменения образной природы фольклорной традиции или её удивительно стабильной сохранности несмотря на все перипетии времени и попытки вмешательства в естественные процессы её развития. Опыт работы над книгой показал, как традиционная культура удмуртов отобрала нужные для своей идентификации локально-диалектные комплексы, сохраняя их архаическую глубину, и только эпоха глобализации довела её до абстрагированных фестивально-сценических форм.

Социокультурная реальность сегодняшнего дня продолжает ставить перед традиционной культурой, как это модно нынче говорить,

новые вызовы [Каргин, Неклюдов 2005; Каргин 2010; Неклюдов 2010]. Как она их выдержит – покажет будущее. Но на повестке дня – естественные изменения в стратегии подходов к фольклорным явлениям в общем контексте гуманитарных исследований [Конгресс 2005; Конгресс 2010; Адоньева 2005; Толстая 2005, 2008а; Хроленко 2005, 2013; Никитина 2006; Золотова, Ижуткин 2006; Добровольская 2006: 428–431; Кляус 2006; Христофорова 2006; Байбурин 2010]. Очевидна необходимость изменения ракурсов исследования традиционной культуры и в Удмуртии [Владыкина 2001д, 2006а; Владыкина, Корнилов 2012]. Это не значит, что они не могут следовать по уже проторённым путям, продолжая «классические» направления образного или жанрового осмысления традиции, включения удмуртских материалов в новые штудии историко-этнографических сопоставлений и типологий [Пузанов 2018]. Речь о почти не затронутых пластах удмуртской традиционной культуры – языке фольклора. Очень хочется надеяться, что молодое поколение исследователей, приступая к мегапроекту по созданию многофункционального корпуса удмуртского языка, включит в проблемные поля корпусной лингвистики языковые пласты, выраженные в структурных и образных константах как отдельных жанровых форм, так и наджанровой природы фольклорного сознания.

ЛИТЕРАТУРА

Источники и материалы

Амф – Aminoff, T.G. Wotjakilaisia kielinäytteitä // Journal de la Société Finno-Ougrienne, I. Helsinki, 1886. S. 32–55.

БГврлв 1 – *Гаврилов Б.* Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губернии. Казань, 1880. 190 с.

БГврлв 2 – *Гаврилов Б.* Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда, Урясь-Учинского прихода // Труды четвертого археологического съезда в России. Казань, 1891. С. 80–156.

Бдрт – *Бадретдинова Т.Р.* Прескрипции как форма регламентации жизни крестьянской общины // Выпускная квалификационная работа / Рук-ль – Т.Г. Владыкина. Ижевск: УдГУ, 2009. 67 с.

Бк, Влад 1992 – *Бойкова Е.Б., Владыкина Т.Г.* Песни южных удмуртов. Вып. 1. Ижевск, 1992. (Удмуртский фольклор). 192 с.

БКрк – *Каракулов Б.И.* Говор села Юски // Образцы речи удмуртского языка. Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1982. С. 106–115.

БМ 1 – *Munkácsi B.* Votják népköltészeti hagyományok. Budapest, 1887. 335 о.

БМ 2 – *Munkácsi B.* Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi. Herausgegeben von D.R. Fuchs // Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 102. Helsingfors, 1952. 549 p.

Верш-Влад – *Вершинина Е.Б., Владыкина Т.Г.* Песни южных удмуртов. Вып. 3 / Удмуртский институт истории, языка и литературы. Ижевск, 2014. (Удмуртский фольклор). 384 с.

Влдкн, Првзч – *Владыкин В. Е., Перевозчикова Т. Г.* Годовой обрядовый цикл удмуртской общины «бускель» (материалы к обрядовому календарю) // Специфика жанров удмуртского фольклора. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. С. 44–92.

ВКлм – *Ватка но Калмез*: Удмурт калык легендаос но преданиос / Люказы Н.П. Кралина но П.К. Поздеев. Ижевск: Удмуртия, 1971. 162 с.

ВКлмкв 1 – *Кельмаков В.К.* Образцы удмуртской речи. Северное наречие и срединные говоры. Ижевск: Удмуртия, 1981. 297 с.

ВКлмкв 2 – *Кельмаков В.К.* Образцы удмуртской речи II: Срединные говоры. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1990. 367 с.

ВКлмкв 3 – *Kel'makov, V., Saarinen, S.* Udmurtin murteet // Turun yliopiston Suomalaisen ja Yleisen Kielitieteen laitoksen Julkaisuja, 47. Turku – Iževsk, 1994. 368 s.

ВКлмкв 4 – *Кельмаков В.К.* Образцы удмуртской речи 3: Южные говоры 1. Ижевск: Удмуртия, 2015. 424 с.

ВЛкнв – *Лукиянов, В[...]*. 1937. Приметы и поверья удмуртского народа. Сборник / Рукопись // НА РФ УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Оп. 2Н. Д. 231.

ВТртк 2019 – *Тратканов В.М.* Тукля сям-йылолъёс. Ижевск: Удмуртия, 2019. 96 с.

Вхм 1 – *Wichmann, Y.* Wotjakische Sprachproben I. Lieder, gebete und zauberchprüche // Journal de la Société Finno-Ougrienne, XI. 1893. 200 p.

Вхм 2 – *Wichmann, Y.* Wotjakische Sprachproben, II // Journal de la Société Finno-Ougrienne, XIX. Helsingfors, 1901. S. I–IV; 1–200.

ДетФ – Песенки, потешки, считалки, дразнилки / *Сост.-ль Л.Н. Долганова.* Ижевск: Удмуртия, 1981. 132 с.

ДЯшн – Фольклорные материалы, собранные студентами УдГУ в разных районах Удмуртии в 1983 г. под руководством *Д.А. Яшина* // НА РФ УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Оп. 2Н. Д. № 762 (Вавожский р-н).

ЕМлтк – *Молоткова Е.* Сборник вотских песен. Ож завод: «Уд-книга» эштослэн поттэмез, 1925. 26 с.

ЕМрнв – *Миронова Е.* Пиё, пиё коркае: Удмурт кырзанъёс. Ож завод: «Удкнига» эштослэн поттэмез, 1926. 32 с.

ЕСдрв – *Сидорова Е.Г.* Прозвищный фольклор в контексте традиционной культуры удмуртов / Дипломная работа. Рук-ль: Т.Г. Владыкина. Ижевск, 2008. 61 с.

Заг – Загадки / Сост. Т.Г. Перевозчикова. Ижевск: Удмуртия, 1982. 256 с. (Удмуртский фольклор).

ЗКр 1 – Инву утчан гур=Мелодия небесной росы / Сост. и перев. прозы *Т.Г. Перевозчиковой*; Перев. поэтич. текстов А. Шилкина. Ижевск: Удмуртия, 1988. 120 с. (Зарни крезь=Золотые гусли).

ЗКр 2 – Гыдыке=Голубушка / Сост. *Т.Г. Перевозчиковой*; перевод поэтич. текстов Г. Иванцова; Илл. М. Гарипова. Ижевск: Удмуртия, 1991. 208 с. («Золотые гусли» = «Зарни крезь»)

Калевала 1973 – *Калевала*: Избранные руны карело-финского народного эпоса в композиции О.В. Куусинена. Петрозаводск: Карелия, 1973. 352 с.

КГ – *Герд К.* Удмурт кырҙаньёс. Кн.1. Изд.3. Ижевск: Удкнига, 1927. 113 с.

КЭСК 1 – *Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь коми языка. М.: Наука, 1970. 386 с.

КЭСК 2 – *Лыткин В. И., Гуляев Е. С.* Краткий этимологический словарь коми языка / Под ред. В.И. Лыткина. Сыктывкар, 1999. 430 с.

ЛКарп – *Карпова Л.Л.* Среднечепецкий диалект удмуртского языка: Образцы речи. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО РАН, 2005. 579 с.

МАтм – *Атаманов М.Г.* Граховские говоры южноудмуртского наречия // Материалы по удмуртской диалектологии. Ижевск: УдНИИ, 1981. С. 45–96.

МИлн – *Ильин М.* Загадки, заговоры, обряды, наговоры, гадания, записанные в Шарканской, Дебесской, Тыловайской, Якшур-Бодьинской, Тольёнской, Сосновской, Можгинской волостях Ижевского уезда. 1914–1928 гг. // НА РФ УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Оп. 2Н. Д. 519.

МКрчк – *Курочкин М.* Кубыз: Сборник вотских мелодий Малмыжского, Можгинского, Казанского уездов. Ожкар: «Удкнига» эш-тослэн поттэмез, 1925. 42 с.

МПтр – Удмурт калык кырҙаньёс [Удмуртские народные песни]. Вып.2 / Сост. *М.П. Петров*. Ижевск: Удгиз, 1936. 298 с.

МПтр 1 – Удмурт калык кырҙаньёс (нъильчурьёс) [Удмуртские народные песни (четырёхстрочные)] / Сб. дасяз *М. Петров*. Ижевск: Удгиз, 1936. 176 с.

МПтр-ИДдк – Удмурт калык кырҙаньёс [Удмуртские народные песни] / Сб. дасязы *М. Петров, И. Дядюков*. Ижевск, 1939. 152 с.

МХдкв – *Худяков М.Г.* Космические представления удмуртов по заговору в дер. Юртошур-Какси // ОР ГПБ. Ф. 828. № 9.

МХдкв 1 – *Худяков М.Г.* Песнь об удмуртских батырах (Из народного эпоса удмуртов. Песни, сказания...) // Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы: Сб. ст. Устинов, 1986. С. 97–135.

МХдрв – *Ходырева М.Г.* Песни северных удмуртов. Вып. 1. Ижевск, 1996. 120 с. (Удмуртский фольклор).

Нрв 1 – *Нуриева И. М.* Песни завятских удмуртов. Вып. 1. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. 232 с. (Удмуртский фольклор).

Нрв 2 – *Нуриева И.М.* Песни завятских удмуртов. Вып. 2. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004 б. 332 с. (Удмуртский фольклор).

УНС – Удмуртские народные сказки / Сост. и перевод Н.П. Кралиной. Ижевск: Удмуртия, 1976. 323 с.

ПослПог – Пословицы, афоризмы, поговорки / Предисл., перев., введ. и коммент. *Т.Г. Перевозчиковой*. Ижевск: Удмуртия, 1987. 276 с. (Удмуртский фольклор).

ПЛмрв – Му пуксьом – Сотворение мира / Автор-составитель *П.Ф. Лимеров*. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2005. 624 с.

ПП – Жингырты, удмурт кырзан!: Нотаосын кырзан книга / Дасяз *П.К. Поздеев*. 2-тй кн. Устинов: Удмуртия, 1987. (Удмуртский фольклор).

РЧрк 1– *Чуракова Р.А.* Удмуртские свадебные песни / Под ред. докт. искусств., проф. Е.В. Гиппиуса. Устинов: Удмуртия, 1986. 374 с.

РЧрк 2 – *Чуракова Р.А.* Песни южных удмуртов. Вып. 2. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. 157 с. (Удмуртский фольклор).

СУС – *Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка* / Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 438 с.

ТБрс – *Борисов Т.К.* Песни южных вотяков. Ижевск: Удкнига, 1929. 120 с.

ТВлд – Ингур [Поднебесье]: Учебник-хрестоматия по удмуртскому фольклору для средних школ / Автор-сост. *Т.Г. Владыкина*. Ижевск: Удмуртия, 2004. 352 с.

УРС – Удмурт-зуч словарь = (Удмуртско-русский словарь). М., 1983.

Фонды ГГПИ – Фонды исторического факультета / Ф. 1. Оп. 1, Д. 19: д. Ниж. Слудка, Глазовского р-на.

Фонды УдГУ – Фонды Института удмуртской филологии, финно-угроведения и журналистики:

Заговорно-заклинательные тексты

№ 7. ФЭ УдГУ 1991: Балезинский р-н, д. Шолоково.

№ 8. ФДЭ УдГУ 1999–2000: Ярский р-н, д. Рябиновка.

№ 10. ФДЭ УдГУ 2001–2002: Можгинский р-н, д. Старые Юбери.

№ 11. ФДЭ УдГУ 2001–2002: Малопургинский р-н, д. Малая Бодья.

№ 12. ФДЭ УдГУ 2001–2002: Дебёсский р-н, д. Котегурт.

Нарративы о хозяине леса:

ФЭ УдГУ 1980: Селтинский р-н, д. Рязаново.

ДЭ УдГУ 1988: Игринский р-н, п. Кушья.

ФЭ УдГУ 1991: Шарканский р-н, д. Карсашур.

UEW – *Károly Rédei*. Uralisches etymologisches wörterbuch. B. 3: Uralische und finnisch-ugrische Schicht. Budapest: Akadémiai kiadó, 1986. 84 с.

Исследования

Ajkhenvald, Helinski, Petrukhin 1989 – *Ajkhenvald, A., Helinski, E., Petrukhin, V.* On Earliest Finno-Ugrian Mythologic Beliefs: Comparative and Historical Considerations for Reconstruction // *Uralic Mythology and Folklore* / M. Hoppal – J. Pentikäinen (eds). Budapest, 1989. (Ethnologica Uralica 1).

Anisimov 2018 – *Anisimov, N.* Mälestamisrituaal *tšekan* nüüdisaegse udmurdi küla etnokultuurilisel maastikul // *Eesti rahva muuseumi aastaraamat*. Tartu, 2018. L. 116–133.

Gerd 1928 – *Gerd, K.* Über die Rätselabende bei den Wotjaken. *Ungarische Jahrbücher*. T. VIII. B. 3–4. Berlin und Leipzig. 1928.

Ethnologica Uralica 1–3: Uralic Mythology and Folklore / M. Hoppál – J. Pentikäinen (eds). Budapest, 1989. (Ethnologica Uralica 1); Studies on Shamanism / A.-L. Siikala – M. Hoppál (eds). Budapest – Helsinki, 1992. (Ethnologica Uralica 2); Northern Religions and Shamanism / M. Hoppál – J. Pentikäinen (eds). Budapest–Helsinki, 1992. (Ethnologica Uralica 3).

Hämäläinen 1933–1935 – *Hämäläinen, A.* Beiträge zur Geschichte der primitive Bienenzucht bei den finnisch-ugrischen Völker // *Journal de la Société Finno-Ougrienne*. 1933–1935. Vol. 47. P. 3–40.

Holmberg 1927 – *Holmberg, U.* Finno-Ugric Mythology // *The Mythology of All Races* in Thirteen volumes. Boston, 1927. V. 4.

Kirillova 1996 – *Kirillova, L.* Lahteiden nimityssetja niiden kuvastuminen permilaisissa asuinpaikkojen nimissa // *Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Pars V: Sessiones Sectionum. Lexicologia & Onomastica*. Juväskylä, 1996. S. 242–244.

Laugaste 1977 – *Laugaste, E.* Eesti rahvaluule. Tallinn: Valgus, 1977. 300 lk.

Minniyakhmetova 2010 – *Minniyakhmetova, T.* Traditional Folk Calendar and its Role in preserving of Intangible Cultural Heritage // Sustainable Heritage. Ed. by Mihály Hoppál. Budapest, 2010. P. 152–158.

Rjabina 2007 – *Rjabina, E.* Udmurdi vestluskaitmuse pohjaooni diaaloogi ajalise uleshituse pohjal = [Черты удмуртского коммуникативного поведения на основе временных характеристик диалогов]: Magiisteri töö. Tallinn, 2007.

Siikala 2002 – *Siikala, A.L.* What Myths Tell about Past Finno-Ugric Modes of Thinking // Myth and Mentality: Studies in Folklore and Popular Thought / Studia Fennica, Folkloristica 8. Helsinki: Finnish Literature Society, 2002. P.15–32.

Shutova 2006 – *Shutova, N.* Trees in the Udmurt folk religion // Antiquity. 2006. Vol. 80. 308. P. 318–327

Vladykina, Gluhhova 2011 – *Vladykina, T., Gluhhova, G.* Rites Associated with Conjuring Rain in the Udmurt Calendar Cycle // Folklore/ Electronic Journal of Folklore (<http://www.folklore.ee/folklore>). Printed version. Vol. 48. Tartu, 2011. P. 153–162.

Toulouze 2016 – *Toulouze, E.* Some Ideas about Continuity and Revitalization in the Udmurt Spring Rituals in Bashkortostan // Праздники и обряды в Урало-Поволжье: традиции и новации в современной культуре: сб. ст. Самара, 2016. С. 17–21

Аверинцев 1987 – *Аверинцев С.С.* Вода // Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х т., 2-е изд. Т. 1: А–К. М.: Советская энциклопедия, 1987. С. 240.

Агапкина 1999а – *Агапкина Т.А.* Дерево // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 2. Д–К (Крошки). М.: Междунар. отношения, 1999а. С. 60–67.

Агапкина 1999б – *Агапкина Т.А.* Дерево культовое // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 2. Д–К (Крошки). М.: Международные отношения, 1999б. С. 67–70.

Агапкина 2009 – *Агапкина Т.А.* Путь обрядовый // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). М.: Междунар. отношения, 2009. С. 360–363. (Институт славяноведения РАН).

Адоньева 2005 – Адоньева С.Б. Фольклористика и современное гуманитарное знание // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. Т. I. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005. С. 44–55.

Айхенвальд и др. 1981 – *Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А.* К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования: 1981. М.: Наука, 1982. С. 163–192.

Алатырев 1988 – *Алатырев В.И.* Этимологический словарь удмуртского языка: Буквы А, Б. 778 словарных статей / Под ред. В.М. Вахрушева, С.В. Соколова. Ижевск, 1988. 240 с.

Андреев 1929 – *Андреев Н. П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929. 118 с.

Аникин 1991 – *Аникин А.Е.* Из сибирской космоимии: *ursa maior* // Славистика. Индоевропеистика. Ностратика: К 60-летию со дня рождения В.А. Дыбо / Тезисы докладов. М., 1991. С. 37–41 // https://inslav.ru/images/stories/pdf/1991_Slavistika_Indoeuropeistika_Nostratika.pdf

Анисимов 2017 – *Анисимов Н.* «Диалог миров» в матрице коммуникативного поведения удмуртов / *Dissertationes Folkloristikaе Universitatis Tartuensіs*, 26. Tartu: University of Tartu press, 2017. 386 с.

Апресян 2006 – Языковая картина мира и системная лексикография / Ред. А.Д. Апресян. М.: Языки славянской культуры, 2006. 912 с. (*Studia Philologica*).

Ар-Серги 2007 – *Ар-Серги В.* «А вы и не спрашивали...». Мои записки удмуртским топором // Дружба народов. 2007. № 10. С. 170–183

Арутюнова 1999 – Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999. 896 с.

Атаманов – *Атаманов М.Г.* Микроэтнонимы удмуртов // Микроэтнонимы удмуртов и их отражение в топонимии / Сб. ст. Ижевск, 1980. С. 3–66.

Атаманов 1988 – *Атаманов М.Г.* Удмуртская ономастика. Ижевск: Удмуртия, 1988. 168 с.

Атаманов 2001 – *Атаманов М.Г.* По следам удмуртских воршудов. Ижевск: Удмуртия, 2001. 216 с.

Атаманов 2004 – *Атаманов М.Г.* Происхождение теонима *Ин-мар* 'Бог' в удмуртском языке // Г.Е. Верещагин и этнокультурное развитие народов Урало-Поволжья: Сб. ст. / Сост. В.М. Ванюшев,

Т.С. Зыкина; отв. ред. В.М. Ванюшев. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2004. С. 175–181.

Атаманов, Лебедева 1987 – *Атаманов М.Г., Лебедева С.Х.* Костюмные комплексы удмуртов в связи с их этногенезом // Проблемы этногенеза удмуртов. Устинов, 1987. С. 112–150.

Афанасьев 1881 – *Афанасьев Н.* Праздник «лебедей» у вотяков-язычников Мамадышского уезда // Известия ИРГО. СПб., 1881. Т. 17, вып. 5. С. 281–286.

Ахметьянов 1981 – *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М.: Наука, 1981. 144 с.

Байбурин 2010 – Байбурин А.К. Некоторые общие соображения о фольклоре и фольклористике // От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сб. материалов. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. С. 43–62.

Бауло 2001 – *Бауло А.В.* Уринэква // Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 151–152. (Энциклопедия уральских мифологий; Т. II).

Белицер 1951 – *Белицер В.Н.* Народная одежда удмуртов (материалы к этногенезу). М., 1951. 142 с. (Труды Института этнографии. Нов. сер. Т. X).

Белова 2004 – «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой; Отв. ред. В.Я. Петрухин. М.: Индрик, 2004. 576 с. (Традиционная духовная культура славян. Публикация текстов.)

Белова 2004а – *Белова О.В.* Николай // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 3: К (Круг)–П (Перепелка). – М.: Междунар. отношения, 2004. С. 398–401.

Белова и др. 1999 – *Белова О.В., Виноградова Л.Н., Топорков А.Л.* Земля // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М.: Междунар. отношения, 1999. С. 315–320.

Бернштам 1988 – *Бернштам Т.А.* Молодёжь в обрядовой жизни русской деревни XIX – начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. 277 с.

Бехтерев 1880 – *Бехтерев В.М.* Вотяки, их история и современное состояние: Быт и этнографические очерки // Вестник Европы. 1880. № 8. С. 621–654; № 9. С. 141–172.

Бобаевский 1890 – *Бобаевский П.* Очерки религиозных представлений вотяков VI // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. IV, № 1. С. 116–163; Кн. V, № 2. С. 77–109; Кн. VII, № 4. С. 42–70.

Бобаевский 1892 – *Бобаевский П.* Материалы для изучения народной словесности вотяков // Этнографическое обозрение. 1892. Кн. 15. № 3–4. С. 171–177.

Борисов 1991 – *Борисов Т.К.* Удмурт кыллюкам. Ижевск, 1991. 384 с. (Памятники культуры Удмуртии. Лингвистическое наследие).

Бушкевич 1999 – *Бушкевич С.П.* Жертва // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 2 / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1999. С. 208–215.

Бушкевич 2004 – *Бушкевич С.П.* Курица // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). М.: Междунар. отношения, 2004. С. 60–68. (Институт славяноведения РАН).

Валенцова 1999 – *Валенцова М.М.* Каша // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 2: Д – К (Крошки). М.: Междунар. отношения, 1999. С. 483–488.

Ванюшев, Владыкина 2012 – *Ванюшев В.М., Владыкина Т.Г.* Истоки удмуртской литературы // История литературы Урала, конец XIV–XVIII в. / УрО РАН, Ин-т истории и археологии; гл. ред. В. В. Блажес. М., 2012. С. 390–402.

Васильев 1906 – *Васильев И.* Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // Оттиск из XXII тома Известий Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Вып. 3, 4, 5. Казань, 1906. 88 с.

Верещагин 1995 – *Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1: Вотяки Сосновского края / Отв. за выпуск Никитина Г.А.; Слово к читателю: Ванюшев В.М.; Послесловия: Ванюшев В.М., Никитина Г.А.; Предметно-тематический указатель: Ванюшев В.М.; Примечания: Ванюшев В.М., Владыкина Т.Г., Гришкина М.В., Долганова Л.Н., Иванова М.Г., Никитина Г.А., Шушакова Г.Н. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. 258 с. (Памятники культуры).

Верещагин 1996 – *Верещагин Г. Е.* Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2: Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии / Отв. за вып. Христолюбова Л.С.; Предисловие ко второму тому, примечания, указ-

затели: Христолюбова Л.С.; Комментарии: Владыкина Т.Г., Христолюбова Л.С. Ижевск, 1996. 204 с. (Памятники культуры).

Верещагин 2000 – *Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений: В 6 т. / Под ред. В.М. Ванюшева. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 2. Вып. 1 / Отв. за выпуск Г.К. Шкляев; Предисл. В.М. Ванюшева; Прил. В.В. Напольских; Предм.-темат. указ. Г.К. Шкляева; Комментар. Т.Г. Владыкиной, В.И. Капитонова, Н.Ю. Сунцовой, Г.К. Шкляева. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000. 248 с. (Памятники культуры).

Верещагин 2001 – *Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений: В 6 т. / Под ред. В.М. Ванюшева. Т. 3: Очерки русских Вятско-Прикамского края. Кн. 2. Вып. 2 / Отв. за вып. Г.К. Шкляев; Предисл. В.М. Ванюшева; Предм.-темат. указ. Г.К. Шкляева и Т.Г. Владыкиной. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. 254 с.

Верещагин 2004 – *Верещагин Г.Е.* Собрание сочинений: В 6 т. / Под ред. В.М. Ванюшева. Т. 5: Литературные сочинения / Отв. за выпуск В.М. Ванюшев, Т.С. Зыкина; Текстологическая подготовка рукописей к печати В.М. Ванюшева, Т.С. Зыкиной; Предисловие В.М. Ванюшева; Комментарии В.М. Ванюшева, Т.С. Зыкиной. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. 416 с. (Памятники культуры).

Вершинин 2011 – *Вершинин В.И.* Словарь марийских говоров Татарстана и Удмуртии: Йошкар-Ола: Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В.М. Васильева, 2011. 794 с.

Виноградов 1980 – *Виноградов С.Н.* Удмуртская прялка (*кубо*) // Народное искусство и художественные промыслы Удмуртии. Ижевск, 1980. С. 46–51.

Виноградов 2008 – *Виноградов С.Н.* Вашкалаысь вуэм пужы = [Из древности дошедший узор] // Вордскем кыл = Родное слово. 2008. № 8. С. 39.

Виноградов 2010 – *Виноградов С.Н.* Кладезь удмуртской философии и магии [статьи об обычаях, традициях, мировоззрении удмуртов]. Ижевск: Инвожо, 2010. 148 с.

Виноградов 2018 – *Виноградов С.Н.* Удмуртские народные узоры и значение их названий // Удмурты: тайна тамги / Сост. Г.Г. Грязев. Ижевск: Удмуртия, 2018. С. 61–78.

Виноградова 1999 – *Виноградова Л.Н.* Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды: Сборник к юбилею С.М. Толстой. М.: Индрик, 1999. С. 141–160.

Виноградова 2004 – *Виноградова Л.Н.* Обходные обряды // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 3: К (Круг) – П (Перепёлка). М.: Междунар. отношения, 2004. С. 483–486.

Виноградова, Толстая 2004 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Лапти // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – Т. 3: К (Круг) – П (Перепёлка). М.: Междунар. отношения, 2004. С. 79–82.

Виноградова, Усачева 1995 – *Виноградова Л.Н., Усачева В.В.* Берёза // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 1: А–Г. М.: Междунар. отношения, 1995. С. 156–160.

Винокурова 1994 – *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – нач. XX вв.). СПб.: Наука, 1994. 124 с.

Винокурова 2006 – *Винокурова И. Ю.* Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции). Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2006.

Винокурова 2015а – *Винокурова И. Ю.* Мифология вепсов: Энциклопедия. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2015. 524 с.

Винокурова 2015б – *Винокурова И. Ю.* Noid // *Винокурова И. Ю.* Мифология вепсов: Энциклопедия. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2015. С. 308–311.

Владыкин 1994 – *Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов: Монография. Ижевск: Удмуртия, 1994. 383 с.

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

Владыкин 2000а – *Владыкин В.Е.* Воршуд // Удмуртская Республика: Энциклопедия. Ижевск, 2000 а. С. 442.

Владыкин 2000б – *Владыкин В.Е.* Кылдысин // Удмуртская Республика: Энциклопедия. Ижевск, 2000 б. С. 442.

Владыкин, Чуракова 1986 – *Владыкин В.Е., Чуракова Р.А.* Обряд «йыр-пыд сётон» в поминальном ритуале удмуртов // Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов. Таллин, 1986. С. 108–133.

Владыкин, Перевозчикова 1987 – *Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г.* К семантике и эволюции некоторых образов удмуртской мифологии и фольклора: (В связи с проблемами этногенеза и этнической исто-

рии) // Проблемы этногенеза удмуртов. Устинов: НИИ при СМ УАССР, 1987. С. 175–176.

Владыкин, Сарв 1988 – *Владыкин В.Е., Сарв Х.* Культ священной рощи у эстонцев и поволжских финнов (Опыт сравнительного анализа) // Ежегодник эстонского этнографического музея. Таллин, 1988. Т. XXXVI. С. 138–155.

Владыкина 1994 – *Владыкина Т.Г.* Структурно-композиционные ряды и образная природа удмуртских заклинательных текстов // Вестник Удмуртского университета. 1994. № 7. С. 73–83.

Владыкина 1998 – *Владыкина Т.Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. 356 с.

Владыкина 2000 – *Владыкина Т.Г.* Образ родника в традиционной этнокультуре удмуртов // Родники Ижевска / Под ред. В.В. Туганаева. Ижевск: Удмуртский университет, 2000. С. 9–19.

Владыкина 2001а – *Владыкина Т.Г.* Прим. ред. // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия: Материалы конф. (Международная летняя школа. Глазов, 17–30 августа 2000 г.) / Отв. ред. Т.Г. Владыкина. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001а. С. 36.

Владыкина 2001б – *Владыкина Т.Г.* Предисловие. Предметно-тематический указатель с комментариями: *Воришуд* // Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. / Под ред. В.М. Ванюшева. Т. 4: Фольклор. Кн. 1: Удмуртский фольклор: Предания. Легенды. Побывальщины. Сказки. Басни. Пословицы. Поговорки. Загадки. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001б. С. 203–204.

Владыкина 2001в – *Владыкина Т.Г.* Предметно-тематический указатель с комментариями: *Сьӧрло вӧсь* // Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: В 6 т. Т. IV. Фольклор. Кн. 1: Удмуртский фольклор: Предания. Легенды. Побывальщины. Сказки. Басни. Пословицы. Поговорки. Загадки. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001в. С. 202–203.

Владыкина 2001г – *Владыкина Т.Г.* «Дух народа» сквозь призму фольклора // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия: Материалы конференции (Международная летняя школа. Глазов, 17–30 августа 2000 г.) / Отв. ред. Т.Г. Владыкина. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001г. С. 189–196.

Владыкина 2001д – *Владыкина Т.Г.* Новые горизонты удмуртской фольклористики // Институт: история и современность: (к 70-летию Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского от-

деления Российской академии наук). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. С. 214–222.

Владыкина 2003а – *Владыкина Т.Г.* Фольклорный текст в мифологическом контексте // Удмуртская мифология. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН. 2003а. С. 54–66.

Владыкина 2003б – *Владыкина Т.Г.* Знающий (*туно*) в удмуртской традиционной культуре // Удмуртская мифология / Под ред. В.Е. Владыкина. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003б. С. 97–102.

Владыкина 2004 – *Владыкина Т.Г.* Семантика поминальных обрядов удмуртов в свете терминологии // Народная культура Сибири / Материалы XIII науч.-практ. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Томск, 2004. С. 10–14.

Владыкина 2006 – *Владыкина Т.Г.* Атрибутивные и вербальные параллели в удмуртском и русском свадебном ритуалах // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегиональной конференции и VII Международной школы молодого фольклориста. Ижевск, 23–26 октября 2005 г. / Отв. ред. В.М. Гацак, Т.Г. Владыкина. Ижевск: АНК, 2006. С. 50–57.

Владыкина 2006а – *Владыкина Т.Г.* Удмуртская фольклористика: итоги и перспективы // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. Т. II. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2006а. С. 148–157.

Владыкина 2008 – *Владыкина Т.Г.* Мифология визуального и акустического в коммуникативном поведении удмуртов // Вестник УдГУ: История и филология. Вып. 1. 2008. С. 83–88.

Владыкина 2009а – *Владыкина Т.Г.* Картина мира удмуртов в зеркале языка // Актуальные проблемы современной фольклористики: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. (Казань, 29 июня 2009) / ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Казань: Алма-Лит, 2009а. С. 102–104.

Владыкина 2009б – *Владыкина Т.Г.* Языковые клише ритуализованных норм поведения удмуртов // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12. Социальные и эстетические нормы традиционной культуры: Сб. науч. ст. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009б. С. 34–41.

Владыкина 2011а – *Владыкина Т.Г.* Символика берёзы в удмуртской свадебной обрядности // Вестник Вятского гуманитарного университета. Киров, 2011а. № 4 (1). С. 96–98.

Владыкина 2011б – *Владыкина Т.Г. Дыр но дор: время и пространство в удмуртском календаре* // Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. *Ар-год берган: Обряды и праздники удмуртского календаря*. Ижевск, 2011б. С. 5–9.

Владыкина 2012 – *Владыкина Т.Г. Всего об одной песенной формуле осеннего ряженья удмуртов-калмезов* // Проблемы культурно-языковой регионалистики. Пермь, 2012. С.190–194.

Владыкина 2013 – *Владыкина Т.Г. Поминальные обряды удмуртов: явное и неочевидное* // Народная культура в слове и тексте: сб. иссл-й и материалов памяти Валентины Викторовны Филипповой. Сыктывкар, 2013. С. 32–37.

Владыкина 2014 – *Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор и литература: грани взаимопроникновения* // Пермские литературы в контексте и русской словесности: Коллект. моногр. / Ред. Т.А. Снигирева, Е.К. Созина. Екатеринбург – Ижевск – Сыктывкар, 2014. С. 13–27.

Владыкина 2017 – *Владыкина Т.Г. Лингво-фольклорные метаморфозы Бога-Творца в религиозно-мифологической картине мира удмуртов* // XII Конгресс антропологов и этнологов России: Миссия антропологии и этнологии: научные традиции и современные вызовы (3–6 июля 2017 г., Ижевск) / Тез. докладов. Ижевск, 2017. С. 116.

Владыкина, Глухова 2009 – *Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. «Женская» и «мужская» ипостаси Масленицы в удмуртской традиции* // Языки и культура финно-угорских народов в условиях глобализации: Материалы IV Всеросс. конф. финно-угроведов. Ханты-Мансийск: Инф.-изд. центр ЮГУ, 2009. С. 223–225.

Владыкина, Глухова 2011а – *Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. Ар-год берган: Обряды и праздники удмуртского календаря*. Ижевск, 2011а. 318 с.

Владыкина, Глухова 2011б – *Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. Писпу [Дерево]* // *Ар-год-берган: Обряды и праздники удмуртского календаря*. Ижевск, 2011б. С. 108–111.

Владыкина, Глухова 2011в – *Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. Инвумумы – повелительница небесной влаги в традиционной системе мировидения удмуртов* // Вестник Удмуртского университета. 2011в. Вып. 4. Серия «История и филология». С. 114–119.

Владыкина, Глухова 2011г – *Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. Дни недели в системе представлений удмуртов о времени* // Ежегодник финно-угорских исследований. Вып. 3 / Науч. ред. Н. И. Леонов; сост-ред.

А. Е. Загребин, А. В. Ишмуратов, Р.В. Кириллова; отв. ред. Д.И. Черашняя. Ижевск, 2011г. С. 38–54.

Владыкина, Корнилов 2012 – Владыкина Т.Г., Корнилов Д.Л. Формирование базы данных фольклорного архива Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН // Мультимедийные и цифровые технологии в собирании, сохранении и изучении фольклора: Материалы Междунар. науч. конф. (16-18 нояб. 2011 г., г. Москва) / Сост.: В. Л. Кляус, Е. В. Минёнок. М., 2012. С. 30–37.

Владыкина, Глухова 2013 – Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. Этнокультурный контекст представлений удмуртов о времени // Традиционная культура. 2013. № 1. С. 111–117.

Владыкина, Глухова 2015 – Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. Половозрастная стратификация деревенского общества в удмуртском народном календаре // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015. Вып. 3. С. 64–76.

Владыкина, Панина 2015 – Владыкина Т.Г., Панина Т.И. Образы лесных духов в удмуртской мифологии и фольклоре: II. Палэсмурт («половинный человек / человекообразное существо-половинка») // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015. Вып. 4. С. 59–67.

Владыкина и др. 2017 – Владыкина Т.Г., Глухова Г.А., Панина Т.И. Удмуртский народный календарь и сельский социум // Научный диалог. 2017. № 10. С. 149–169.

Волкова 1999 – Волкова Л.А. Ветер как мифологический персонаж в мировоззрении удмуртов // Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития / Матер. Междунар. науч. конф. Глазов, 1997. Ч. 2. С. 56–57.

Волкова 2001 – Волкова Л.А. Домашние животные и птицы в магической практике удмуртов и бесермян // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия: Матер. конф. (Международная летняя школа. Глазов, 17–30 августа 2000 г.) / Отв. ред. Т.Г. Владыкина. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. С. 22–46.

Волкова 2002 – Волкова Л.А. Этнические ценности традиционного общества: возможности межпоколенного диалога // Исторические истоки, опыт взаимодействия и толерантности народов Приуралья: Матер. Междунар. науч. конф. К 30-летию Камско-Вятской археологической экспедиции. Ижевск: Изд-во Института экономики и управления УдГУ, 2002. С. 310–315.

Гамзатова 2012 – Гамзатова П.Р. Архаические традиции в народном прикладном искусстве: К проблеме культурного архетипа. М.: Либроком, 2012. 208 с.

Гамкрелидзе, Иванов 1998 – *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Благовещенск: БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. 420 с. Ч. 2: Семантический словарь общиндоевропейского языка и реконструкция индоевропейской протокультуры.

Геннеп 1999 – *Геннеп А., ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с. (Этнографическая библиотека).

Герд 1926 – *Герд К.* Вотяк в своих песнях // Вотяки. М.: Центриздат, 1926. С. 17–41.

Герд 1928 – *Герд К.* К изучению вотских загадок. *Труды. Вып. 5.* Научное общество по изучению Вотского края. Ижевск, 1928. С. 119–126.

Герд 1993 – *Kuzebai Gerd.* Ethnographica: Человек и его рождение у восточных финнов // *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, vol. 217. Helsinki, 1993. 97 с.

Герд 2004 – *Герд К.* Человек и его рождение у восточных финнов // Собрание сочинений. В шести томах. Т. 4: Стихотворения, поэмы, переводы, статьи, научные работы, письма / Сост., авт. предисл., коммент. Ф.К. Ермаков. Ижевск: Удмуртия, 2004. С. 142–169.

Гемуев, Сагалаев 1986 – *Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.* Религия народа манси: Культовые места (XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1986. 192 с.

Глухова 1997а – *Глухова Г.А.* Обряд молодёжного гостевания «ныл брага» в календарном цикле удмуртов // *Eksitaja: Pro Folkloristica III*: Тез. конф. молодых исследователей. Tartu, 1997 а. С. 11–12;

Глухова 1997б – *Глухова Г.А.* Культ плодородия в обряде «крень юон» северных удмуртов // III Российская университетско-академическая науч.-практ. конф.: Тез. докладов. Ч. 4. Ижевск, 1997б. С. 45–46.

Глухова 1999 – *Глухова Г.А.* Rites de Passages удмуртского обрядового календаря // Проблемы удмуртской и финно-угорской филологии / Межвузовский сб. науч. трудов. Ижевск, 1999. С. 117–124.

Глухова 2002 – *Глухова Г.А.* Символика ряженья в традиционной культуре удмуртов / Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ижевск, 2002. 23 с.

Глухова 2004 – Глухова Г.А. К этимологии слова «чокмор» // Г.Е. Верещагин и этнокультурное развитие народов Урало-Поволжья: Сб. ст. / Отв. ред. В.М. Ванюшев. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 150–153.

Глухова 2006 – Глухова Г.А. Осенние молодёжные празднества восточных финно-угров // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегион. конф. и VII Междунар. школы молодого фольклориста. Ижевск, 23–26 октября 2005 г. / Отв. ред. В.М. Гацак, Т.Г. Владыкина. Ижевск: АНК, 2006. С. 58–62.

Глухова 2008 – Глухова Г.А. «Конопляная голова» удмуртской свадьбы: от ритуала к фразеологизму // Вестник Удмуртского университета. История и филология. Вып. 1. 2008. С. 131–136.

Глухова 2009 – Глухова Г.А. Терминология удмуртского ряженья // Традиционная культура в изменяющемся мире: Материалы VIII Междунар. школы молодого фольклориста «Традиционная культура в изменяющемся мире» и семинара «Пермистика: язык и стиль фольклора» (Ижевск, 19 – 21 июня, 12–13, 15 ноября 2009 г.) / Отв. редакторы Т.Г. Владыкина, В.М. Гацак. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009. С. 45–48.

Голдина 1999 – Голдина Р.Д. Древняя и средневековая история удмуртского народа. Ижевск: Удмуртский университет, 1999. 464 с.

Голева 2011 – Голева Т.Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб.: Маматов, 2011. 272 с.

Голева 2014 – Голева Т.Г. «Прошения» лесному о возвращении пропавшего скота у коми-пермяков // Коми-пермяцкий этнографический сборник / Под ред. А.В. Черных, А.С. Лобановой (Труды Ин-та языка, ист. и trad к-ры коми-перм. народа. Вып. X). СПб: Маматов, 2014. С. 77–114.

Гура 1995а – Гура А.В. Белка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 1. А–Г. М.: Междунар. отношения, 1995а. С. 149–150.

Гура 1995б – Гура А.В. Гады // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 1: А–Г. М.: Междунар. отношения, 1995б. С. 491–493.

Гура 1995в – Гура А.В. Гусь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 1: А–Г. М.: Междунар. отношения, 1995в. С. 572–575.

Гура 1999а – Гура А. В. Каравай // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 2: Д – К (Крошки). М.: Междунар. отношения, 1999 а. С.461–466.

Гура 1999б – Гура А.В. Змея // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 2: Д – К (Крошки). М.: Междунар. отношения, 1999 б. С. 333–338.

Гура 2004 – Гура А.В. Насекомые // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка). М.: Междунар. отношения, 2004. С. 370–371.

Гура 2009а – Гура А.В. Птицы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито).М.: Междунар. отношения, 2009 а. С. 345–347.

Гура 2009б – Гура А.В. Пчела // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). М.: Междунар. отношения, 2009 б. С. 366–369.

Гура 2009в – Гура А.В. Пчеловодство // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). М.: Междунар. отношения, 2009 в. С. 369–372.

Гура, Усачева 1999 – Гура А. В., Усачева В. В. Квитка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 2: Д – К (Крошки). М.: Междунар. отношения, 1999. С. 489–492.

Добровольская 2006 – Добровольская В.Е. Нормативный контекст фольклорного текста и его роль в бытовании фольклорной традиции // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. Т. II. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2006. С. 428–449.

Добровольская 2009 – Добровольская В.Е. Предметные реалии русской волшебной сказки. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009. 224 с.

Долганова и др. 1995 – Долганова Л.Н., Морозов И.А., Минасенко Е. Игры и развлечения удмуртов: история и современность. М., 1995. 312 с. (Библиотека российского этнографа).

Долганова, Морозов 2002 – *Долганова Л.Н., Морозов И.А.* Игры и развлечения удмуртов. 2-е изд., доп. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2002. 384 с.

Дранникова 2004 – *Дранникова Н.В.* Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая природа, этнопоэтика: Монография. Архангельск: Поморский университет, 2004. 432 с.

Дранникова, Ларсен 2005 – *Дранникова Н.В., Ларсен Р.* Предания о чуде в норвежском и русском фольклоре // Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона: Сб. материалов междунар. конф. (Петрозаводск, 11–12 окт. 2005 г.). Петрозаводск, 2005. С.162–173.

Древнее искусство 2000 – *Древнее искусство Удмуртии: Альбом* / Сост. и авт. вступ. ст. М.Г. Иванова, К.И. Куликов; [каталог сост. М. Г. Ивановой, А. Г. Ивановым, М. В. Косаревой; Удмурт. ин-т истории, яз. и лит. УрО РАН]. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО РАН, 2000. 216 с.

Душенкова 2014а – *Душенкова Т.Р.* О некоторых чертах удмуртского характера: социальный миф или языковая реальность // Вордскем кыл. № 9. 2014 а. С. 35–38.

Душенкова 2014б – *Душенкова Т.Р.* Понятия *востэм, дыг* и *вог* в удмуртском языке // Филологические науки. № 10. 2014. С. 83–87.

Душенкова 2015 – *Душенкова Т.Р.* Понятия *скрытность, замкнутость, подозрительность* в удмуртском характере // Традиционная культура народов Поволжья: материалы II Всеросс. научно-практ. конф. с междунар. участием (10–12 февраля 2015 г.). Казань: Ихлас, 2015. С. 223–229.

Душенкова 2017 – *Душенкова Т.Р.* Когнитивная метафора в «сакральном» пространстве внутреннего мира // Вестник урведения. 2017. №3 (30). С. 36–40.

Душенкова 2018 – *Душенкова Т.Р.* Понятие конфликта в удмуртской лингвокультуре (на примере анализа концепта *керетон* ‘ссора, ругань, грызня’) // Когнитивные исследования языка. Вып. XXXIV: *Cognitio* и *Communicatio* в современном глобальном мире. Москва, 2018. С. 130–133.

Дьяконова 1976 – *Дьяконова В.П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая

половина XIX – начало XX в.). Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1976. С. 268–291.

Евсеев 1960 – *Евсеев В.Я.* Исторические основы карело-финского эпоса. Ч. II. М.-Л.: АН СССР, 1960. 384 с.

Елизаренкова, Топоров 1984 – *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* О ведийской загадке типа brahmodya // Паремнологические исследования / Сб. ст. М.: Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1984. С. 14–46. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

Емельянов 1921 – *Емельянов А.И.* Курс по этнографии вотяков: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. Вып. 3. 156 с.

Загребин 1999 – *Загребин А.Е.* Финны об удмуртах: Финские исследователи этнографии удмуртов XIX – первой половины XX в. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. 185 с.

Зайцева 1999 – *Зайцева Е.Н.* Институт «посвящённых» в системе традиционного удмуртского общества // Вестник Удмуртского университета / Отв. ред. В.Е. Владыкин. 1999. № 7: Диалог культур. С. 64–69.

Зверева 2002 – *Зверева Т.Р.* Отражение национального характера в фразеологической картине мира // Исторические истоки, опыт взаимодействия и толерантности народов Приуралья: Материалы Междунар. науч. конф.. К 30-летию Камско-Вятской археологической экспедиции. Ижевск: Изд-во Института экономики и управления УдГУ, 2002. С. 320–327.

Золотова, Ижуткин 2005 – *Золотова Т.А., Ижуткин В.С.* Идея фундаментальности в системе вузовской подготовки специалистов по традиционной культуре // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. Т. II. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005. С. 345–353.

Иванова 1985 – *Иванова М.Г.* Чепецкие древности. Устинов: Удмуртия, 1985. 115 с.

Иванова 1998 – *Иванова М.Г.* Иднакар: Древнеудмуртское городище IX–XIII вв.: Монография. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. 294 с.

Иванова 1999 – *Иванова А.А.* «Географическая песня» в фольклорном репертуаре Пинежского района Архангельской области (по полевым материалам 90-х годов) // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 1999. Вып. 3. С. 192–202.

Кабакова 2006 – *Кабакова Г.И.* Женщина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н.И. Толстого. Т. 2: Д – К (Крошки). М.: Междунар. отношения, 1999. С. 205–208.

Кадар 2006 – *Кадар Д.* Контуры уральской философии. М. Academia, 2006. 246 с.

Калуцков и др. 1988 – *Калуцков В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю. А., Фадеева Л.В., Родионов Е.А.* Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье. М, 1998. 136 с.

Калуцков, Иванова 2006 – *Калуцков В.Н., Иванова А.А.* Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М.: Изд-во ПФОП, 2006. 212 с.

Камитова 2017 – *Камитова А.В.* Переводная литература христианского просвещения на удмуртском языке XIX – начала XX в.: история развития, жанровое своеобразие и переводческие стратегии. Ижевск: Шелест, 2017. 218 с.

Каргин 2010 – *Каргин А.С.* Фольклор в современном культурном пространстве // От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сб. материалов. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. С. 18–29.

Каргин, Неклюдов 2005 – *Каргин А.С., Неклюдов С.Ю.* Фольклор и фольклористика третьего тысячелетия // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. Т. I. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005. С. 14–28.

Карпова 1997 – *Карпова Л.Л.* Фонетика и морфология средне-чепецкого диалекта удмуртского языка / Dissertationes Philologicae Uralicae Universitatis Tartuensis 2. Tartu, 1997. 224 с.

Карташова 1985 – *Карташова И.Ю.* Прозвища как явление русского устного народного творчества: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1985. 191 с.

Касимов 2013 – *Касимов Р.Н.* Очерки религиозно-мифологических представлений чепецких татар: монография. Ижевск, 2013. 156 с.

Кирдан 1983 – *Кирдан Б.П.* Формула «невозможного» в славянских песнях Карпатской зоны // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Междунар. съезд славистов (Киев, сентябрь 1983 г.). М.: Наука, 1983. С. 215–223.

Кириллова 1992a – *Кириллова Л.Е.* Микротопонимия бассейна Валы (в типологическом освещении). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992a. 320 с.

Кириллова 1992б – *Кириллова Л.Е.* Топонимизация названий деревьев в удмуртском языке // Пермистика [3]: Диалекты и история пермских языков: сб. ст. Сыктывкар, 1992 б. С. 61–66.

Кириллова 1996 – *Кириллова Л.Е.* Названия родников и их отражение в пермской ойконимии // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Pars II: Summaria acrasium in sectionibus et symposiis factarum. Juväskylä, 1996. S. 138.

Кириллова 2002 – *Кириллова Л.Е.* Микротопонимия бассейна Кильмези. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2002. 571 с.

Кириллова 2010 – *Кириллова Л.* Удмуртская космонимия // Congressus XI Internationalis Fenno-Ugristarum. Piliscsaba, 2010. Piliscsaba, 2011. Pars IV: Dissertationes sectionum: Linguistica. S. 230–236.

Кириллова 2015 – *Кириллова Л.Е.* Микротопонимы как отражение социальных явлений в жизни удмуртов (на примере названий отдельных деревьев) // Коми-пермяцкий язык и культура: Прошлое, настоящее, будущее: Материалы Всерос. науч.-практ. конф. Пермь, 2015. С. 150–156.

Кириллова 2016 – *Кириллова Л.Е.* Удмуртская космонимия // Сакральное пространство в культуре народов Урало-Поволжья: Иднакар: Методы историко-культурной реконструкции: науч.-практ. журнал. 2016. № 2 (31). С. 31–40.

Климов, Чагин 2005 – *Климов В.В., Чагин Г.Н.* Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар: Коми-Пермяцкое кн. изд-во, 2005. 256 с.

Кляус 2006 – *Кляус В.Л.* К проблеме видеофиксации фольклора // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. Т. II. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005. С. 83–97.

Козлова 2006 – *Козлова Н.К.* Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты: Монография / Науч. ред. В.М. Гацак. Омск: Наука, 2006. 460 с.

Конаков 1992а – *Конаков Н.Д.* Кабала // Мифология коми / Рук-ль авт. кол-ва Н.Д. Конаков. Москва–Сыктывкар: Изд-во ДИК, 1999а. С. 174. (Энциклопедия уральских мифологий).

Конаков 1996б – *Конаков Н.Д.* Омоль // Мифология коми / Рук-ль авт. кол-ва Н.Д. Конаков. Москва–Сыктывкар: Изд-во ДИК, 1999б. С. 266. (Энциклопедия уральских мифологий).

Конаков 1999в – *Конаков Н.Д.* Пу // Мифология коми/ Рук-ль авт. кол-ва Н.Д. Конаков. Москва–Сыктывкар: Изд-во ДИК, 1999в. (Энциклопедия уральских мифологий). С. 317–318.

Конаков Н.Д. 1997г. – *Конаков Н.Д.* Тун. Тунныръяк // Мифология коми / Рук-ль авт. кол-ва Н.Д. Конаков. Москва–Сыктывкар: Изд-во ДИК, 1999г. С. 360. (Энциклопедия уральских мифологий).

Конгресс 2005 – Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов Т. I / Отв. ред. А.С. Каргин. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005. 448 с.

Конгресс 2010 – От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сб. материалов. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. 256 с.

Конкка 2013 – *Конкка А.П.* Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. 286 с.

Королева 2004 – *Королева С.Ю.* «Знающий» в современной коми-пермяцкой деревне // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 6 / Сб. матер. науч. конф. М., 2004. С. 81–91.

Косарева 1986 – *Косарева И.А.* Удмуртская прялка «кубо» и орнаментация вышитых женских нагрудников «кабачи» как источник сведений о древнеудмуртских пантеистических представлениях // Вопросы истории и культуры Удмуртии. Устинов, 1986. С. 47–55.

Коршунков 1998 – *Коршунков В.А.* Свистопляска // Энциклопедия земли Вятской: В 10-ти т. Т. 8: Этнография, фольклор. Киров, 1998. С. 341–362.

Кошурников 1880 – *Кошурников В.* Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. Казань, 1880 // Приложение II к «Известиям Общества Археологии, Истории и Этнографии при Императорском Казанском Университете» за 1879 год. 43 с.

Красильников 1992 – *Красильников А.Г.* Языковые структуры и «когнитивная инерция» магического миропонимания: о возможной интерпретации категории фиктивности в удмуртском языке // Вестник Удмуртского университета. 1992. № 5. С. 115–120.

Красильников 1995 – *Красильников А.Г.* Картина мира, заданная языком: (к вопросу о проксемике некоторых удмуртских притяжательных местоимений) // Вестник Удмуртского университета. 1995. № 5. С. 109–116.

Криничная 1991 – *Криничная Н.А.* Предания Русского Севера. СПб.: Наука, 1991. 328 с.

Крюкова 1973 – *Крюкова Т.А.* Удмуртское народное изобразительное искусство. Ижевск – Ленинград: Удмуртия, 1973. 158 с.

Кулемзин 2000 – *Кулемзин В.* Калтась // Мифология хантов. Томск: Издательство Томского университета, 2000. С. 152–153. (Энциклопедия уральских мифологий).

Латышева и др. 2009 – *Латышева В.А., Остапова Е.В., Филиппова В.В.* Язык поэзии коми: Монография. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского ун-та, 2009. 122 с.

Левкиевская 2004 – *Левкиевская Е.Е.* Леший // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – Т. 3: К (Круг) – П (Перепелка) – М.: Междунар. отношения, 2004. С. 104–109.

Лимеров 2009 – *Лимеров П.Ф.* Образ чуди в коми фольклоре // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2, Гуманитарные науки. 2009. № 1/2 (63). С. 81–90.

Лимеров 2016 – *Лимеров П.Ф.* Дуалистические сюжеты о сотворении земли в коми традиции // Фольклористика коми: исследования и материалы / SATOR 17. Тарту: Науч. изд-во ЭЛМ, 2016. С. 11–32.

Лобанова 2008 – *Лобанова А.С.* Коми-пермяцкий этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. Пермь: ОТ и ДО, 2008. 188 с.

Лыткин 1975 – *Лыткин В.И.* Пермско-иранские языковые контакты // Вопросы языкознания. 1975. №3. С. 84–97.

Мадлевская 2005 – *Мадлевская Е.Л.* Баба // Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре / Иллюстрированная энциклопедия. СПб.: Искусство СПб, 2005. С. 21–30.

Максимов 2015 – *Максимов С.А.* Способы передачи понятия ‘век’ (‘жизнь человека от рождения до смерти’) в удмуртских диалектах и их происхождение // Урало-алтайские исследования. 2015. № 2 (17). С. 41–50.

Максимов 2016 – *Максимов С.А.* От мегали мера к великтэм: к вопросу о происхождении и функционировании названий Пасхи в удмуртском языке // Ежегодник финно-угорских исследований. 2016. Т. 9, вып. 1. С. 30–40.

Максимов 2018 – *Максимов С.А.* Северноудмуртско-коми ареальные языковые параллели: лексика, фонетика, морфология: монография. Ижевск: Шелест, 2018. 336 с.

Мечковская 1998 – *Мечковская Н.Б.* Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов. М.: Фаир, 1998. 352 с.

Микушев 1973 – *Микушев А.К.* Эпические формы коми фольклора. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1973. 255 с.

Миннихметова 2000 – *Миннихметова Т.Г.* Календарные обряды закамских удмуртов: Монография. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000. 168 с.

Миннихметова 2001 – *Миннихметова Т.Г.* Поминальные обряды закамских удмуртов // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия / Материалы науч. конф. (Междунар. летняя школа. Глазов, 17–30 августа 2000 г.). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. С. 84–95.

Миннихметова 2003 – *Миннихметова Т.Г.* Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор / *Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis* 2. Tartu: Tartu University Press, 2003. 258 с.

Миннихметова 2004 – *Миннихметова Т.Г.* О современном состоянии священных мест закамских удмуртов (на примере деревни Байшады Бураевского района Республики Башкортостан) // Культурные памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования: Сб. ст. / Отв. ред., авт. предисл. Н.И. Шутова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 125–134.

Мировоззрение 1990 – *Мировоззрение финно-угорских народов.* Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1990. 217 с.

Митрофанова 1968 – Загадки / Изд. подготовила *В.В. Митрофанова*. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1968. 255 с. (Памятники русского фольклора).

Михеев 1926 – *Михеев И.С.* Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям казанских вотяков // Вотяки. Сборник по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. Москва, 1926. С. 41–48.

Молданов 1999 – *Молданов Т.А.* Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 141 с.

Морозов 1998 – *Морозов И.А.* Женитьба добра молодца: Происхождение и типология традиционных молодёжных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы». М.: Государственный республиканский центр русского фольклора; Лабиринт, 1998. 352 с.

Назмутдинова 2017 – *Назмутдинова И.К.* Семейный этикет в системе традиционной культуры удмуртов: монография / УИИЯЛ УрО РАН. Ижевск: Шелест, 2017. 224 с.

Напольских 1987 – *Напольских В.В.* Культ утки у финно-угров: евразийско-североамериканские параллели // XVII Всесоюзная конференция финно-угроведов / Тезисы докладов. Устинов, 1987. Т. 2. С. 183–185.

Напольских 1990 – *Напольских В.В.* Миф о возникновении земли в прауральской космогонии // Советская этнография. 1990. № 1. С. 65–74.

Напольских 1993 – *Напольских В.В.* Как Вукузё стал создателем суши: Удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии: науч.-попул. соч. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1993. 158 с.

Напольских, Белых 1993 – *Напольских В.В., Белых С.К.* Удмуртский Кылдысин – мансийская Калтась: истоки параллелизма // Культурно-генетические процессы в Западной Сибири: Тезисы. Томск, 1993. С. 172–174.

Неклюдов 2010 – *Неклюдов С.Ю.* Фольклор и современность: итоги XX века // От конгресса к конгрессу: Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сб. материалов. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. С. 30–42.

Никитина 1991 – *Никитина Г.А.* Пчеловодство у удмуртов в конце XIX – начале XX века // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX–XX веках: Сб. ст. / Сост. и отв. ред. Г.А. Никитина. Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, 1991. С. 87–98.

Никитина 1997 – *Никитина Г.А.* Народная педагогика удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1997. 136 с.

Никитина 2006 – *Никитина С.Е.* К проблеме составления словарей языка фольклора // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. Т. II. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2006. С. 66–82.

Новик 1984 – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (Опыт сопоставления структур). М.: Наука, 1984. 303 с.

Новик 1994 – *Новик Е.С.* Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 1994. С. 110–163.

Нуриева 1999 – *Нуриева И. М.* Музыка в обрядовой культуре заятских удмуртов: Проблемы культурного контекста и традиционного мышления. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. 272 с.

Нуриева 2004 – *Нуриева И.М.* О музыкальном контексте удмуртских молений // Культурные памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования: Сб. ст. / Отв. ред., авт. предисл. Н.И. Шутова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 192–204.

Нуриева, Пчеловодова 2016 – *Нуриева И.М., Пчеловодова И.В.* Голоса птиц в языке и мифопоэтической традиции удмуртов // Традиционная культура. 2016. № 2 (62). С. 42–52.

Ойноткинова 2009 – *Ойноткинова Н.Р.* Животные и птицы в мифах алтайцев в сравнительном освещении // Гуманитарные науки в Сибири. 2009. №3. С. 89–93.

Орлов 1999 – *Орлов П.А.* Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 1999. 29 с.

Основы 1974 – *Основы финно-угорского языкознания* (вопросы происхождения и развития финно-угорских языков). М.: Наука, 1974. 484 с.

Островский 1873 – *Островский Д.Н.* Вотяки Казанской губернии // Труды Общества Естествоиспытателей при Императорском Казанском университете. Т.IV, №1. Казань, 1873 / Отд. оттиск. Казань, 1873. 48 с.

Панина 2011a – *Панина Т.И.* Вербальная формула в удмуртских календарных обрядах изгнания болезней // Труды конференции «Покровские дни» в 3-х томах. Нижний Новгород, 2011a. Т. 1. С. 66–74.

Панина 2011б – *Панина Т.И.* Представления удмуртов о природе болезни и способы лечения в рукописном наследии удмуртского просветителя М.И. Ильина // Роль просветителей финно-угорских и тюркских народов в становлении и развитии литературы, образования и культуры Урало-Поволжья: Сб. ст. Ижевск, 2011б. С. 172–180.

Панина 2012 – *Панина Т.И.* Магия слова в народной медицине удмуртов / Автореф. дисс. ... канд. филол. н. Ульяновск, 2012. 28 с.

Панина 2014 – *Панина Т.И.* Слово и ритуал в народной медицине удмуртов: монография. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2014. 240 с.

Панина 2017 – *Панина Т.И.* Образы лесных духов в удмуртской мифологии и фольклоре: III: *Обыда* (лесная женщина) // Ежегодник финно-угорских исследований. 2017. Т. 11. Вып. 2. С. 53–66.

Панюков 2003 – *Панюков А.В.* Этнолингвистический аспект изучения коми заговорной традиции: *нимкыв видзем*. Сыктывкар, 2003. 28 с. (Научные доклады / Коми НЦ УрО РАН; Вып. 462.)

Первухин I – *Первухин Н.Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. Эскиз I: Древняя религия вотяков по её следам в современных преданиях. 104 с.

Первухин II – *Первухин Н.Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. Эскиз II: Идоложертвенный ритуал древних вотяков по его следам в рассказах стариков и современных обрядах. 139 с.

Первухин III – *Первухин Н.Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. Эскиз III: Следы языческой древности в образцах народной поэзии вотяков (лирических и дидактических). 82 с.

Первухин IV – *Первухин Н.Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1889. Эскиз IV: Следы языческой древности в образцах народной поэзии вотяков. 84 с.

Первухин V – *Первухин Н.Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1890. Эскиз V. Следы языческой древности в суевренных обрядах обыденной жизни вотяков от колыбели до могилы. 68 с.

Перевозчикова 1982 – *Перевозчикова Т.Г.* Нижненьгинские говоры // Образцы речи удмуртского языка. Ижевск, 1982. С. 73–90.

Перевозчикова 1986 – *Перевозчикова Т.Г.* Свадебная песня как основа воссоздания поэтических форм эпоса пермских народов // Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы. Устинов, 1986. С. 21–31.

Петрухин 2003 – *Петрухин В.Я.* Мифы финно-угров. М.: Изд-во Астрель: Изд-во АСТ, 2003. 464 с. (Мифы народов мира).

Плотникова 2009 – *Плотникова А.А.* Свист // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). М.: Междунар. отношения, 2009. С. 578–581. (Институт славяноведения РАН).

Подюков и др. 2004 – Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А. Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Усолье, Соликамск, Березники, Пермь: «Пермское книжное издательство», 2004. 360 с.

Поздеев 1997 – *Поздеев В.А.* «Вани-вятчане» и их автор // С.А. Веснин. Вани-вятчане: Рассказы бабушки. (Редакция Н.Н. Блинова). Вятка, 1997. 64 с.

Попова 1998 – *Попова Е.В.* Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XX вв.). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. 241 с.

Попова 2004 – *Попова Е.В.* Календарные обряды бесермян. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. 256 с.

Попова 2011 – *Попова Е.В.* Культовые памятники и сакральные объекты бесермян. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2011. 317 с.

Потанин 1884 – *Потанин Г.Н.* У вотяков Елабужского уезда // Известия Общ-ва археологии, истории, этнографии. Казань, 1884. Т. 3. С. 189–255.

Приказчикова 2004 – *Приказчикова Ю.В.* Священные деревья и столбы-часовни в культурном ландшафте юга Вятского края // Культовые памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования: Сб. ст. / Отв. ред., авт. предисл. Н.И. Шутова. Ижевск: УИИЯЛ УрО ОАН, 2004. С. 178–191.

Приказчикова 2009а – *Приказчикова Ю.В.* Устная историческая проза Вятского края: Материалы и исследования / Сост., автор вступ. статей, коммент. и указат. Ю.В. Приказчикова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009а. 389 с.

Приказчикова 2009б – *Приказчикова Ю.В.* Мотив «пинания кочки», или Решение земельных конфликтов в исторических преданиях Вятского края // Традиционная культура в изменяющемся мире: Материалы VIII Междунар. школы молодого фольклориста «Традиционная культура в изменяющемся мире» и семинара «Пермистика: языке и стиль фольклора» (Ижевск, 19–21 июня, 12–13, 15 ноября 2009 г.) / Отв. ред. Т.Г. Владыкина, В.М. Гацак. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009 б. С. 184–189.

Пузанов 2018 – *Пузанов Д.В.* Природные явления в сакральной картине мира народов Восточной Европы. Древняя Русь и её соседи: IX–XIII вв. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2018. 480 с.

Пчеловодова 2013 – *Пчеловодова И.В.* Удмуртская песенная лирика: От мотива к сюжету: монография / УИИЯЛ УрО РАН. Ижевск, 2013. 164 с.

Рабинович 1987 – *Рабинович Е.Г.* Богиня-мать // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 томах / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Советская Энциклопедия, 1987. Т. 1. А – К. С. 178–180.

Русский фольклор Удмуртии – *Русский фольклор Удмуртии* / Сост., предисл., вступ. ст. к разделам, примеч. А.Г. Татаринцева. Ижевск: Удмуртия, 1990. 367 с.

Сагалаев 1991 – *Сагалаев А.М.* Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд.-ние, 1991. 155 с.

Сагалаев, Октябрьская 1990 – *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1990. 209 с.

Сагалаев 2001 – *Сагалаев А.М.* Калташь-эква // Мифология манси. Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. С. 70–71. (Энциклопедия уральских мифологий. Т. II).

Садиков 2004 – *Садиков Р.Р.* Святилища закамских удмуртов: Общая характеристика и типология // Культурные памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования: Сб. ст. / Отв. ред., авт. предисл. Н.И. Шутова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 119–124.

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

Садиков 2011 – *Садиков Р.Р.* Религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (сохранение и преемственность традиции) / Автореф. дис. ... доктора ист. наук. Ижевск, 2011. 55 с.

Слесарева 1984 – *Слесарева М.Т.* Метафорическая образность в свадебной поэзии восточных финно-угров // Вопросы истории и поэтики удмуртской литературы и фольклора. Ижевск, 1984. С. 100–112.

Смирнов 1890 – *Смирнов И.Н.* Вотяки: Историко-этнографический очерк // Известия Общ-ва археологии, истории, этнографии при императорском Казанском университете. Казань, 1890. Т. VIII, вып. 2. 357 с.

Смирнов 1976 – *Смирнов А.П.* Реминисценции скифского звериного стиля // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976. С. 242–250.

Степанов 1997 – *Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры. М.: Языки русской культуры, 1997. 824 с.

Степанова 1985 – *Степанова А.С.* Метафорический мир карельских причитаний. Л.: Наука, 1985. 224 с.

Тараканов 1993 – *Тараканов И.В.* Удмуртско-тюркские языковые взаимосвязи. Ижевск: Изд-во Удмуртского ун-та, 1993. 170 с.

Татары 1967 – *Татары* Среднего Поволжья и Приуралья / Отв. ред. Н.И. Воробьев и Г.М. Хисамутдинов. М.: Наука, 1967. 360 с.

Терновская, Толстой 1995 – *Терновская О.А., Толстой Н.И.* Братчина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти

томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 1: А–Г. М.: Междунар. отношения, 1995. С. 256–257.

Тойдыбекова 2007 – *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология: Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007. 312 с.

Толстая 1995 – *Толстая С.М.* Время // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 1: А–Г. М.: Междунар. отношения, 1995. С. 448–452.

Толстая 1996 – *Толстая С. М.* Символика девственности в Полесском свадебном обряде // Секс и эротика в традиционной русской культуре. М.: Ладомир, 1996. С. 192–206.

Толстая 2005 – *Толстая С.М.* Фольклор и этнолингвистика // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докл. Т. 1. М.: ГРЦРФ, 2005. С.118–133.

Толстая 2008 – *Толстая С.М.* Коды культуры и культурные концепты // Толстая С.М. Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М.: Индрик, 2008. С. 333–337.

Толстая 2008а – *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М.: Индрик, 2008. 528 с.

Толстая 2011 – *Толстая С.М.* Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. Изд. 2-е. М.: Либроком, 2011. 368 с.

Толстой 1966 – *Толстой И.И.* «Чудо» у жертвенника Ахилла на Белом острове // Толстой И. И. Статьи о фольклоре. М.-Л.: Наука, 1966. С. 19–23.

Толстой 1995а – *Толстой Н.И.* Бык // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 1 / Под ред. Н.И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1995а. С. 272–274.

Толстой 1995б *Толстой Н.И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995б. 509 с. (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования).

Толстой 2003а – *Толстой Н.И.* Пчелиные песни в сербской и македонской народной традиции // Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003а. (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования.) С. 410–427.

Толстой 2003б – *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003б. 624 с. (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования).

Топоров 1983 – *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: Семантика и структура. М.: Наука, 1983. С. 227–284.

Топоров 1988 – *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Гл. ред. вост. лит., 1988. С. 7–60. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

Топоров 2006 – Топоров В. Н. Ночь и день: их противостояние и их взаимная тяга. Об и.-евр. *nok&-t- (*nek&-t-) & *dein-/dm- (*deien-) и *dein/dm- (*deien-) & *nok&-t- (*nek&-t-) // Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 2. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 166–198. (*Opera etymologica*. Звук и смысл).

Традиционное мировоззрение 1988 – *Традиционное мировоззрение* тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1988. 225 с.

Традиционное поведение 1992 – *Традиционное поведение* и общение удмуртов: Сб. ст. / Отв. ред. Г.К. Шкляев. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. 192 с.

Трофимова 1989 – *Трофимова Е.Я.* Гостевой этикет удмуртов (к постановке проблемы) // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, 1989. С. 18–27.

Трофимова 1993 – *Трофимова Е.Я.* Праздничная и обрядовая пища // Удмурты: историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993. С. 154–160.

Трушкова 2009 – *Трушкова И.Ю.* Мужчина и женщина в традиционной культуре Вятского края. М., 2009. 300 с. (Этнокультурное наследие Вятского региона, т. 8).

Удмурты 2008 – *Удмурты* / Отв. ред. Р.А. Разин, М.И. Шишкин. Ижевск: Книгоград, 2008. 212 с.

Фасмер 1973 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1973. Т. 4. 855 с.

Филиппова 2001 – *Филиппова В.В.* Свадебный обряд и поэзия // Традиционная культура народа коми. Сыктывкар, 2001. С. 141–146.

Флёрова 2001 – *Флёрова В.Е.* Образы и сюжеты мифологии Хазарии. Москва–Иерусалим: Гешарим, 2001. 160 с.

Фрейденберг 1978 – *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М.: Гл. ред. восточной литературы, 1978. (Исследования по фольклору и мифологии Востока). 606 с.

Хайду 1985 – *Хайду П.* Уральские языки и народы. М.: Прогресс, 1985. 432 с.

Хисамитдинова 2010 – *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. 452 с.

Христолюбова 1984 – *Христолюбова Л.С.* Семейные обряды удмуртов (традиции и процессы обновления). Ижевск: Удмуртия, 1984. 126 с.

Христолюбова 1992 – *Христолюбова Л.С.* Стереотипы поведения и социализация личности // Традиционное поведение и общение удмуртов: Сб. ст. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. С. 31–42.

Христолюбова 1995 – *Христолюбова Л. С.* Калык сямьёсты чакласа (=Удмуртские народные обычаи). Ижевск: Удмуртия, 1995. 212 с.

Христофорова 1998 – *Христофорова О.В.* Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М., 1998. 114 с. (Чтения по истории и теории культуры / РГГУ; Вып. 25).

Христофорова 2006 – Визуальная антропология: российская действительность и зарубежный опыт // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. докладов. Т. II. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2006. С. 98–110.

Хроленко 2005 – *Хроленко А.Т.* Современное состояние и перспективы лингвофольклористики // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сб. докладов. Т. I. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005. С. 442–447.

Хроленко 2013 – *Хроленко А.Т.* Лингвофольклористика в начале XXI века. Проблемы и тенденции // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов: Сб. науч. ст. М.: ГРЦРФ, 2013. 113–127.

Цивьян 1984 – *Цивьян Т.В.* Предисловие // Паремииологические исследования: Сб. ст. М.: Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1984. С. 7–13. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

Чагин 2002 – *Чагин Г.Н.* Олень Золотые рога // Этносы и культуры на стыке Европы и Азии: Избранные труды. Пермь: Изд-во ПГУ, 2002. С. 180–184.

Черных 1996 – *Черных А.В.* Буйские удмурты. Этнографический очерк. Пермь: Пермский областной творческий центр, 1996. 52 с. Серия «Народы Прикамья». Кн. 2.

Черных 2002 – *Черных А.В.* Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX – начале XX вв. (по материалам южных районов Пермской области). Пермь: Изд-во ПГУ, 2002. 260 с.

Черных 2004 – *Черных А.В.* Святители куединских удмуртов в конце XIX – XX в. // Культурные памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования: Сб. ст. / Отв. ред., авт. предисл. Н.И. Шутова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 101–118.

Черных 2006 – Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье. Ч. 1: Праздники и обряды кон. XIX – сер. XX вв. Ч. I. Весна, лето, осень. Пермь: Пушка, 2006. 368 с.

Чуракова 2002 – *Чуракова Р.А.* Бортничьи песни в удмуртской фольклорной традиции // Этномузыковедение Поволжья и Урала в ареальных исследованиях: Сб. науч. трудов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2002. С. 124–174.

Шкляев 2003 – *Шкляев Г.К.* Очерки этнической психологии удмуртов: Монография. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. 308 с.

Шпет 1996 – *Шпет Г.Г.* Введение в этническую психологию. СПб.: Издат. дом «П.Э.Т.» при участии изд-ва «Алетейя», 1996. 156 с.

Шутова 1995 – *Шутова Н.И.* Особенности святилища Лек Ошмес // Узловые проблемы современного финноугроведения / Материалы I Всеросс. науч. конф. финно-угроведов. Йошкар-Ола, 1995. С. 197–198.

Шутова 2001 – *Шутова Н. И.* Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. 304 с.

Шутова 2003 – *Шутова Н. И.* Сакральное пространство и культовые памятники // Удмуртская мифология. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. С. 36–53.

Шутова 2004 – *Шутова Н. И.* Святители в окрестностях д. Малый Дасос: К вопросу о типологии и семантике бесермянских культовых мест // Культурные памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования: Сб. ст. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 154–166.

Шутова 2009 – *Шутова Н.И.* Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона: Коллект. монография / Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. / Науч. ред., авт. введ. и закл. Н.И. Шутова; Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009. 244 с.

Шутова 2011 – *Шутова Н.И.* Дерево в традиционном удмуртском мировоззрении // Ежегодник финно-угорских исследований. Ижевск, 2011. Вып.2. С. 56–71.

Шутова 2014 – *Шутова Н. И.* Традиционное удмуртское женское божество *Кылдысин*: Множественность образа и направления эволюции // Религия в истории народов России и Центральной Азии: материалы II Международной научной конференции / под ред. П.К. Дашковского. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. С. 366–370.

Шутова 2017 – *Шутова Н.И.* Удмуртские знающие / гадатели *туно* в конце XVIII–XX веках: способности, функции, социальный статус // Традиционная культура. 2017. № 2 (66). С. 67–78.

Шутова 2016 – *Шутова Н.И.* Предания о Золотой Бабе и удмуртские параллели // Ежегодник финно-угорских исследований. 2016. Т. 10. Вып. 2. С. 141–150.

Шутова 2018 – *Шутова Н.И.* Этнотерриториальные группы удмуртов: обряды и верования северных удмуртов: монография / УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ижевск: Шелест, 2018. 290 с.

Шушакова 1999 – *Шушакова Г.Н.* Удмуртская волшебная сказка: Монография. В 2-х ч. Ижевск: Алфавит, 1999. Ч. I. 69 с.; Ч. II. 82 с.

Элиаде 1999 – *Элиаде М.* Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. 489 с.

Элиаде 2000 – *Элиаде М.* Избранные сочинения. Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское. М.: Ладомир, 2000. 414 с.

Юрченкова 2010 – *Юрченкова Н.* Особенности женского архетипа в мордовской мифологии // Congressus XI. Internationalis Fenno-Ugristarum. Piliscsaba, 9-14. VIII. 2010. Pars II: Summaria acroasium in sectionibus. Ethnology and Folklore. Piliscsaba, 2010. P. 217–218.

Яковлев 1903 – *Яковлев И.* Заметка о священном озере вотяков Казанского уезда и о молении на нём // Известия Общ-ва археологии, истории, этнографии. Казань, 1903. Т. XIX. Кн. 3–4. С. 204–207.

Ямурзина 2010 – *Ямурзина Л.* Традиционные родильные обряды марийцев // Congressus XI. Internationalis Fenno-Ugristarum. Piliscsaba, 9–14. VIII. 2010. Pars II: Summaria acroasium in sectionibus. Ethnology and Folklore. Piliscsaba, 2010. P. 219–220.

Яшин 1974 – *Яшин Д. А.* Общие мотивы в сказках пермских и тюркоязычных народов // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1974. Вып. 1. С. 63–68

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ГГПИ – Глазовский государственный педагогический институт
им. В.Г. Короленко

ДЭ – Диалектологическая экспедиция

ЛА – Личный архив

НА – Научный архив

УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН – Удмуртский институт истории,
языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского
центра Уральского отделения Российской академии наук

ОР ГПБ – Отдел рукописей Государственной публичной библио-
теки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина

ПМА – Полевые материалы автора

РФ – Рукописный фонд

УдГУ – Удмуртский государственный университет

ФА ИРЛИ – Фонограммархив Института русской литературы
(Пушкинский Дом)

ФДЭ – Фольклорно-диалектологическая экспедиция

ФЭ – Фольклорная экспедиция

Научное издание

ТАТЬЯНА ГРИГОРЬЕВНА ВЛАДЫКИНА

УДМУРТСКИЙ ФОЛЬКЛОРНЫЙ МИРОТЕКСТ:
ОБРАЗ, СИМВОЛ, РИТУАЛ

Монография

Печатается по решению Учёного совета
Удмуртского института истории, языка и литературы
УдмФИЦ УрО РАН

В авторской редакции

Оригинал-макет *И.В. Широбокова*
Дизайн обложки *В.В. Наговицын*

Подписано в печать 29.11.2018. Формат 60х84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура тип Times. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 17,32. Уч.-изд. л. 14,55.
Тираж 300 экз. Заказ № 415.

Удмуртский федеральный исследовательский центр УрО РАН
Удмуртский институт истории, языка и литературы
426004. Ижевск, ул. Ломоносова, 4.
Тел. (3412) 68-52-94 Факс (3412) 68-39-94 <http://udnii.ru>

Отпечатано в издательстве «Монпоражён»
426057. г. Ижевск, ул. Красноармейская, 127 («Дом быта»), офис 9-12
Тел. +7 (919) 907-51-15



Владыкина Татьяна Григорьевна

–доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Удмуртского института истории, языка и литературы Удмуртского федерального исследовательского центра Уральского отделения Российской академии наук. Основное направление научной деятельности – традиционная культура удмуртов, жанры и образная система удмуртского фольклора. Автор более 300 публикаций (монографий, научных статей, научно-популярных и популярных изданий, учебных и учебно-методических пособий), научный редактор не одного десятка книг по проблемам исследования удмуртского фольклора в контексте традиционных культур народов Урало-Поволжья и родственных финно-угорских народов.