



**Н.И. Шутова**

**ЭТНОТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ  
ГРУППЫ УДМУРТОВ**

**обряды и верования северных удмуртов**

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

**Н.И. Шутова**

**ЭТНОТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ ГРУППЫ УДМУРТОВ:  
обряды и верования северных удмуртов**



Ижевск 2018

УДК 39(=511.131)+904  
ББК 63.5(2Рос.Удм)  
Ш97

**Рецензенты:**

доктор исторических наук Т.И. Останина,  
кандидат исторических наук, доктор философии Т.Г. Миннихметова

**Шутова Н.И.**

Ш97 Этнотерриториальные группы удмуртов: обряды и верования северных удмуртов: монография / УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. – Ижевск: Изд-во «Шелест», 2018. – 290 с.: ил., фот. + вкл.

ISBN 978-5-6041164-8-7

Монография посвящена изучению религиозной традиции северных удмуртов. Впервые по данным археологии и письменных источников прослежен процесс заселения бассейнов Чепцы и Средней Вятки, охарактеризованы основные этапы формирования северноудмуртского населения на территории их современного проживания. Приведено описание традиционных верований и культовой практики по отдельным территориальным и локальным ареалам. Проанализированы культы божеств *Кылдысина*, *Воршуда*, *Иммы*, *Нюлэсмурта*, *Вумурта*. Рассмотрены истоки, функционирование, семантика и эволюция основных этноопределяющих элементов северноудмуртской культуры: священных мест Порвай, Лек ошмес, Большая Пурга, Имма, Губервось. На основе детального анализа археологических, лингвистических, фольклорно-этнографических и исторических материалов реконструированы особенности внутренней структуры этнографической группы северных удмуртов, раскрыты общеудмуртские и специфические черты верований и культовой практики северных удмуртов как единого этнотерриториального образования.

Издание адресовано археологам, этнологам, историкам, религиоведам, преподавателям, аспирантам и студентам, а также всем, кто интересуется историей и культурой народов Камско-Вятского региона.

ISBN 978-5-6041164-8-7

УДК 39(=511.131)+904  
ББК 63.5(2Рос.Удм)

© Н.И. Шутова, 2018  
© УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН, 2018

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение .....	5
Глава I. История заселения и формирование населения на территории бассейнов Средней Вятки и Чепцы .....	14
1. Археологические источники .....	14
Среднее течение Вятки – территория проживания нижнечепецких удмуртов .....	16
Среднее и верхнее течение Чепцы – территория проживания средне- и верхнечепецких удмуртов .....	21
Чепецкое население в XIV–XV вв. ....	29
Чепецкое население в XVI–XVIII вв. ....	30
2. Письменные источники .....	33
3. Взаимоотношения с другими народами .....	37
4. Топонимические материалы .....	40
5. Демографическая характеристика .....	43
Глава II. Религиозные традиции нижнечепецких (слободских и косинских) удмуртов-ватка .....	45
1. Верования и обряды слободских удмуртов по данным исследователей и миссионеров конца XIX – начала XX в. ....	45
2. Сведения о верованиях и обрядах, собранные в конце XX – начале XXI в. ....	53
Священные места. Моления .....	56
Календарные и семейные обряды .....	64
Божества. Поверья. Приметы. Предания .....	71
3. Верования и обряды косинских удмуртов по данным исследователей и миссионеров конца XIX – начала XX в. ....	73
4. Сведения о верованиях и обрядах, собранные в конце XX – начале XXI в. ....	74
Священные места. Моления .....	78
Календарные и семейные обряды .....	83
Божества. Поверья. Предания. Приметы .....	86
5. Понятие <i>воршуд/вожшуд</i> .....	88
Глава III. Религиозные традиции среднечепецких удмуртов .....	93
1. Верования и обряды глазовских удмуртов по данным исследователей и миссионеров конца XIX – начала XX в. ....	93
2. Сведения о верованиях и обрядах, собранные в конце XX – начале XXI в. ....	104
Глазовский район .....	107
Балезинский район .....	111
Ярский район .....	113
Юкаменский район .....	116
Красногорский район .....	123

Глава IV. Религиозные традиции верхнечепецких удмуртов .....	142
1. Верования и обряды верхнечепецких удмуртов по данным исследователей и миссионеров конца XIX – начала XX в. ....	142
2. Сведения о верованиях и обрядах, собранные в конце XX – начале XXI в. ....	146
Кезский район .....	146
Дебёсский район .....	160
Игринский район .....	172
Глава V. Этноопределяющие традиции и культы:	
истоки, особенности, семантика, эволюция .....	208
1. Общедеревенское святилище д. Порвай .....	208
2. Окружное капище Лек ошмес верхнечепецких удмуртов .....	212
3. Окружное святилище Большая Пурга верхнечепецких удмуртов .....	214
4. Святилище Гербервось (Губервось) среднечепецких (глазовских) удмуртов .....	217
5. Святилище Инма /Имма нижнечепецких удмуртов .....	231
6. Предания о Золотой Бабе и удмуртские параллели .....	236
7. Система гостевания в контексте народного календаря .....	241
Глава VI. Сакральное пространство народов Камско-Вятского региона:	
основные итоги, подходы и методы изучения .....	245
Заключение .....	253
Список информантов .....	263
Библиография .....	270
Источники .....	270
Литература .....	272
Принятые сокращения .....	288

## ВВЕДЕНИЕ

В условиях глобализации, стандартизации и унификации социально-экономической, политической и духовной жизни современного общества наблюдается и противоположная тенденция: усиление значения этнического фактора; актуализация интереса к локальной истории, к культуре своего народа и составляющих её компонентов; понимание самостоятельной ценности историко-культурного наследия минувших эпох, научной и научно-практической значимости многообразных способов и форм существования феномена этничности. Этим обусловлено обращение к теме этнокультурной специфики одного из крупных этнографических подразделений удмуртского этноса – северных удмуртов.

Удмурты являются относительно целостным, компактно расселённым народом (рис. 1) с преимущественно единым этническим самосознанием и общим языком. Вместе с тем в структуре этноса вычлняются две большие этнографические группы – северная (*уйнал удмуртъёс*, букв. ‘удмурты ночной стороны’, т. е. удмурты северной стороны) и южная (*лымшиор пал удмуртъёс*, букв. ‘удмурты солнечной полуденной стороны’, т. е. удмурты южной стороны), сформировавшиеся под воздействием природных, генетических, социально-экономических, политических и социокультурных факторов. Северные удмурты проживают преимущественно в бассейне Чепцы, в её нижнем (Слободской и Унинский р-ны Кировской обл.), среднем и верхнем течении (северные р-ны Удмуртской Республики). Южные удмурты расселены в южной части Удмуртии, в северных р-нах Республики Татарстан, южных р-нах Пермского края и в северных р-нах Республики Башкортостан (рис. 2). Каждое из двух подразделений в свою очередь включало в себя ещё целый ряд более

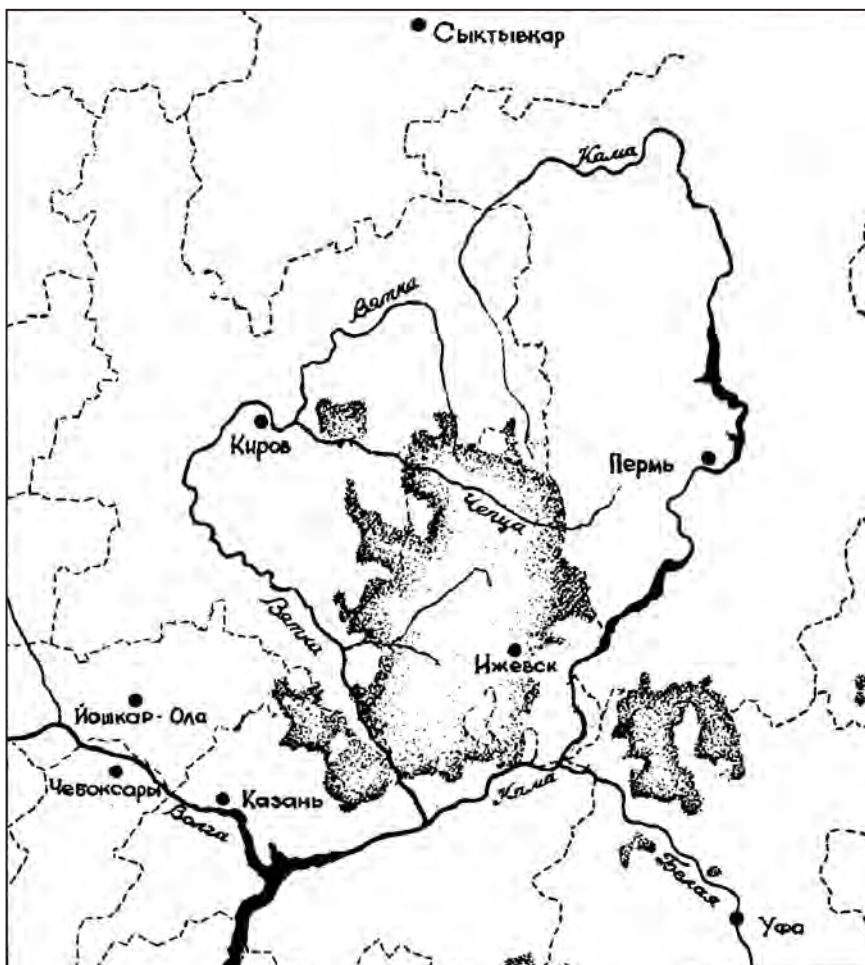


Рис. 1. Современное расселение удмуртов

мелких территориальных и локальных групп. Религиозная культура удмуртов также не является однородной: она представлена комплексом региональных традиций, в первую очередь, подразделённых на северную и южную, каждая из которых соответственно состоит из множества локальных стадильных и культурных напластований.

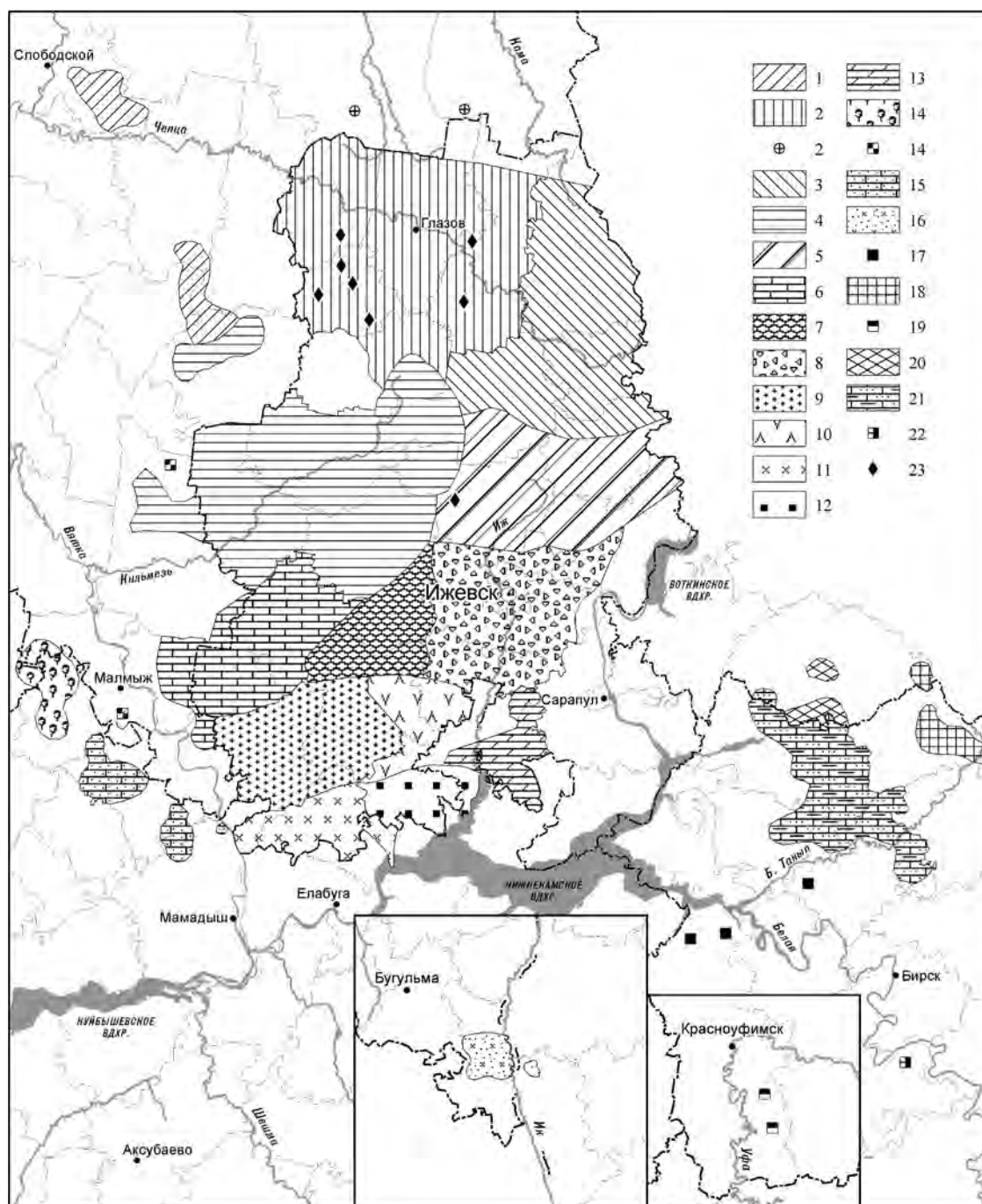
По языковой классификации Чепецкий бассейн входит в зону распространения северного наречия удмуртского языка. В его составе выделены нижнечепецкий, среднечепецкий и верхнечепецкий диалекты; в пределах последнего верхнечепецкого диалекта особое своеобразие имеет тыловайский говор (рис. 2) [Основы финно-угорского языкознания 1976; Кельмаков 1998; Максимов 2009: 39; 2018]. Детальное исследование северного наречия удмуртского языка показало относительное единство трёх указанных диалектов по фонетическому составу, морфологическому строю и основному словарному фонду. При этом наибольшую близость между собой обнаруживают нижнечепецкий и среднечепецкий диалекты. Также произведена дробная классификация каждого диалекта: в составе верхнечепецкого выделены кезский, дебёсский (дебёсский и тыловайский подговоры) и зуриной говоры, в составе среднечепецкого – ярский, глазовский (кожильский и понинский подговоры), юкаменский, балезинский, в пределах нижнечепецкого – слободской и косинский [Карпова 2018: 11–12, 39–40].

Формирование севернудмуртского населения происходило в бассейне среднего течения Вятки и по её левому притоку Чепце. В настоящее время территория проживания северных удмуртов концентрируется преимущественно в Чепецком бассейне, по левым и правым притокам Чепцы (совр. Ярский, Глазовский, Красногрский, Юкаменский, Игринский, Балезинский, Кезский, Дебёсский р-ны УР, Слободской, Унинский, Зуевский, Кирово-Чепецкий, Фаленский и Богородский р-ны Кировской обл.). В наши дни эти районы характеризуются этнической мозаичностью населения; помимо удмуртов, здесь проживают русские, татары, бесермяне, коми, а также другие этносы.

По вопросам теории этноса, типах этнических образований, особенностей этнических процессов существует обширная научная литература [Токарев 1964; Бромлей 1983; Арутюнов 1989; Тишков 1997; Лурье 1997; Кузеев 1992; Этнические и этносоциальные категории 1995 др.]. В рамках нашего исследования рассмотрим основные понятия, касающиеся проблем внутренней структуры этносов.

В современной этнологической литературе для обозначения структурных элементов этноса используют термины «этнографическая группа», «территориальная группа», «локальная группа», «этническая группа». По Ю.В. Бромлею под этнографическими группами принято понимать «те локальные (внутренние) подразделения этноса-народа, у которых имеются отдельные специфические элементы культуры» [Бромлей 1983: 84]. По В.И. Козлову этнографическая группа – локальное подразделение этноса, отличающееся своим диалектом (говором), теми или иными компонентами материальной и духовной культуры. Такие группы обычно возникают при сильном расширении этнической территории, в результате чего части этноса оказываются в разных природных условиях, контактируют с различными иноэтническими группами и слабо общаются между собой, что приводит к изменению их прежде одинакового типа традиционного хозяйства, к изменениям их материальной, а отчасти и духовной культуры [Козлов 1995].

Термин «этническая группа» в отечественной этнографии имеет два основных значения. Первое – в смысле субэтноса, т. е. региональной части какого-то этноса, не вполне слившейся с ним и имеющей особенности в языке (диалект), культуре и быте, а также особое самосознание и название, что отличает её от этнографической группы. Второе – в смысле небольшой части какого-то этноса, территориально отделившейся от него в результате миграции, но сохраняющее прежнее этническое самоназвание, а в какой-то степени язык, особенности культуры и быта. В этих и других случаях этническая группа является этническим (национальным) меньшинством. В прошлом для названия таких этнических групп применялся также термин «территориальная группа», внешне не несущий этнической нагрузки [Козлов 1995а].



М 1:2 000 000  
(в 1 см 20 км)

Рис. 2. Карта диалектного членения удмуртского языка (по С.А. Максимуму):

I. Северное наречие: 1 – нижнечепецкий диалект, 2 – среднечепецкий диалект, 3 – верхнечепецкий диалект (в т.ч. тыловайский говор).

II. Срединные говоры: 4 – средне-западный диалект (в т.ч. прикильмезские говоры), 5 – средне-восточный диалект, 6 – водзимоньинско-омгинский диалект, 7 – нылгинский говор, 8 – среднеижский диалект.

III. Южное наречие: а) центрально-южный (собственно южный) диалект: 9 – кизнерско-можгинский говор, 10 – средне-южный говор, 11 – граховский говор, 12 – алнашский говор, 13 – кырымасский говор; б) периферийно-южный диалект: 14 – шошминский говор, 15 – кукморский говор, 16 – бавлинский говор, 17 – ташкичинский говор, 18 – татышлинский говор, 19 – красноуфимский говор, 20 – шагиртско-гондырский говор, 21 – буйско-таньпский говор, 22 – канлинский говор.

IV. 23 – бесермянское наречие



Прекрасным примером практической разработки вопросов внутренней структуры этносов служит фундаментальная монография Р.Г. Кузеева, посвящённая анализу, обобщению и реконструкции истории формирования, этнографической структуре, этническим процессам и этнокультурному взаимодействию финно-угорских, тюркских и славянских народов Волго-Уральской историко-этнографической области [Кузеев 1992]. Проанализировав всё многообразие подразделений этносов, сложившихся к концу XIX – началу XX в. в Волго-Уральской историко-этнографической области, Р.Г. Кузеев выделил два основных типа образований: этнографические и этнические. Каждая из них, по мнению исследователя, обладает в пределах общих свойств этноса определенным культурным и языковым своеобразием, территорией формирования и функционирования. Этнографические группы складывались на основной этнической территории; будучи органической частью этноса, они участвовали в процессе его консолидации в более сплоченную общность. Этнические группы расселялись и функционировали в отрыве от материнского этноса вне основной этнической территории, не участвовали или слабо участвовали в консолидационных процессах этносоциального организма [Кузеев 1992: 228].

Для определения относительной хронологии формирования этнографических групп Р.Г. Кузеев вычленил две основные разновидности этнографических образований: старые генетические и новые приобретённые. В генетических или традиционных группах значительную роль играют архаичные признаки /компоненты культуры, в их сложении принимали участие родоплеменные образования. Территориальные или приобретенные группы имеют смешанные этнокультурные признаки, образовавшиеся в процессе внутриэтнических и межэтнических взаимодействий, характерные для периферийных зон [Кузеев 1992: 228–229, 275–281].

Исследуя этносоциальную структуру хантов и манси, З.П. Соколова отметила их деление на две категории. Крупные, или этнографические, соответствуют большим диалектным группам; сложение их относится к далёкому историческому прошлому, ареал их обитания совпадает с территорией уезда. Они отличаются самоназванием, существенными различиями в культуре, заключением браков внутри своей группы. Более мелкие или территориальные, изолированные в речных долинах, отличаются языковыми особенностями на уровне говоров или наречий, самоназванием географического характера и некоторым этнографическим своеобразием; ареал их обитания соответствует волости или группе волостей. Исследователь также использовала термин «локальная группа» в узком смысле, как небольшую группу жителей одного поселка [Соколова 1975: 209–210]. По мнению Е.Г. Федоровой, такие локальные группы в свою очередь входили в состав территориальных, объединявшихся в этнографические группы. Анализируя материалы обских угров, исследователь полагает, что локальной группой можно назвать подразделение любого порядка, обязательно обладающее какой-либо местной спецификой, возникшей в связи с принадлежностью к данной конкретной местности. И это могут быть и этнографические, и территориальные, и какие-то другие подразделения. К примеру, территориальные группы обских угров расселяются на территории замкнутого речного бассейна, совпадающие с территорией волости или группы волостей, они различаются между собой незначительными особенностями в хозяйстве, культуре и быте, говорами или диалектами, местным самоназванием, отражающим географическое название местности. Браки заключаются преимущественно внутри группы. Территориальные группы, в свою очередь, входят в состав этнографических. Последние характеризуются «уже значительными языковыми отличиями (порядка групп диалектов, приравняваемых к самостоятельным языкам), этнографическими особенностями, самоназванием, заключением браков только в своей среде, расселением на большой территории» [Федорова 2008: 20–21].

Вопросам всесторонней характеристики традиционного хозяйства, ткачества, народного костюма, календарных обрядов и праздников, жилищных и хозяйственных построек отдельных локальных и территориальных групп татар посвящена серия из шести томов историко-этнографического атласа татарского народа [Этнотерриториальные группы 2002]. В рамках этого издания Д.М. Исхаков раскрывает проблемы формирования и специфики этнокультурной дифференциации татарского народа [Исхаков 2002а, 2002б].

Впервые к проблеме выделения этнических групп в составе удмуртского этноса обратился В.Е. Владыкин. На основе синтеза этнографических, археологических, лингвистических и антропологических материалов им были очерчены предварительные контуры структурной организации этноса. По мнению исследователя в состав северного объединения входят удмурты-ватка, удмурты-калмезы, бесермяне, а в состав южноудмуртских групп – удмурты южных районов Удмуртии (Можгинский, Алнашский, Малопургинский, Сарапульский). Жители центральных и восточных (Шарканский, Якшур-Бодьинский, Завьяловский) районов Удмуртии занимают промежуточное положение [Владыкин 1970; 1994: 254–259].

Обзорная статья постановочного типа по вопросу формирования этнографических групп удмуртов была подготовлена автором на основе археологических источников. Очерчены ареалы проживания северных и южных этнографических групп на основе картографирования удмуртских могильников XVI–XVIII вв., а также распространения отдельных элементов погребального обряда и украшений [Шутова 1989].

На основе анализа костюмных комплексов охарактеризована одежда двух этнографических групп и их локальных подразделений [Белицер 1951; Лебедева, Атаманов 1987; Косарева 2000: 23–101; Лебедева 2008]. С.Х. Лебедева и М.Г. Атаманов подготовили карту распространения костюмных комплексов. В состав северноудмуртского костюма они включили нижнечепецкий и верхнечепецкий; в состав южноудмуртского – собственно южноудмуртский, калмезский, завятский (арский), закамский, бавлинский; в переходный тип – шарканско-якшур-бодьинский (рис. 3) [Лебедева, Атаманов 1987; Лебедева 2008]. Публиковались отдельные статьи, посвящённые характеристике языковых особенностей, отдельных черт материальной и духовной культуры ряда территориальных и локальных групп удмуртского населения.

Вопросы ранней истории и формирования северноудмуртской этнографической группы освещались преимущественно в монографиях и статьях общего характера, подготовленных археологами и историками В.Ф. Генингом [1958, 1967], М.В. Гришкиной и В.Е. Владыкиным [Гришкина 1974; 1976; 1977; 1994: 31–71; 1994а: 49–110; История Удмуртии 2004: 17–53; Гришкина, Владыкин 1982: 11–41; Гришкина, Берестова 2006], В.А. Семёновым [1982, 1989], М.Г. Ивановой [1987, 1992, 1996, 1998, 1999; История Удмуртии 2007: 248–279], Р.Д. Голдиной [1987, 1999, 2016], А.Г. Ивановым [1998: 25–42]. Важная информа-

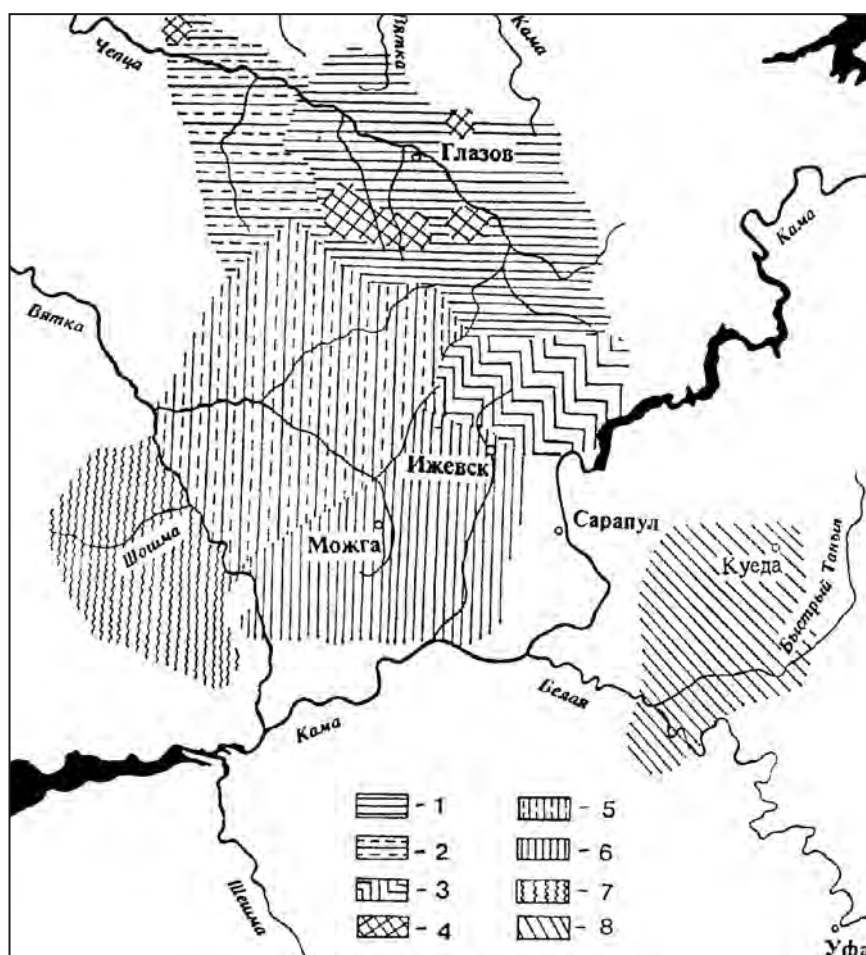


Рис. 3. Карта распространения костюмных комплексов удмуртов (по М.Г. Атаманову и С.Х. Лебедевой).

Северные удмурты: 1 – верхнечепецкие, 2 – нижнечепецкие; переходные: 3 – шарканские; 4 – бесермяне; южные удмурты: 5 – калмезские, 6 – собственно южные, 7 – завятские, 8 – закамские

ция по истории и культуре народов Камско-Вятского региона содержится в трудах историков и краеведов конца XIX – начала XX в.: П.Н. Луппова [1911, 1911а, 1926, 1929, 1931, 1934; Документы по истории 1958], А.А. Спицына [1893], Н.Г. Первухина [1888–1890]. Важное значение для понимания общей политической и историко-культурной ситуации в Поволжско-Приуральском регионе X–XIV вв. имеет монография К.А. Руденко. На основе анализа и систематизации массивного корпуса археологических источников, полученных в ходе многолетних изысканий в рассматриваемом регионе, автор произвёл реконструкцию исторических, этногенетических и социокультурных процессов, происходивших в Среднем Поволжье и Приуралье в эпоху Средневековья [Руденко 2013]. Разработанные А.В. Головнёвым в рамках концепции «антропология движения» теоретические и методологические положения (феномен колонизации, понятия локальной и магистральной культуры, вопросы их взаимодействия) [Головнёв 2009, 2009а, 2015] в применении к исследуемой нами теме позволили прояснить глубинные механизмы взаимоотношения удмуртского этноса с другими народами.

В последние десятилетия подготовлены и изданы обобщающие труды по истории и культуре удмуртов – «Удмурты. Историко-этнографические очерки» [1993], «Удмуртская Республика: Историко-этнографические очерки» [2012], энциклопедии по просвещению, образованию и педагогической мысли, по культуре и искусству [Удмуртская Республика 2011; 2012]. Подготовлены десятки обобщающих статей и монографий, которые содержат разделы, посвящённые отдельным аспектам истории и культуры северных удмуртов. Среди них отметим базовые труды по народной одежде и искусству В.Н. Белицер [1951], Т.А. Крюковой [1973], К.М. Климова [1979, 1988, 1999, 2005], И.Г. Косаревой [2000], С.Х. Лебедевой [2008], Н.И. Шутовой [1995, 1999, 2008, 2015], по погребальной обрядности и инвентарю удмуртов XVI – первой половины XIX в. Н.И. Шутовой [1992], о религиозно-мифологической картине мира В.Е. Владыкина [1994], по фольклору и мифологии Т.Г. Владыкиной и Г.А. Глухой [Владыкина 1998, Владыкина, Глухова 2011], по проблемам христианизации Е.Ф. Шумилова [2001], о состоянии родовых групп удмуртов М.Г. Атаманова [1982, 2001], по топонимике и фольклору М.Г. Атаманова [1990, 1997, 2005, 2015], М.А. Самаровой [2010], о дохристианской культовой обрядности и религиозных верованиях Н.И. Шутовой [2001], по земледельческой культуре удмуртов Л.А. Волковой [2003], по музыкальному фольклору М.Г. Ходыревой [1996] и многие другие публикации.

Первым исследователем языка северных удмуртов явился Ф.И. фон Страленберг (Штраленберг), в 1711 г. он побывал в низовьях Чепцы. В 1726 г. изучением северных (верхне- и среднечепецких) удмуртов занимался Д.Г. Мессершмидт. Он первый подготовил словарь северного наречия удмуртского языка, дал этнографическое описание удмуртов, в том числе обратил внимание на отдельные элементы традиционной религии [Напольских 2001: 7–10]. Сбором лингвистических данных среди северных удмуртов занимались З. Кротов, М. Могилин, Ф.Й. Видеманн, Т.Г. Аминофф, Б. Мункачи, Ю. Вихманн [по: Карпова 2018: 19–20]. Подготовлены труды по лексике и диалекту, формированию и современному состоянию северного наречия удмуртского языка [Карпова 2005, 2013, 2018].

В последние десятилетия исследование обрядов и верований, вопросов формирования сакрального пространства, особенностей почитания местных святынь и явлений культа выделилось как отдельное направление в области изучения религиозного сознания и народной культуры удмуртов. В прежние годы при исследовании верований и обрядности основной упор делался на описание общеудмуртских материалов, а теперь всё большее значение приобретает тенденция к локализации разных аспектов материальной и духовной культуры. В частности, актуальной является тема ареальных историко-этнографических исследований традиционного мировоззрения и культуры удмуртского населения Чепецкого региона, которая не являлась предметом специального изучения. За счет ограничения территории можно не только описать общую картину религиозной культуры, но и более полно и обоснованно, с учетом местных особенностей, рассмотреть конкретные стороны духовной жизни удмуртского населения. Детальное описание культовых мест, обрядов и представлений отдельно по каждому поселению

позволит реконструировать локальные религиозные традиции, которые являются наиболее консервативной и труднее поддающейся новациям частью этнической культуры. Поэтому тщательный анализ и ареальное описание верований и обрядов, рассмотрение их в контексте историко-культурного развития Камско-Вятского региона позволят воссоздать историю формирования и особенности внутренней структуры северноудмуртского этноса. Тем более, что специальных исследований, посвящённых проблемам этногенеза и этнической структуры удмуртского этноса, в последние годы не проводилось.

Локальные черты удмуртских верований в научной литературе освещены не в равной степени. К примеру, в ряде монографий и разделах монографий, в отдельных статьях охарактеризованы материалы и результаты реконструкции религиозных традиций и культов по южноудмуртским группам (завятские, собственно южные удмурты), фрагментарно – по слободским и верхнечепецким удмуртам [Шутова 2001, 2014, 2015, 2017, 2018; Шутова и др. 2009], по закамским удмуртам [Миннихметова 2000, 2003; Садилов 2008; Черных 2002; Анисимов 2017; Садилов, Тулуз 2017; Toulouze, Vallikivi 2016]. Слабое отражение нашли вопросы, касающиеся религиозной тематики северных удмуртов (нижнечепецких косинских, верхнечепецких, среднечепецких), а также переходных групп удмуртского населения – удмуртов-калмезов, шарканских удмуртов.

Настоящая работа посвящена особенностям функционирования религиозных традиций и некоторых других культурных явлений в северноудмуртской среде со времён Средневековья вплоть до наших дней. Проведено детальное описание культовых мест, обрядов и представлений отдельно по каждому селению. Анализируемые источники рассмотрены на широком историко-культурном фоне. Основу работы составляют материалы автора, собранные в ходе археолого-этнографических экспедиций на протяжении почти трёх десятилетий в Дебёсский, Кезский, Глазовский, Юкаменский, Красногорский, Игринский р-ны Удмуртии, Слободской, Унинский р-ны Кировской обл. (1993–1996, 2001–2003, 2007–2009 гг.)\*. Методы изучения включали как археологические (осмотр памятников на местности, определение его топографии, подготовка топографических планов и схем устройства святилищ), так и этнографические (опрос, интервьюирование, включенное наблюдение, сбор информации в местных музеях, фотофиксация элементов культуры). По возможности проводилась беседа со всеми пожилыми жителями селения, в котором работала экспедиция. Полученная информация уточнялась, проверялась и сопоставлялась со сведениями, полученными коллегами по смежным дисциплинам. Для этого привлекались итоги изысканий современных исследователей М.Г. Атаманова, Т.Г. Владыкиной, Г.А. Глухой, Л.А. Волковой, Л.Л. Карповой, А.Г. Балыбердина, Е.В. Поповой.

В настоящей работе (главы II, III, IV) представлены все собранные автором нарративы, касающиеся обрядов, верований и бытующих преданий по северным районам Удмуртии. При этом информация часто представлена в форме прямой речи респондентов, которые являлись свидетелями происходящих церемоний, сами в них участвовали или слышали рассказы о проведении этих ритуалов от других людей, давали оценку произошедшим явлениям и существовавшим поверьям. Необходимость подобного изложения материалов была обусловлена рядом обстоятельств. Во-первых, почти все описанные явления деревенской жизни ныне являются уже фактами истории, оставшаяся небольшая часть – продолжает активно «вымываться» из общественной жизни или сильно видоизменяется из-за исчезновения деревень, ухода из жизни большинства информантов. Во всяком случае, преобладающая часть зафиксированных нами данных к настоящему времени является безвозвратно утерянными. Во-вторых, подробная характеристика выявленных данных позволяет отметить все малейшие нюансы

\* Участники экспедиций: 1993 г. – Н.И. Шутова, С.А. Батуев; 1994 г. – Н.И. Шутова, В.А. Шутов; 1995 г. – Н.И. Шутова; 1999, 2002 гг. – Н.И. Шутова, И.М. Нуриева, Л.А. Сенникова; 2003 г. – Н.И. Шутова, Д.В. Шутов; 2004–2007 гг. – Н.И. Шутова, Л.А. Сенникова, С.И. Останин, А.В. Машков, В.А. Козулин; 2009 г. – Н.И. Шутова, Л.Е. Кириллова, Л.В. Веретенников, Т.К. Поздеева; 2015 г. – Н.И. Шутова, Т.К. Поздеева, А.В. Баженова, А.Ю. Бабинцев.

и детали религиозной жизни деревенского сообщества. При суммированном обобщённом описании, обусловленном поставленными автором целями и задачами по реконструкции истории формирования и структуры этнографической группы северных удмуртов, многие данные могут быть утеряны и не отражать полной картины религиозных верований. Поэтому нами подробно изложены все собранные, кажущиеся даже «лишними» для рассматриваемой проблемы материалы, в дальнейшем они могут быть полезными при изучении другого круга научных тем.

Для определения ления ареалов распространения и особенностей трансформации тех или иных культурных явлений проведён сравнительный анализ историко-этнографических материалов двух периодов: конца XIX – начала XX в. и конца XX – начала XXI в. Полученные автором данные сравнивались с историческими и фольклорно-этнографическими материалами исследователей конца XIX – начала XX в. (Н.Г. Первухин, П.Н. Луппов, Г.Е. Верещагин), выявлялись черты сходства и различия для определения преемственности и эволюции верований и культурной деятельности. Специфика северноудмуртских традиций и культов охарактеризована на основе сопоставления их с соответствующими материалами по южным и переходным группам удмуртского населения и рассмотрения их на широком этнокультурном фоне, в контексте этнокультурной истории Камско-Вятского региона.

В работе изложены результаты систематизации, обобщения и осмысления материалов по истории, культуре и верованиям отдельных локальных групп северных удмуртов как единого этнотерриториального образования. Собранные автором археологические и историко-этнографические источники по северным (нижне-, средне- и верхнечепецким) удмуртам, сравнение их с данными современных ученых и материалами дореволюционных исследователей позволяют глубже осветить темы, касающиеся традиционной культовой деятельности и верований. Имеющиеся материалы рассмотрены в комплексе внутри- и межэтнических отношений и связей. На этой основе определено их место в этносоциальной структуре удмуртского общества. Проведённое исследование позволяет определять пути и механизмы, которые способствовали формированию этого этнотерриториального образования. Проанализирована история формирования отдельных территориальных групп, определены основные характеристики их культов и обрядов, выявлены их исторические связи и контакты, прослежена степень сохранности мифоритуальной традиции и пути её эволюции. Рассмотрена проблема функционирования этнокультурной традиции, которая являет собой одновременно как локальный и глобальный феномен.

В результате корректного сопоставления археологических данных с поздними этнографическими материалами и реалиями, привлечения фольклорных, лингвистических и исторических источников реконструированы основные вехи истории, особенности культуры и верований одного из древних удмуртских этнотерриториальных групп, проживающих в инонациональном окружении, теоретически осмыслено историко-культурное значение этой этнотерриториальной группы в общеудмуртском сообществе и в системе общеудмуртских духовных ценностей.

\* \* \*

Выражаю искреннюю благодарность Елене Васильевне Поповой (г. Ижевск), Таисии Ивановне Останиной (г. Ижевск) и Татьяне Гильнихметовне Миннихметовой (г. Инсбрук, Австрия), которые внимательно ознакомились с рукописью монографии и высказали пожелания, касающиеся исследуемой проблемы. Слова особой признательности следует сказать Людмиле Александровне Сенниковой (г. Киров) за совместную работу в составе археолого-этнографических экспедиций по Кировской области, за помощь и содействие в возможности ознакомиться с музейными коллекциями и рукописями Кировского областного краеведческого музея и районных музеев Кировской области. Благодарю фольклориста Татьяну Григорьевну Владыкину, топонимиста Людмилу Евгеньевну Кириллову, лингвистов Людмилу Леонидовну Карпову и Сергея Анатольевича Максимова за консультации при расшифровке выражений и терминов

северного диалекта удмуртского языка. Сердечные слова благодарности приношу мужу Виктору Александровичу и сыну Денису Викторовичу Шутовым за постоянную поддержку моих научных изысканий, помощь в работе экспедиций и исключительную преданность.

Отдельное спасибо заведующей отделом библиотечных и архивных фондов Вере Викторовне Исаковой за помощь и дружеское участие, Ирине Викторовне Широковой за профессиональную обработку фотоснимков и подготовку оригинал-макета монографии.

Благодарю участников экспедиций, всех информантов и земляков (список прилагается в конце книги), которые щедро делились своими воспоминаниями и знаниями по народным верованиям и обрядам.

\* \* \*

Материалы для написания этой книги были собраны в ходе археолого-этнографических экспедиций при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда 1998–1999 гг., Программ фундаментальных исследований Президиума РАН «Этнокультурное взаимодействие в Евразии» 2003–2005 гг. и «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» 2006–2008 гг.

# Глава I.

## ИСТОРИЯ ЗАСЕЛЕНИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ НАСЕЛЕНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ БАССЕЙНОВ СРЕДНЕЙ ВЯТКИ И ЧЕПЦЫ

### 1. АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

Как свидетельствуют археологические данные, появление первых жителей в бассейнах среднего течения Вятки и Чепцы достоверно относится к периоду мезолита (среднекаменного) века (VIII–VI тыс. до н. э.). В последующем здесь обнаружены немногочисленные памятники эпохи неолита (V – начало III ты с. до н. э.), энеолита (III – начало II тыс. до н. э.) и ранней бронзы (XV–IX вв. до н. э.) [Наговицин 1984: 89–123; Сенникова 1998: 11–45; Иванов и др. 2004: 22–33; История Удмуртии 2007: 70]. Мезолитические памятники Камско-Вятского междуречья и бассейна Вятки рассматриваются исследователями как локальный вариант приуральской (камско-вычегодско-печорской) культурной общности, которая образуя известное единство с мезолитическими памятниками Зауралья, представляет собой материальное проявление жизнедеятельности уральской этнической общности [История Удмуртии 2007: 70].

Памятники эпохи неолита V–III тыс. до н. э. известны практически на всей территории Камско-Вятского междуречья, в том числе в бассейне Чепцы в окрестностях д. Среднее Шадбегово (Игринский р-н УР). Численность населения в этот период резко возросла, люди освоили не только территории вдоль крупных рек, но и по их притокам; поселения часто располагаются в устье мелких рек. Характер керамического материала указывает на сложность этнического состава неолитических племён. Основу носителей гребенчатой керамики составляло население местного финно-угорского мезолита. Представителей с ямочно-гребенчатой керамикой, занимавших преимущественно Среднее Поволжье, исследователи связывают с финским этносом или палеоевропейцами. А население с накольчато-прочерченной орнаментацией являлось пришлым, оно продвинулось в лесные районы с лесостепных территорий и вошло в состав местных племён [Иванов и др. 2004: 111–114; История Удмуртии 2007: 70–81].

Эпоха энеолита и бронзового века (конец III – начало I тыс. до н. э.) представлена несколькими памятниками позднего бронзового века: поселениями Никульчинское I, Искра, Ковровское, Юбилейное II, стоянкой Студенцы III на Средней Вятке, комплексом поселений в окрестностях д. Среднее Шадбегово на левобережье Чепцы. Этот период в Камско-Вятском регионе характеризуется мощным воздействием на финно-пермян индоиранцев (срубно-андроновское население) и началом контактов с древними уграми (носителями межовской культуры) [Наговицын 1984; Атлас 1998: 7; Голдина 1999: 164–165; Иванов и др. 2004: 111–114].

Начало раннего железного века Прикамья, в том числе и Камско-Вятского междуречья связано с формированием ананьинской культурно-исторической общности VIII–III вв. до н. э.,

которая сложилась на основе местных локальных культур эпохи поздней бронзы [Иванов и др. 2004: 33–37; История Удмуртии 2007: 126–132]. Территория Средней Вятки и бассейна Чепцы в этот период продолжает оставаться слабо заселённой. Проживание ананьинского населения зафиксировано лишь в нижнем течении р. Чепцы: на Кривоборском городище (Кирово-Чепецкий р-н Кировской обл.), поселении Дерганцы II и группе поселений на правом берегу Чепцы (Зуевский р-н Кировской обл.). Культурные слои ананьинского времени выявлены также на Подчуршинском городище и Концовском поселении (Слободской р-н Кировской обл.). Ананьинские находки встречаются также в среднем и верхнем течении р. Чепцы, в культурном слое Кушманского городища IX–XIV вв. и поселения Плёсо (Полом I). Отдельная находка бронзовой парадной секиры зафиксирована возле д. Пашур (Шарканский р-н УР) [Генинг 1958: 145; Голдина 1999: 227–229; Иванов и др. 2004: 33–37].

По мнению исследователей В.А. Иванова, В.Н. Маркова, в раннеананьинское время наблюдалось своеобразие западного поволжско-финского (волго-вятско-ветлужского) и восточного прапермского (Среднее и Верхнее Прикамье и нижняя Белая) ареалов. При определении этнической принадлежности носителей ананьинской общности одни исследователи считают их прапермскими (А.В. Збруева, В.Ф. Генинг, Р.Д. Голдина), другие – финно-волжско-пермским сообществом (А.Х. Халиков, Г.А. Архипов). Во всяком случае, по утвердившейся в науке традиции, к многокомпонентной ананьинской культурно-исторической общности возводят истоки пермских народов – коми и удмуртов [Голдина 1999: 204–205; История Удмуртии 2007: 125–161]. Дальнейшая этнокультурная история рассматриваемого региона связана с формированием в Прикамье к III в. до н. э. двух крупных культурно-исторических общностей, связанных с предысторией пермских народов: гляденовской III в. до н. э. – IV в. н. э. в Верхнем и, отчасти, Среднем Прикамье, на Вычегде и Печоре; пьяноборской III в. до н. э. – III в. н. э. (V в. н. э. по Р.Д. Голдиной) – в Нижнем и, частично, Среднем Прикамье, бассейнах Белой и Вятки. При этом этническая принадлежность населения пьяноборской общности определена как древнеудмуртская, а гляденовской – как древнекоми [Голдина 1999: 209; Иванов и др. 2004: 37–38; История Удмуртии 2007: 208–210].

В отношении культурной принадлежности археологических материалов Нижнего Прикамья и Вятки III–V в. н. э. сформировалось два подхода: они рассматриваются как поздние этапы пьяноборской общности (по Р.Д. Голдиной, Н.А. Лещинской) или выделяются в самостоятельные археологические культуры: мазунинскую, азелинскую (по В.Ф. Генингу, Т.И. Останиной). Несмотря на разноречивую трактовку, обе версии предполагают культурное родство и преемственность развития прикамского населения в рассматриваемый период [История Удмуртии 2007: 210–214].

В хронологии Средневековья Камско-Вятского региона археологи условно выделяют два этапа: VI–IX и X–XIII вв., связывая рубеж IX–X вв. с возникновением в прикамском регионе Булгарского государства [Голдина 1987: 23–304; 1999: 366; Иванов 1998: 124–125]. Так, во второй половине I тыс. н. э. здесь на основе носителей археологических культур позднепьяноборской общности сложились три крупные группы средневекового населения: еманаевское (VI–IX вв.) в бассейне Вятки, полемское (IV–IX вв. н. э.) в бассейне Чепцы, верхнеутчанское (VI–IX вв.) по правым притокам Камы – Ижу, Тойме, Сиве, на юге Удмуртии. В начале II тыс. н. э. эти общности послужили основой для сложения соответственно таких территориальных групп прикамских племён как кочергинская (X–XII /XIII вв.) на Средней Вятке, чепецкая (IX–XIII вв.) в среднем и верхнем течении Чепцы и чумойтлинская (X–XIV вв.) в южной части Камско-Вятского междуречья [Голдина 1987: 23–33; 1999: 283, 297, 311, 325; Лещинская 1995]. Хотя каждая из отмеченных выше этнотерриториальных групп имеет хорошо очерченные территориальные границы, характеризуется определённым своеобразием культурного облика, особенностями формирования и дальнейшей исторической судьбы, однако в целом население всех отмеченных ареалов составляло единую историко-культурную общность. В рамках проводимого исследования нас интересуют преимущественно северные группы пермского населения — еманаевско-кочергинская, полемско-чепецкая.



## Среднее течение Вятки – территория проживания нижнечепецких удмуртов

В первой половине I тыс. н. э. в формировании раннесредневекового населения Вятского бассейна (совр. Кировская обл.) участвовали племена вятского варианта пьяноборской общности III в. до н. э. – III /V в. н. э. (худяковской по Р.Д. Голдиной и Н.А. Лещинской, азелинской культуры по В.Ф. Генингу), принимавшими позднее участие в формировании современных пермских народов (удмуртов, коми) и марийцев. Памятники худяковской (или азелинской) культуры группируются как в нижнем течении Вятки, так и в её среднем течении, а именно в низовьях Чепцы. На территории Средней Вятки выявлены Первомайский могильник конца I – начала IV (или V) вв., Городищенский могильник III– IV вв. на р. Косе, Баевский могильник II–VI вв. Материалы постпьяноборского /азелинского времени обнаружены на Никульчинском и Кривоборском городищах, могут присутствовать на Городищенском городище, связанном с одноименным могильником. В этот период происходит освоение слабообжитых северных территорий на Средней Вятке [Иванов и др. 2004: 37–40, Лещинская 2014: 10–11; История Удмуртии 2007: 212–220].

В VIII–IX вв. здесь развивается близкая чепецкой еманаевская культура; в ней наряду с широким распространением общих и финно-угорских типов вещей, выявлен целый ряд изделий, характерных для бассейна Чепцы [Иванов 1998: 81]. Период X–XIII вв. на Средней Вятке (кочергинская культура) представлен немногочисленным и не всегда надёжно атрибутируемым материалом, который в полной мере пока не введён в научный оборот [Иванов 1998: 81, 124–125; Шутова и др. 2009: 11]. По мнению дореволюционного археолога А.А. Спицына, именно средневековые археологические памятники (вятские городища) среднего течения Вятки «между Котельничем и устьем Чепцы и по Чепце до впадения в нее Косы принадлежали северному вотскому [удмуртскому] племени» [Спицын 1893: 95–96].

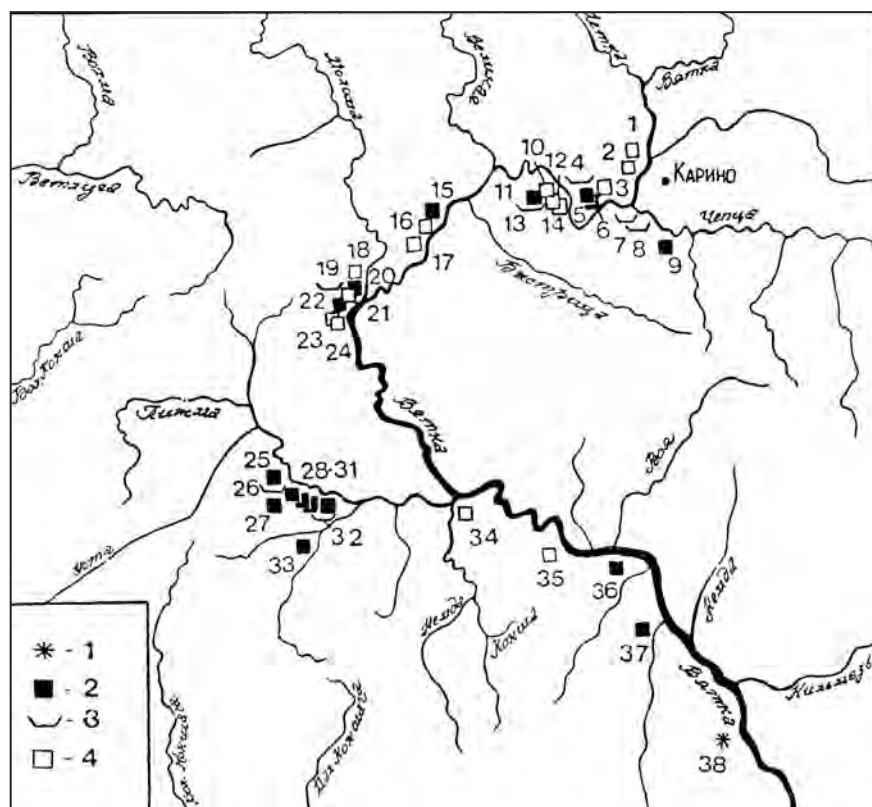


Рис. 4. Карта средневековых памятников Вятского бассейна XII–XVII вв. (по Л.Д. Макарову; Голдина 1999: 336)

В конце I – начале II тыс. (еманаевская и кочергинская культуры по Р.Д. Голдиной и Н.А. Лещинской) также наблюдается два больших ареала концентрации средневековых поселений и могильников в Вятском бассейне: северный в среднем течении Вятки с её притоками (за исключением памятников Чепецкого бассейна) и южный в нижнем течении Вятки с её притоками (совр. Советский, Нолинский, Лебяжский, Богородский, Сунской, Уржумский, Кильмезский, Малмыжский р-ны) (рис. 4) [Историко-этнографический атлас 1998: 9]. Как уже было отмечено выше, нас интересует первая северная группа средневековых памятников, связанная с территорией формирова-

ния западной части северных удмуртов. Итак, в среднем течении Вятки, в прилегающих к современному г. Кирову районах (совр. Зуевский, Кирово-Чепецкий, Слободской, Орловский, Юрьянский, Оричевский, Котельничский, Свечинский р-ны Кировской обл.) функционировало более 50 средневековых археологических памятников – Первомайский, Концовский, Стрижевский, Вятский, Городищенский, Усть-Чепецкий могильники; Подчуршинское /Первомайское (рис. 5, 6, 7), Истобенское (рис. 8, фото 1), Вятское (рис. 9), Чудь-Болванское или Никульчинское (рис. 10, фото 2), Ковровское, Чижевское, Вершинятское, Ильинское, Кривоборское, которые можно связать с финно-угорским населением края [Историко-этнографический атлас 1998: 4–5, 9, 16, 29–36, рис. 3; Сенникова 1998: 45–48; Макаров 1995а; 2002: 201–202]. Лишь Каринское городище, окружённое валом по всему периметру (рис. 11), по отсутствию мощного культурного слоя и характеру укреплений выбивается из круга средневековых вятских и чепецких городищ. Культурный слой вятских поселений часто состоит из разновременных остатков и характеризуется относительной скромностью и однообразием вещевых находок. Сведения о раннесредневековых могильниках Средней Вятки немногочисленны. Погребальные памятники, как правило, занимают небольшие по площади участки местности и насчитывают обычно не более десятка погребений. Исключение составляет лишь Концовский могильник (30 погребений). В этом ареале выявлено специализированное Юмское святилище X–XIV вв. (Свечинский р-н Кировской обл.) [Спицын 1891: 22–23; Халиков 1957: 178–184; Архипов, Халиков 1960: 108]. Площадки культового назначения могли существовать на месте ряда укрепленных поселений, на что указывают материалы Подчуршинского, Вятского и Никульчинского городищ, о чём будет сказано ниже.



Рис. 5. Вид на р. Вятку с площадки Подчуршинского городища. *Н.И. Шутова. 2007*



Рис. 6. Вид на Подчуршинское городище. *Н.И. Шутова. 2007*



Рис. 7. Схема Спасо-Подчуршинского городища. План составлен 25 июня 1836 г. М.В. Банниковым. Хранится в экспозиции Слободского музейно-выставочного центра. Пересъёмка. *Н.И. Шутова. 2004*



Рис. 8. Вид на вал Истобенского (Тиваненковского, Чертово) городища с напольной стороны. У подножия вала – участник экспедиции Л.А. Сенникова. Н.И. Шутова. 2007



Рис. 9. Вид на площадку Вятского городища с севера. На оконечности памятника стоит беседка-ротонда. Н.И. Шутова. 2004



Рис. 10. Вид на площадку Никульчинского городища с его оконечности. Вдали виднеются остатки внутреннего вала. Н.И. Шутова. 1999

Почти все обнаруженные археологические памятники располагаются вдоль крупных и средних рек региона – Вятки и её притоков первого и второго порядка. Известные нам материалы позволяют констатировать, что сравнительно немногочисленное финно-угорское население Вятского бассейна было расселено небольшими коллективами. В этом ареале люди чаще обжидали возвышенные площадки правых и левых притоков Вятки. Нередко укрепленные и открытые поселения были устроены в устье правых притоков Вятки. В отдельных микрорайонах археологические памятники составляли своеобразный культурный комплекс с центром – городищем, одним или несколькими селищами, могильником и культовым местом: Никульчинское городище и его округа, Подчуршинское городище и его округа, Вятское городище и его округа.

**Вятская округа.** «Повесть о стране Вятской» свидетельствует о проживании удмуртов в бассейне Вятки: «слышаху о Вятке реке и иже по ней живущих Чуди Отяков, обладающих многими землями и угоды, построиша окопы и валы земляные круг жилищ своих» [Повесть о стране Вятской 1905: 28–29]. Судя по удмуртским преданиям, на берегу Вятки располагались поселения удмуртов «племени Ватка» с общественными святилищами, при этом упоминается об их локализации в двух местах [Гаврилов 1880: 152; Спицын 1893: 179; Гуссаковский 1999: 33–36]. Первое местоположение связывают с площадкой древнеудмуртского поселения, а именно с Вятским городищем, устроенном на мысу, образованном высоким левым берегом Вятки (высота 33–36 м) на востоке, и Раздерихинским оврагом на севере (рис. 9). С напольной (западной и южной) сторон площадка была защищена земляным валом и рвом. Ров городища переходил в Раздерихинский овраг. В 1840 г. при разбивке и планировке

городского сада его засыпали. Остатки древнего вала в виде серпообразного всхолмления просматривались в южной части сада. Это возвышение состояло из пластов искусственно насыпанной глины мощностью 1,7–1,8 м [Гуссаковский 1999: 33, 36; Макаров 1995а: 82]. Территория Вятского городища не застроена, располагается в центре г. Кирова (прежние наименования Хлынов и Вятка), в черте современного Александровского сада (бывший сад им. Степана Халтурина).



Рис. 11. Вид на Каринское городище с север-северо-запада. Н.И. ШUTOVA. 2004

По результатам археологических изысканий, культурный слой Вятского городища оказался сильно разрушенным в результате разного рода земляных работ. Тем не менее, на ряде участков Л.П. Гуссаковскому удалось проследить нижний дорусский (древнеудмуртский) слой XI–XIII вв. толщиной 5–15 см. Обнаруженный в нём вещевой материал имел смешанный характер. Он содержал единичные древнеудмуртские предметы: фрагменты серой лепной керамики с примесью раковины, бронзовую обойму от рукояти ножа, бронзовую копоушку, а также находки древнерусского происхождения: амулеты в форме ложки, бронзовую пряжку, калачевидное кресало, фрагменты гончарной керамики, железные ключи от трубчатых замков [Гуссаковский 1999: 33–35]. Перечисленные выше древнерусские предметы, относящиеся к XI–XIII вв., встречаются также и на восточных чепецких памятниках и свидетельствуют о широких торговых и культурных связях северных удмуртов с Русским государством. По мнению А.Г. Иванова, часть этих предметов (калачевидные кресала, гончарная посуда, ключи и замки) имела широкое распространение на территории Восточной Европы и в значительной мере потеряла чёткую этническую привязку [Иванов 1998: 156–166, рис. 71–72]. Археолог Л.П. Гуссаковский отождествил Вятское городище с центральным поселением удмуртского «племени Ватка», на котором была построена сакральная постройка Великая куала. Ученый предполагал, что это городище было взято русскими на рубеже XII–XIII вв. [Гуссаковский 1999: 33, 36].

Помимо этого, на территории современного г. Кирова обнаружено множество других находок, связанных с финно-угорским населением края. В 1889 г. при строительных работах найден клад из 6 серебряных куфических монет середины IX в., в 1886 г. на ул. Спасской найден медный литой идол, каменная фигурка, сосуды с пеплом и костями [очевидно, приготовленные для перемещения на новое место остатки от очага капища; как правило, их переносили в глиняных горшках]. В 1929 г. при строительстве железной дороги в районе Скопинского лога обнаружен грунтовый Вятский могильник конца I тыс. н. э., содержащий обломки бронзовой гривны, браслет, накладку и железное шило. На северной окраине города найдено железное копье конца I – начала II тыс. н. э. На берегу р. Вятки обнаружен фрагмент костяной рукояти с изображением стилизованной головы барана, в окрестностях Александровского сада выявлены бронзовая древнеудмуртская копоушка, две бронзовые подвески: шумящие коньковая и колесовидная (хранятся в Кировском обл. краевед. музее), глиняное пряслице с орнаментом. В 1935 г. близ Александровского же сада выявлен клад из 14 византийских монет VI–XI вв., зарытый на рубеже XI–XII вв. [Гуссаковский 1999: 32–33, Макаров 1999: 49–50].

**Никульчинская округа** включает Чудь-Болванское /Никульчинское городище, Никульчинские II, IV поселения, Никульчинский I могильник [Макаров 1995а: 78–81; 2001: 14, 17; 2002: 200–201]. Никульчинское городище, устроенное на высоком правом берегу Вятки в 5 верстах ниже устья Чепцы (ныне Слободской р-н Кировской обл.), с севера и северо-запада ограни-

чено глубоким оврагом, с востока – высоким коренным берегом Вятки (рис. 10). С напольной стороны сохранились остатки мощной оборонительной системы, состоящей из двух валов и глубокого рва. В северной части городища прослежен ещё один сильно заплывший вал, ограничивающий мысовую часть площадки «малое городище» (фото 2). По своей структуре это городище выглядит типологически близким к городищам среднего течения Чепцы – Солдырскому *Иднакару*, Гординскому *Гурьякару* и Кушманскому *Учкакару*. Это мысовые городища с крутыми склонами, ровной площадкой и тремя валами. Следы срытого третьего вала на оконечности чепецких городищ были выявлены благодаря проведению раскопок большими площадями, а также исследованиями методами электро- и магниторазведок. Судя по наличию культурного слоя, на чепецких городищах население проживало как на самой оконечности городища, так и между вторым внутренним и третьим внешним валами. К сожалению, такие исследования не были выполнены на Никульчинском городище.

По сведениям «Повести о стране Вятской», на площадке Никульчинского городка также находилось общественное (племенное) капище средневековых удмуртов. Здесь стояли языческие идолы (болваны) из дерева или камня. Как свидетельствует вятская «Повесть», новгородцы, прибегнув к хитрости и помощи «святых страстотерпцев Бориса и Глеба», взяли приступом Чудь-Болванский городок и побили множество “чуди-отяков” (т. е. древних удмуртов и коми). В благодарность высшим силам за оказанную помощь новые обитатели построили за валом захваченного городища Борисоглебскую церковь [Гаврилов 1880: 152; Спицын 1893: 179; Повесть о стране Вятской 1905: 28–36; Гуссаковский 1962: 118–121; Низов 1995: 119–125].

В процессе археологических исследований, проведённых Л.П. Гуссаковским в 1958 г., здесь прослежены остатки трёх жилищ. Первое относится к XIII–XIV вв., третье – к рубежу XII–XIII в. Наибольший интерес представляет второе сооружение в виде ямы неправильной формы (3,5 x 3,5 м, глубиной 1,1 м). В его юго-западной части выявлены следы разрушенной печи (или горна) XIV–XV вв. В центральной части сооружения под тонкой глиняной прослойкой выявлен «закрытый» слой XII–XIII вв. с находками копья, ножей, обрывка цепи, обломка кочедыка, каменных пряслиц, калачевидного кресала. В свою очередь, под ним, в придонной части прослежен ещё более ранний культурный слой X–XII вв., в котором встречены каменное пряслице со сверлённым ямочным орнаментом, бронзовая бляха, обломки железной трубы, наконечник топора и обух топора. Здесь собраны фрагменты глиняных сосудов трёх групп: лепная дорусская, русская XII–XIII вв., русская XIV–XVI вв. Отмеченные находки свидетельствовали о развитии ремёсел, связанных с обработкой железа, камня и кости, о занятиях ювелирным и гончарным делом. Материалы раскопок позволили автору сделать предварительный вывод о том, что русский городок был основан на рубеже XII–XIII вв. на месте древнеудмуртского поселения [Воронин и др. 1960: 92–94].

По результатам изысканий Л.Д. Макарова 1979, 1981 гг., на мысовой части городища выявлены напластования ананьинского и средневекового периода, зафиксировано 14 ям хозяйственного и жилого назначения, 4 кострища, 2 канавки, 162 столбовые ямки с находками XII–XV вв. За пределами внутреннего вала исследованы остатки рва дорусского (ананьинского и средневекового) времени, выявлены признаки трёх сооружений (скопления углисто-золистого слоя, прокалы, скопления шлака, обожжённых камней и костей), 9 кострищ, около 100 столбовых и 7 хозяйственных ям. В одной из ям, помимо костей животных и рыб, раковин и битой посуды, обнаружены железные ножи, основа арочной шумящей подвески, серебряная золотоордынская монета первой четверти XV в. [Макаров 2002: 193–196]. Обращает наше внимание то, что яма содержит находки монеты и ценных предметов, которые трудно отнести к ненужным вещам. Поэтому эту яму из раскопок Л.Д. Макарова, также как и остатки второго сооружения с дорусским слоем и обломками железных предметов из раскопок Л.П. Гуссаковского вполне возможно интерпретировать в качестве культовых объектов. Как известно по данным археологии и этнографии, жертвенные ямы и углубления являлись одним из типов священных мест Камско-Вятского региона. Они выявлены на специализированном капище (Юмское святилище на Средней Вятке), на

площадках средневековых городищ (Поломское II городище на Чепце, Опутятское, Эсперово, Искорское городища на Верхней Каме) [подробнее: Шутова 2018a].

**Подчуршинская округа.** Подчуршинское /Первомайское городище располагается на высоком (около 30 м) холме овальной формы, ориентированном по линии юго-запад – северо-восток, возле бывшего с. Спасо-Подчуршинского (ныне пос. Первомайский Слободского р-на Кировской обл.) на правом берегу Вятки. Само овальное возвышение (пуга?) является уникальным памятником природного ландшафта (рис. 6, 7). По его склонам были высажены сибирские сосны – кедры. В документах 1597 г. впервые упоминается «пожня Подчуршинская». Судя по результатам археологических исследований Л.Д. Макарова (раскопки 1987–1988 гг.), площадка памятника неоднократно заселялась в древности. Здесь прослежены находки эпохи неолита, ананьинского времени, периода XII–XV и XVII–XIX вв. Выявленные материальные остатки в культурном слое памятника и, в особенности, характер глиняной посуды позволили автору раскопок сделать вывод о смешанном русско-удмуртском составе обитателей средневекового поселения [Макаров 1995а: 78–81]. На городище также обнаружена огромная яма неправильной формы (размеры 3,8 x 2,38 – 2,7 x 1,14 м) и неясного назначения, включавшая зольный слой со скоплениями шлака, обожженной глины и бересты, известку, кальцинированные кости, кости птиц, яичную скорлупу. Без всякого определенного порядка здесь были разбросаны орудия труда, украшения, бытовые вещи, предметы вооружения, охоты и рыболовства [Макаров 1995б: 36–41, рис. 10]. Здесь также вполне уместно предполагать, что яму использовали в культурных целях. О подобных типах сакральных объектов нами уже писалось выше.

Возле прежнего расположения часовни изучено 17 погребений XVI–XVIII вв. Захоронения в целом совершены по православным похоронным обычаям, когда умерших укладывали головой на запад. При этом один детский скелет был размещен головой на ССВ. Могильник мог использоваться русским и обрусевшим удмуртским населением. Предыдущие раскопки позднего могильника были произведены П.И. Лерхом. Он вскрыл 15 христианских захоронений и по антропологическим признакам подразделил их на две группы: короткоголовых (русских) и длинноголовых (удмуртов, преимущественно женского пола) [Макаров 1995б: 44–45]. При осмотре площадки Подчуршинского городища в 2007 г., игравшего ключевую роль в духовной жизни окрестного населения со времён неолита, была отмечена современная кладка валунов (своеобразный элемент неоязычества) (фото 3) и деревянный крест (символ православия) (фото 4).

### **Среднее и верхнее течение Чепцы – территория проживания средне- и верхнечепецких удмуртов**

Как показывают археологические источники, фактически до раннего средневековья территория Чепецкого бассейна являлась слабоосвоенным районом. Ареал начинает плотно заселяться с рубежа V–VI вв. [Семенов 1982: 46; Иванов 1998: 26–28] или, по мнению А.Г. Иванова, ещё раньше – с конца IV – первой половины V в. [Иванов 1999: 36]. Раннесредневековые памятники, объединенные в полемскую археологическую культуру (V–IX вв. н. э.), поначалу локализируются на правобережье верховьев Чепцы и размещаются двумя локальными группами – в окрестностях совр. д. Варни (Дебёсский р-н УР) и с. Полом (Кезский р-н УР). Позднее была освоена территория среднего течения Чепцы (рис. 12) [Иванов 1998: 28; История Удмуртии 2007: 235].

Вопрос об истоках чепецкого населения эпохи средневековья продолжает дискутироваться в науке. Первоначально исследователи полагали, что территория этого ареала была заселена пермскими племенами с севера, с верхней Камы [Генинг 1958: 97]. А.П. Смирнов считал, что освоение бассейна Чепцы происходило с запада со стороны р. Вятки [1952: 230–232]. В дальнейшем В.Ф. Генинг выдвинул предположение о том, что в заселении Чепецкого бас-

сейна участвовали осинские племена со Средней Камы, а также некоторая часть азелинско-мазунинских и угро-самодийских племен [Генинг 1967: 274–278]. В.А. Семенов полагал, что сложение полумской культуры происходило на основе верхнекамских племён ломоватовской культуры и мазунинско-азелинских групп. Он считал также, что сюда проникла небольшая группа зауральского населения, которая вследствие своей немногочисленности не оказала заметного влияния на антропологический облик местного населения, на его язык, жилище и костюм [Семенов 1980: 65–67; 1982: 55; 1989: 30]. Р.Д. Голдина считает, что основой полумского населения являлось преимущественно автохтонное пермское население, главным образом ломоватовское (коми-пермяцкое) и еманаевское (удмуртское) [Голдина 1999: 366].

Новейшие археологические изыскания памятников бассейна Чепцы VI–XIII вв. подтверждают, что в освоении Чепецкого бассейна участвовали локальные группы населения как со стороны Средней и Верхней Камы, так и со стороны р. Вятки и юга современной Удмуртии. А.Г. Иванов считает, что в формировании полумской культуры принимали участие различные по происхождению немногочисленные этнокультурные группы прикамского населения: позднегляденовские, включая осинский вариант, позднеазелинские и мазунинско-бахмутинские племена. Остатки курганов харинского типа, выявленные в Варнинском могильнике, по мнению исследователя, связаны с миграцией сюда угорского населения из зауральско-западносибирской лесостепи (саргатская и ряд родственных с нею культур). В последующем это пришлое население смешалось с группами местного пермского населения [Иванов 1998: 42–43; История Удмуртии 2007: 221–223].

Впервые идею об участии осинских племен (локальная группа гляденовского населения) в освоении бассейна р. Чепцы и в формировании полумской культуры V–IX вв. высказал В.Ф. Генинг [Генинг 1967: 274]. Блестящим аргументом в пользу этой гипотезы стали раскопки поселения первой половины I тыс. н.э. (предположительно, III–V вв.), обнаруженного близ с. Зуры (Игринский р-н УР) в бассейне р. Иты (правый приток р. Лоза, левого притока р. Чепца). В процессе раскопок здесь выявлены остатки сооружения с мощным проколом, находки обломков лепных керамических сосудов, близких позднегляденовской керамике её осинского варианта, костей животных и других предметов жизнедеятельности. Материалы поселения Зура, оставленного населением осинско-гляденовского круга, переместившегося из Среднего Прикамья, из района распространения памятников типа Осинского городища, позволяют вполне определённо говорить об участии гляденовского населения в освоении верховьев Чепцы и форми-

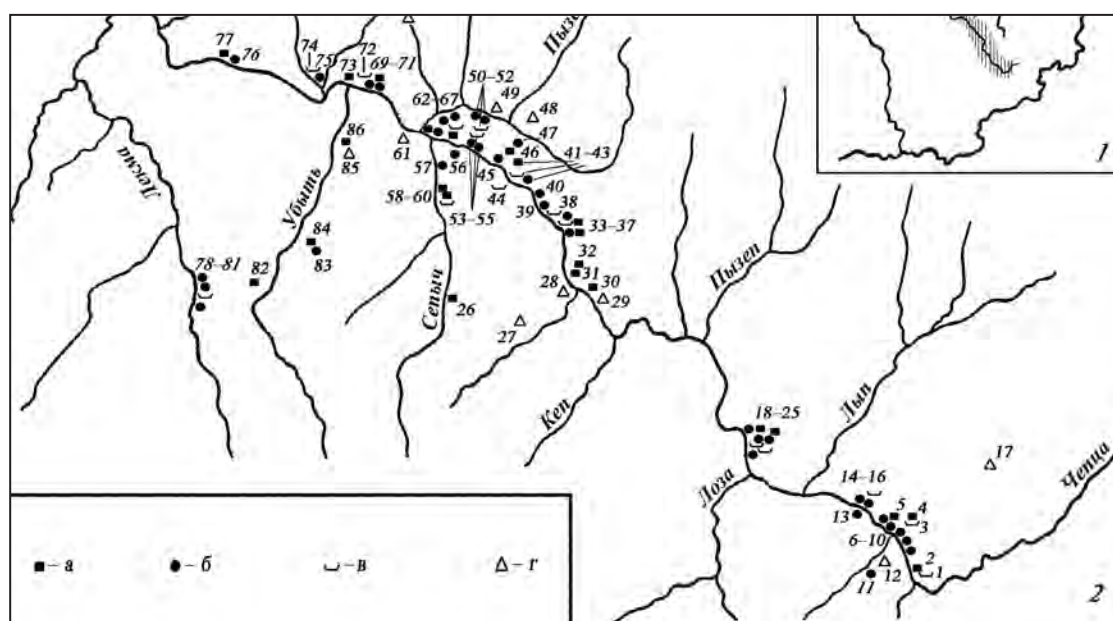


Рис. 12. Карта памятников полумской культуры V–IX вв.  
(по А.Г. Иванову)

ровании населения полумской культуры V–IX вв. [Иванов 2008а]. В связи с этим интересен тот факт, что в бассейне р. Сивы (совр. юго-восточные р-ны Удмуртии), заселённом в III–V вв. мазунинским населением (Сосновское городище) и занимающем промежуточное положение между осинско-тулвинской группой памятников и поселением Зура [Останина 1997, рис. 39, 41], выявлены немногочисленные находки фрагментов керамики с гребчатой орнаментацией. По мнению Т.И. Останиной, это свидетельствует о контактах гляденовских племён с мазунинцами [Останина 1999: 81–82, рис. 10, 2–5].

Гипотеза об участии части постмазунинского населения в формировании и дальнейшем развитии полумской культуры в верхнем течении р. Чепцы, впервые высказанной В.А. Семёновым [1980: 65–66; 1982: 49–51], в дальнейшем была поддержана Т.И. Останиной [1997: 180; 1999: 82]. А.Г. Иванов очертил круг общих “мазуниско-бахмутинских” и “постмазунинских” признаков в погребальном обряде и инвентаре Варнинского могильника в захоронениях VI–VII вв. и в захоронениях конца VII–VIII вв. При этом он наметил два возможных пути проникновения позднемазунинского населения на север, в Чепецкий бассейн: через бассейн р. Сивы, правый приток Камы, где известны мазунинские памятники IV–V вв. (Нивский могильник, Сосновское городище); через бассейн р. Ижа с выходом на левые притоки р. Чепцы (Правокушьянские находки подвесок, Каравайское, возможно, Сепычское городища). Исследователь также отметил близость указанных территорий между собой (1–2 дня пути), хронологическую последовательность двух культур (мазунинской и полумской) [Иванов 1998: 39, 41–42; 2014: 330–331; Иванов и др. 2004: 40–46].

Гипотеза В.Ф. Генинга и В.А. Семёнова об участии в формировании чепецкого населения угро-самодийских племён, основанной на находках костяных лопаточек и решетчатой орнаментации на глиняных сосудах, была поставлена под сомнение Р.Д. Голдиной, которая указала на отсутствие аналогичной посуды среди керамики сибирских археологических культур. По её мнению, полумская керамика однозначно имеет прикамское происхождение и надёжно связана как с предшествующими, так и с последующими керамическими комплексами [Голдина 1999: 364–365]. Вместе с тем, по данным А.Г. Иванова, в конце VIII – первой половине IX в. и в начале X–XII вв. в верхнем течении Чепцы зафиксированы следы инфильтрации небольших групп угорского (кушнареновско-караякуповского) населения. Прослежено, что первая группа переселенцев была включена в варнинско-тольёнскую общину полумского населения и благополучно растворилась в ней [Иванов 2008б: 150–161]. Топонимист М.Г. Атаманов также поддержал идею об участии зауральского угро-самодийского компонента в формировании полумской культуры. По его мнению, на это указывают встречающиеся в географических названиях микропонимы угорского и самодийского происхождения (-ом ~ -ум ~ -ым ~ -им и др.), а также наименования двух воршудно-родовых групп Эгра и Пурга [Атаманов 1997: 43, 45–48; 2005: 43–44].

Вместе с тем, ряд археологов Е.П. Казаков, А.М. Белавин, Н.Б. Крыласова, В.А. Иванов [Казаков 2007; Белавин и др. 2009] склонны к преувеличению роли обско-угорских племён в этнокультурной истории средневекового населения региона, в целом в истории носителей приуральских археологических культур. Эта версия, ярко выраженная в трудах А.М. Белавина и Н.Б. Крыласовой, как несостоятельная, неоднократно подвергалась обоснованной и аргументированной критике. Пермские исследователи А.Ф. Мельничук и Г.Н. Чагин на основе данных письменных и ономастических источников воссоздают этнокультурную ситуацию в рассматриваемом регионе периода Средневековья и Нового времени и опровергают спорные положения об угорской принадлежности носителей ломоватовской и родановской культур [Мельничук, Чагин 2010]. Р.Д. Голдина, проанализировала основные этноопределяющие признаки культуры – погребальный обряд и инвентарь (погребальные маски, сопровождение умерших шкурами и костями лошади, особенности керамики и украшений), чтобы ещё раз убедительно доказать пермскую принадлежность средневековых археологических памятников Приуралья [Голдина 2016: 102–113]. В целом в научной литературе прочно утвердилась точка зрения о пермской этнической принадлежности средневековых культур Предуралья – ломоватовской, родановской, неволинской, полумской, чепецкой, ванвиздинской и вымской, как общем культурном наследии пермских народов – коми-зырян, коми-пермяков и удмуртов [Генинг 1967; Оборин 1999:



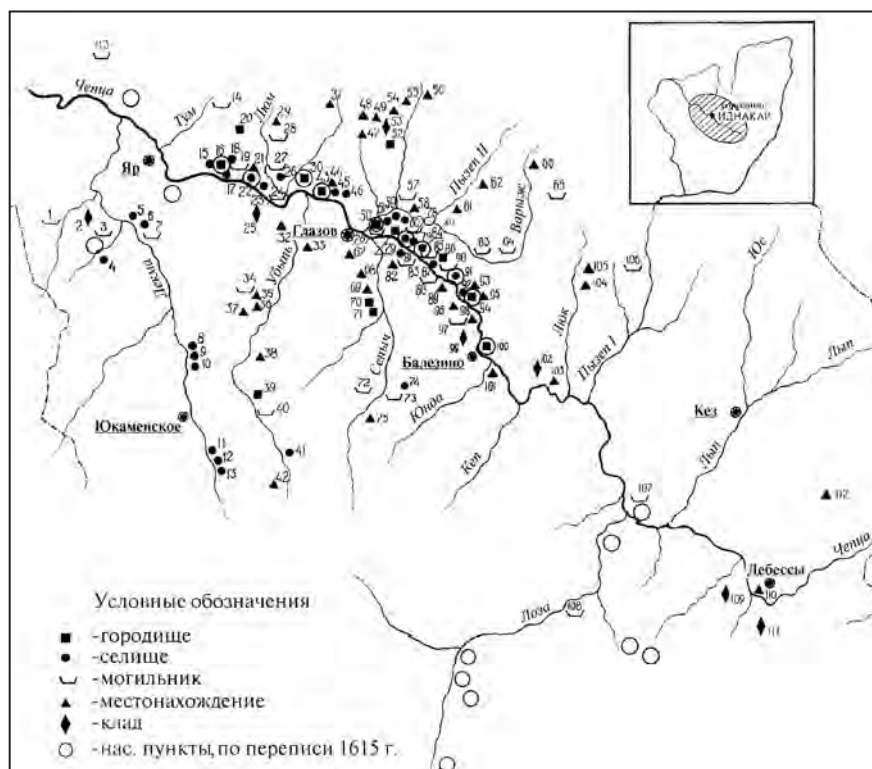


Рис. 13. Карта памятников чепецкой культуры конца IX–XIII вв. (по М.Г. Ивановой)

255–298; Савельева 1971: 140–148, 153–176; 1999: 307–309; 314–319; Голдина 1999: 329–331, 342, 374–378; Археология Республики Коми 1997: 406–410, 571–573; Иванова 1987: 59–79; 1996; Финно-угры и балты 1987: 116, 122, 129–130, 135, и др.].

Как мы видим, формирование раннесредневекового населения в Чепецком бассейне происходило с многократными и хронологически разновременными включениями локальных групп прикамского населения с севера (Верхнее Прикамье), востока (Среднее Прикамье), запада (со Средней Вятки) и с юга (с юга совр. Удмуртии), имевших общую пермскую основу, а также и немногочисленных пришлых зауральских (харинских, куш-

наренковско-караякуповских) групп, быстро растворившихся в местной пермской среде. В дальнейшем, как показывают выявленные материалы, все эти племена оказались объединены в рамках общей этнокультурной поломско-чепецкой общности. Эти процессы свидетельствовали о привлекательности Чепецкого бассейна для проживания, о стабильности и перспективности экономического и культурного развития рассматриваемого региона.

В целом, археологические памятники периода IX–XIII вв. демонстрируют факт довольно плотного освоения Чепецкого бассейна в рассматриваемое время (рис. 13). Здесь обнаружены разные категории археологических объектов – городища, селища, могильники, клады и отдельные находки, которые содержат полноценную информацию относительно жизнедеятельности обитавших на этой территории групп племен. Всего известно более 300 (поломско-чепецких) памятника, среди них отметим основные: 32 городища, 57 селищ, 42 могильника, 12 кладов, отдельные находки [подсчитано по: Иванов и др. 2004: 46–47, 50, 53–56]. Ядром сосредоточения средневекового населения являлось среднее течение Чепцы с её притоками (совр. территория расселения среднечепецкой группы северных удмуртов). По приблизительным подсчётам М.Г. Ивановой, здесь на площади примерно 7200 кв. км могло проживать от 3–4 до 7 тыс. чел. [Иванова 1999: 245–246; История Удмуртии 2007: 280–281].

Система расселения обитателей Чепецкого бассейна определялась конфигурацией речных долин: довольно равномерно освоено правобережье среднего течения Чепцы и возвышенные участки территории по её притокам. Средневековые поселенцы предпочитали устраивать городища и неукрепленные поселения на более возвышенных береговых террасах вдоль крупных и средних рек региона, в то время как удмурты XVII–XVIII вв. нередко выбирали для жилья относительно невысокие участки местности, осваивали верховья небольших рек и водоразделы. Высотные доминанты местности во все эпохи служили в качестве религиозных духовных центров.

Основной массив памятников представлен близко расположенными локальными группами (Варнинская, Поломская, Солдырская, Лудошурская, Дондыкарская, Кушманская). Несколько удаленными друг от друга и от центральной зоны расселения выглядят кусты поселений по

левым притокам Чепцы – рр. Лекме, Убыти, Сепычу, отражая дисперсную и разреженную систему расселения левобережной части населения, имевшую некоторое культурное своеобразие, в отличие от правобережных чепецких обитателей. Каждая сельская округа насчитывала городище /два городища, несколько долговременных селищ и могильник /могильники. Специализированные священные места здесь не выявлены, поэтому можно предполагать, что культовые обряды справлялись на площадках укрепленных поселений. Достоверные следы проведения таких ритуалов прослежены на двух городищах.

Средневековое капище прослежено на площадке Поломского II городища *Гыркесиур* VI – первой половины VIII вв. (окрестности с. Полом, Кезский р-н УР; фото 5). Культовое сооружение в виде глиняной площадки прямоугольной формы размерами 5,5 x 3,6 м состояло из красной глины с примесью крупного песка, обмазанной сверху сырой красной глиной. По краям этой площадки прослежены следы кольев – остатки либо ограждения, изгороди, либо навеса, шалаша столбовой конструкции. На площадке располагался очаг в виде сруба в один венец из бревен. Внутренняя часть сруба забучена глиной так, что бревна сруба были сверху также прикрыты глиной. В центре этого кострища прослежен мощный слой прокала. В заполнении очага, на бревнах и за пределами сруба лежал пласт беловато-серой золы и множество мелких кальцинированных костей животных и птиц, в том числе три обожженных зуба лошади. Перед южной стенкой очага выявлен след от деревянного столба [Семенов 1979: 119–157].

Особенности оформления площадки с очагом, наличие остатков ограждения и сожжения жертвенных приношений позволили В.А. Семёнову интерпретировать это сооружение как святилище. Столб, установленный рядом с глиняной площадкой, вероятно, символизировал местное божество, в честь которого здесь возжигался огонь и совершались ритуальные обряды с принесением в жертву животных и птиц.

Святилище на площадке Маловенижского городища *Поркар* XI–XII вв., возможно, XIII в. располагается вблизи д. Малый Вениж (Юкаменский р-н УР; фото 6). Остатки культового места в виде глиняной вымостки прямоугольной формы имеют размеры 3 x 3,2 м. По краям её площадки сохранились следы кольев от ограждения (возможно, навеса), вход на сакральную площадку располагался с северной стороны. При помощи перегородки строение делилось на две части, в большей её части было жертвенное кострище округлой формы диаметром 1 м. В чашевидном углублении выявлена плотная масса кальцинированных костей и золы. В северном углу святилища, вдоль его северо-восточной стены у выхода обнаружены остатки столбов-кольев, которые служили, очевидно, опорой стола или скамьи. В пределах меньшей части культового сооружения, обнаружена яма прямоугольной формы [Семенов 1982а: 27–51]. Наличие кострища с остатками кальцинированных костей в пределах огороженного участка, необычность строения, непригодность использования его для хозяйственных и жилых помещений вполне справедливо позволили В.А. Семёнову интерпретировать эти культурные остатки как сакральное сооружение.

Несомненно, подобные сакральные участки для поклонения семейно-родовым святыням должны были располагаться на площадках и других средневековых укрепленных поселений бассейна Чепцы. К примеру, на городище *Весьякар* IX–XII вв. выявлены очаги со скоплениями кальцинированных и обожжённых костей [Семенов 1985: 48–77]. На городище *Иднакар* IX–XIII вв. (фото 7) в пределах жилищ прослежены участки или ямы с находками золы, прокала, костей животных, черепа лошади или человека, культовых предметов и других находок [Иванова 1998: 32, 34–40, 66], которые также можно интерпретировать как сакральные места семейного или родового характера.

В бассейне Чепцы прослежены полноценные микрогнезда средневекового населения, которые включали один-два укрепленных, сеть неукрепленных поселений с производственными и культовыми площадками, могильник или несколько могильников: Варнинские городища и их округа, городище *Солдырский I Иднакар* и его округа, *Лудошурские I и II* городища и их округа. К примеру, к центральному *Солдырскому* микрорайону на Средней Чепце (окрестности д. *Солдырь*, бывш. д. *Иднакар*, Глазовский р-н УР) относились два городища (*Солдырские*

Иднакар и Сабанчикар), пять селищ, четыре могильника, клад серебряных слитков и отдельные находки. В 2000 г. возле городища Иднакар обнаружен третий могильник Солдырский III (Иднакарский), а между валами городища Иднакар размещался четвертый, безинвентарный Солдырский IV (Иднакарский) могильник XVIII–XIX вв. [Иванов 1995: 106–130; Иванов и др. 2004: 180–183]. А на самой оконечности городища было устроено современное кладбище, захоронения на котором были прекращены в 1980-х гг. Ещё одно микрогнездо с центральным Кушманским городищем Уччакар включало ещё другое Кушманское городище (первоначально его обозначили как Кушманское III селище), три селища (Кушманские I, II, Хутор-Озерское), один Кушманский могильник. Ещё два могильника (Мосеевский и Коповский *Bigershau*), датированные X–XIII вв., располагались в некотором отдалении от основного центра [Иванова и др. 2017: 581–584; устн. сообщ. М.Г. Ивановой].

По результатам исследования средневековых памятников V–XIII вв. исследователи выделили три этапа в развитии полумско-чепецкого населения. По М.Г. Ивановой, в раннем средневековье (полумская культура V–IX вв.) были заселены верховья Чепцы, преимущественно её правобережье; во втором периоде (конец IX – первая половина XI вв.) было освоено среднее течение Чепцы; на третьем этапе (XI–XIII вв.) вследствие дальнейшего хозяйственного развития и увеличения общей численности населения начался активный процесс освоения верховьев правых и левых притоков Чепцы [Иванова 1992: 77–78; 1996: 42–43]. Развивая эту тему, А.Г. Иванов считает, что на раннем этапе (конец V–VII вв.) в среде чепецкого населения происходят интеграционно-адаптационные процессы в различных сферах жизнеобеспечения; в VIII–IX вв. наблюдается рост численности населения, расширение территории расселения, активное включение чепецких племён во внешние этнокультурные и экономические связи, окончательное оформление археологической культуры. Период X–XIII вв. характеризуется значительным расцветом материальной культуры, активизацией торговых связей, функционированием мощных укрепленных поселений, развитием ремёсел и т. д., свидетельствующих о высокой степени экономического, социально-политического развития местных племён [Иванов 1998: 173–175].

К началу II тыс. н. э. в бассейне Чепцы складывается особым образом структурированное этнокультурное и социально-политическое объединение, функционирующее по типу древней народности с центром на городище Иднакар (фото 7), которое выполняло функции этнотерриториального, административно-военного, ремесленно-торгового центра [Иванова 1996: 37–40; Иванов 1998: 117–118]. Общественная значимость средневекового городища Иднакар как племенного центра нашла своё продолжение и позднее. «Погост на городище Солдарском над рекою над Чепцою» в 8 дворов упоминается в переписи 1615 г., «городище Салдырское» в 15 дворов – в переписи 1648 г., «д. Солдарская» в 15 дворов – в переписи 1678 г. Ещё в XVII в. вблизи него, в д. Солдырь (удм. *Иднакар*) собирались мирские советы удмуртов. В 1670 г. здесь была составлена «одинашная запись» – письменное обязательство членов мирского совета быть едиными в защите своих интересов от каринских татар [Документы по истории 1958: 95–99, 186–187, 232, 229–301].

Археологические исследования в бассейне Чепцы демонстрируют, что эпоха X–XIII вв. явилась периодом интенсивного социально-политического, экономического развития и наивысшего расцвета средневековой культуры чепецкого населения. Основу интенсивно развивающейся экономики составляло комплексное хозяйство с возрастающей ролью пашенного земледелия, развитого животноводства и ремесел, занятий охотой и рыболовством [Иванова 1994: 170–171; 1996: 1; 1998: 243; Иванов 1998: 174]. В дальнейшем потомки полумско-чепецкого населения, по единодушному мнению большинства археологов, сыграли существенную роль в формировании современных северных удмуртов [Генинг 1967: 274–276; Иванова 1987: 59–79; 1996: 2; Голдина 1999: 374–378; Иванов и др. 2004: 52, 63; Шутова 2001: 18–19].

Религиозная обрядовая деятельность осуществлялась на культовых местах четырёх разновидностей – частные семейные площадки, общинные святилища, места для молений хозяевам Дикой Природы, кладбища. Свообразие сакральных мест средневековых удмуртов составляет

внешняя невыразительность материального оформления религиозных церемоний. Слабо представлены специальные культовые предметы и яркие признаки святилищ, позволяющие однозначно идентифицировать их как жертвенные места. Тем не менее здесь обнаружено большое количество произведений прикладного искусства. В ритуальных целях могли использоваться следующие разновидности высокохудожественных изделий: мелкая скульптура (изображения диких и домашних птиц и животных, символические изображения фаллосов, выполненные из кости, глины, камня, возможно, дерева), металлическая пластика (изображения животных, птиц, реже человека и человекообразных фигур, солярные и лунарные знаки, двойные коньки) и графика (орнаментация по керамике, кости, рогу, возможно, дереву).

В начале II тыс. центральное место в прикладном искусстве чепецкого населения занимали образы домашних животных и птиц, преимущественно коня и утки. Это объясняется главенствующей ролью пашенного земледелия и животноводства в хозяйстве средневековых общин. На втором месте располагались образы диких животных и птиц, так как в лесной зоне Прикамья охота на лесных животных и дичь (особенно на пушных зверей) являлась важной отраслью хозяйства. Образ человека (всадница или всадник на коне, антропоморфная фигурка и личина на груди или спинках птиц, антропоморфный символ-знак на гребнях и копоушках) занимал подчинённое положение в системе средневекового искусства.

Характер культовой деятельности, образная символика изобразительного искусства свидетельствуют о существовании представлений о семейных и родоплеменных богах, хозяевах Дикой Природы, о небесном божестве и божестве плодородия. Господство зоо- и орнитоморфной символики в прикладном искусстве указывает на преобладание идей о зоо- и орнитоморфном облике богов. Наряду с ними актуализируется и антропоморфная ипостась средневековых божеств. Происходит замещение их прежнего архаичного звериного облика новыми антропоморфными изображениями.

Функционирование культовых мест, развитое комплексное хозяйство, высокий уровень развития ремёсел и домашних промыслов, четко выраженный стиль, бесспорное художественное достоинство произведений средневекового искусства и определенное следование традициям позволяют говорить о существовании особой социальной группы людей, выступающих хранителями духовной традиции.

В VIII–IX вв. чепецкое население активно вступает во внешние социально-экономические и этнокультурные связи с вятско-ветлужскими группами населения на западе и опосредованно через них с племенами Верхнего Поволжья, с верхнекамско-приуральскими племенами на востоке, с расселившимися на Средней Волге болгарскими, а также и с угорскими позднекуш-наренковско-караякуповскими племенами на юго-востоке. В X–XIII вв. культурные и экономические связи были в значительной мере ориентированы на государство Волжскую Булгарию, в конце домонгольского периода в XII – начале XIII фиксируется становление разносторонних контактов с древнерусским населением [Иванов 1998: 174–175].

Сложение Булгарского государства в X в. сыграло важную роль в дальнейшей истории прикамского населения. По мнению К.А. Руденко, если в добулгарскую эпоху финно-угорский мир был определяющим в этнических процессах в Волго-Камье, то в X в. происходит перенос социально-политической активности из Прикамья на берега Волги (Среднее Поволжье), где оформляется государство Волжская Булгария [Руденко 2013: 281; 2013а: 264]. Вместе с тем культура Волжской Булгарии X – начала XIII в. впитала многие материальные и духовные достижения прикамско-приуральского населения, в том числе и древнеудмуртских племён. Более того, наряду с тюркоязычными племенами значительную часть болгарского этноса составили разные финно-угорские группы. В VIII – начале X в. прослежено переселение средневекового населения со Среднего и Верхнего Прикамья, Камско-Вятского междуречья, в том числе с Чепцы, на территорию Среднего Поволжья и их участие в формировании болгарского этноса [подробнее: Казаков 1992: 230–254; 2007: 96–106; Белавин 2000: 35–43; Руденко 2013: 282, 293–327].

В XI–XII вв. средневековые удмурты оказались в орбите экономических и политических интересов раннефеодальных государств Восточной Европы – Великого Новгорода, Ростово-

Суздальского княжества и Волжской Булгарии. Бассейн Чепцы, как и соседние территории, становились «ареной соперничества болгарского и русского культурного, экономического и политического воздействия, с постепенным усилением последнего» [Иванов 1998: 175].

**Внутренние перемещения.** Археологические материалы эпохи средневековья, проанализированные Е.П. Казаковым, А.Г. Ивановым, А.М. Белавиным, К.А. Руденко показали, что в пределах Волго-Камья, в том числе и в Чепецком бассейне, происходили регулярные перемещения прикамского населения. В период расселения в Среднем Поволжье и Нижнем Прикамье болгарских племён (конец VIII–IX вв.) и угрозы, исходящей вследствие этого, некоторые группы населения южной части Камско-Вятского междуречья сдвинулись в северном направлении. «Регулярные включения вятско-кильмезских (с юго-запада) и южноудмуртских групп в состав чепецкого <...> определили <...> углубляющуюся культурно-языковую дифференциацию чепецкого и верхнекамского населения и формирование в дальнейшем двух различных этносов – северных (чепецких) удмуртов и коми-пермяков» [Иванов 1998: 83–85]. В 970 г. с берегов Волги часть болгар-язычников и мусульман ушла на запад и на север, в Верхнее Прикамье. Не исключено, что мигрировавшее население проникло и на Чепцу (в частности, в окрестности д. Качкашур) и растворилось в местной среде. В XI в. происходило активное движение внутри болгарского государства, особенно на его окраинной и пограничной территории [Руденко 2013а: 260–267]. Проникновение болгар в лесные районы и существование там болгарских торговых факторий в домонгольский и золотоордынский периоды зафиксировано по данным раскопок средневековых городищ и могильников в Верхнем и Среднем Прикамье [Белавин, Крыласова 2008: 500–506; Белавин 2000: 133–137].

В этот период наблюдались перемещение каких-то групп чепецкого населения в западном направлении, в Верхнее Поволжье и на Северо-Запад Восточной Европы, на что указывают широкие ареалы бытования чепецкой керамики и других предметов материальной культуры [Иванов 1998: 99–104]. Несмотря на сильную размытость комплексов и широкую распространённость многих изделий у финских народов Севера, Северо-Востока Руси и Прикамья, археологические материалы показывают, что с середины, второй половины XI в. районы обитания пермских племён по рекам Выми, Вычегде, Вятке и Каме оказались включёнными в зону устойчивых болгарских контактов [по: Руденко 2004: 106–108, 112]. Межэтнические контакты продолжались на протяжении всей истории Волжской Булгарии, а затем и Булгарского Улуса Золотой Орды. Так, археологические материалы указывают на следы финно-угорского и славянского воздействия на болгарскую культуру, с одной стороны, и проникновение болгарских и ордынских изделий на территории, заселённые финно-угорскими племенами, и на Древнюю Русь, – с другой [Руденко 2013: 311].

Разгром Булгарского государства в 1236 г. также повлиял на перемещение болгарского населения на север, в русские княжества, на правобережье Камы и в Верхнее Прикамье [Фахрутдинов 1975: 63; Иванов 1998: 148; Белавин 2000: 133–137]. Часть населения, в том числе древнеудмуртские группы [здесь: южные группы средневековых удмуртов] были вынуждены уходить подальше от Камы на периферию и сопредельные территории Прикамья [Гришкина 1994а: 26]. В золотоордынский период (конец XIII–XIV в.), по мнению Е.П. Казакова, наоборот, фиксируется инфильтрация групп мари, удмуртов и мордвы на территорию Булгарии; причём это население жило с булгарами чересполосно, быстро утрачивая (за исключением мордвы) свою специфику. При этом археологические данные фиксируют проживание финно-угорских и русских этнических групп как на территории бывшей Булгарии, так и на его окраинах [по: Руденко 2004: 105–108]. Причём движение населения никогда не было моноэтническим, ибо сами эти этнические группы были метисными [Руденко 2013: 82].

О миграциях двух типов в Приуралье писал В.А. Оборин: первый включал стихийное мирное перемещение небольших групп населения на свободные земли в родственную этническую среду; второй тип – стихийные и нерегулируемые раннефеодальными государствами переселения с целью расширения территории и сферы эксплуатации, носившие форму захвата, военных столкновений. Исследователь также отметил, что с IX века средневековые удмурты с верховьев

Чепцы проникали в верховья Камы к зюздинским коми-пермякам и в верховья Иньвы и Обвы в земли иньвенских коми-пермяков [Оборин 1990: 57–61].

В целом в рамках общего финно-угорского историко-культурного ареала в Камско-Вятском регионе происходили регулярные внутренние перемещения средневековых племён локального характера, связанные с происходившими политическими и военными событиями в Среднем Поволжье и Восточной Европе. «В результате такой перегруппировки населения внутри образовывавшихся обществ происходило сложение новых политических, экономических, социальных, брачных, культурных и иных связей, превращавшихся в постоянно действующую систему. При «переплавке» старых культурных традиций в этих новых этнокультурных объединениях какие-то элементы прежних культур сохранялись, какие-то исчезали, не оставив следа, а сохранившиеся видоизменялись в процессе выработки относительного культурного единства. Выработка такого относительного культурного единства во вновь сложившихся обществах археологически и выражается в появлении новых культур» [Пятых 2016: 121].

Приведённые данные позволяют охарактеризовать Волго-Камье (или Поволжско-Приуральский регион) X–XIV вв. как общее социокультурное образование. По свидетельству К.А. Руденко, эта территория являлась зоной активных этнических и культурных взаимодействий кочевых и оседлых культур, которые носили циклический характер, переживая периоды спада и подъёма. При этом разнообразие этнических признаков в материальной культуре народов региона сохранялись на протяжении 400 лет, несмотря на нивелирующее воздействие государственной культуры Булгарского государства, Золотой Орды и Ислама [Руденко 2013: 423–425].

Вторая четверть XIII в. (1236 г.) в истории региона ознаменовалась трагическими событиями, связанными с нашествием монголо-татар и разгромом Булгарского государства: «Для Прикамья XIII век стал рубежом в развитии общественных отношений и, видимо, этнической организации. Единые эволюционные процессы социокультурного развития Волго-Камья были прерваны и замкнулись в этнотерриториальных рамках. Причём фактор независимого развития не только не исключал этнических контактов, а в какой-то мере на них основывался, и их же стимулировал» [Руденко 2013: 221]. Указанные политические события нарушили стабильную политическую и экономическую ситуацию в регионе, ослабили социально-экономические и торговые связи. И, соответственно, запустили миграционные процессы конца XIII–XVII вв., связанные с перегруппировкой локальных групп древнеудмуртского населения, постепенным заселением бассейна р. Вятки русским населением, образованием Вятской земли и её последующим вхождением в состав Московского княжества (1489 г.) и Русского государства, расселением каринских татар (потомков арских князей), бесермян и некоторых групп южноудмуртского населения в среднем течении Вятки, которые оказали значительное влияние на этнокультурную ситуацию в Камско-Вятском регионе, в том числе и в Чепецком бассейне.

### **Чепецкое население в XIV–XV вв.**

Рассматриваемый период является хронологической лакуной из-за отсутствия полноценных археологических данных и письменных источников. Оказались разрушенными торговые, экономические и культурные связи, произошло территориальное перераспределение /перегруппировка древнеудмуртских племён, расселение их малодворными селениями по малым рекам, притокам крупных рек. В результате сюда прекратились поставки монетных и иных ценностей, зачастую имевших точные хронологические привязки, оказались размыты этноопределяющие признаки удмуртской культуры, поэтому период XIV–XV вв. оказался слабо уловимым по археологическим источникам.

Существование хронологического разрыва (XIV–XV вв.) между памятниками средневековых и поздних удмуртов осложняется тем, что этноним, которым обозначали удмуртов русские,

в единичных случаях появляется на страницах письменных источников: «отяки» в «Повести о стране Вятской» конца XII в. (возможно, конца XIII в.) и «Вотяцкая земля» конца XV в. Вероятно авторы русских летописей не всегда чётко дифференцировали пермские народы (коми-пермяки, коми-зыряне и удмурты) и обозначали их общим собирательным этнонимом *пермь*. Территория бассейнов четырёх рек: Камы, Вятки, Вычегды и Выми включалась ими в общее культурно-географическое образование Пермская земля [ПСРЛ 1897, XI: 165; Фотеев 1978: 83–84; Гришкина, Владыкин 1982: 11–12]: «Река же перваа именовем Вым, впаде в Вычегду, другаа река Вычегда, обходящи всю землю Пермскую, потече в Северную страну и впаде в Двину ниже Устьяга 40 верст; река же третья Вятка потече в другую страну Перми и вниде в Каму реку. Сиа же река Кама, обходящи всю землю Пермскую; по сей реце мнози языци сядят, и потече на юг в землю татарскую» [ПСРЛ 1897, XI: 165]. Дополнительное подтверждение этой версии мы находим в сведениях Епифания Премудрого о житии Стефана Пермского, указавшего, что Вятка на всём протяжении течёт по Пермской земле. Существует уникальное известие Я.Я. Фриза о вхождении в XIV в. финно-угорского населения Средней Вятки в культурно-географическое образование «Пермская земля» [по: Низов 1999: 10–12].

Подобные сведения имеют под собой реальные основания и подтверждаются археологическими данными о единстве происхождения и близости материальной культуры пермских племенных группировок этих регионов во второй половине I – начале II тыс. н. э. Полноценные письменные данные по рассматриваемому региону появляются лишь к середине XVII в. (переписи 1646, 1676 гг.).

Во всяком случае, в настоящее время мы не имеем оснований говорить об отсутствии или полной смене средневекового населения в Камско-Вятском регионе в указанный период. Выявлены немногочисленные археологические памятники рассматриваемого периода: Гурдошурское селище (поселение-мастерская) XII–XV вв. и Солдырский II могильник *Бигершай* XIII–XIV вв. Проживание постоянного населения в окрестностях д. Солдырь (удм. *Иднакар*) на протяжении от Средневековья до позднего Средневековья демонстрируют материалы четырёх могильников: I Солдырского *Чемшай* VIII–XIII вв., III Солдырского (или I Иднакарского) XI–XII вв., II Солдырского *Бигершай* XIII–XIV вв., IV Солдырского (или II Иднакарского) предположительно XVIII–XIX вв. Следует отметить также существование памятников двух хронологических периодов (Средневековья и XVI–XVII вв.) в окрестностях ряда других поселений [Иванов и др. 2004: 122, 180–183]. Не имеется каких-либо данных о значительных переселениях больших групп древних племён как в эти края, так и из этого региона. Вероятно, имели место лишь миграции локального характера, когда в пределах рассматриваемой территории происходили перемещения небольших коллективов местного населения. Отмеченный факт отсутствия вещественных источников XIV–XV вв. свидетельствует лишь о трудностях выявления археологическими средствами следов проживания чепецкого населения рассматриваемого периода. Причины подобной неуловимости могли быть связаны с перестройкой внутренней структуры средневековых племен, изменением системы расселения, неблагоприятными климатическими, политическими и экономическими условиями жизни.

### Чепецкое население в XVI–XVIII вв.

Рассматриваемый период хорошо представлен материалами поздних удмуртских поселений и погребальных памятников. Результаты картографирования более 100 могильников в известной мере отражают картину реального расселения основного массива удмуртского этноса XVI–XIX вв. на территории Камско-Вятского региона (рис. 14). На карте чётко очерчен ареал проживания двух этнографических групп этого периода: северных и южных удмуртов. Естественным

рубежом между ними служила слабо заселённая полоса территории, проходившая по водоразделам рр. Чепцы, Кильмези, верховьев р. Ижа. Эти районы, занятые лесами и болотами, по-видимому, с древности не имели постоянного населения и являлись своеобразным резервом свободных земель, использовавшихся в качестве пастбищ, охотничьих и сенокосных угодий.

В погребальной обрядности и в характере инвентаря северно- и южноудмуртского населения фиксируются небольшие различия, обусловленные как историческими, так и географическими причинами. Более единообразные и архаичные материалы бассейна Чепцы указывают, что в XVI–XVII вв. северные удмурты по сравнению с южными представляли собой более монолитную, с устоявшимися патриархальными традициями этническую группу. Отно-

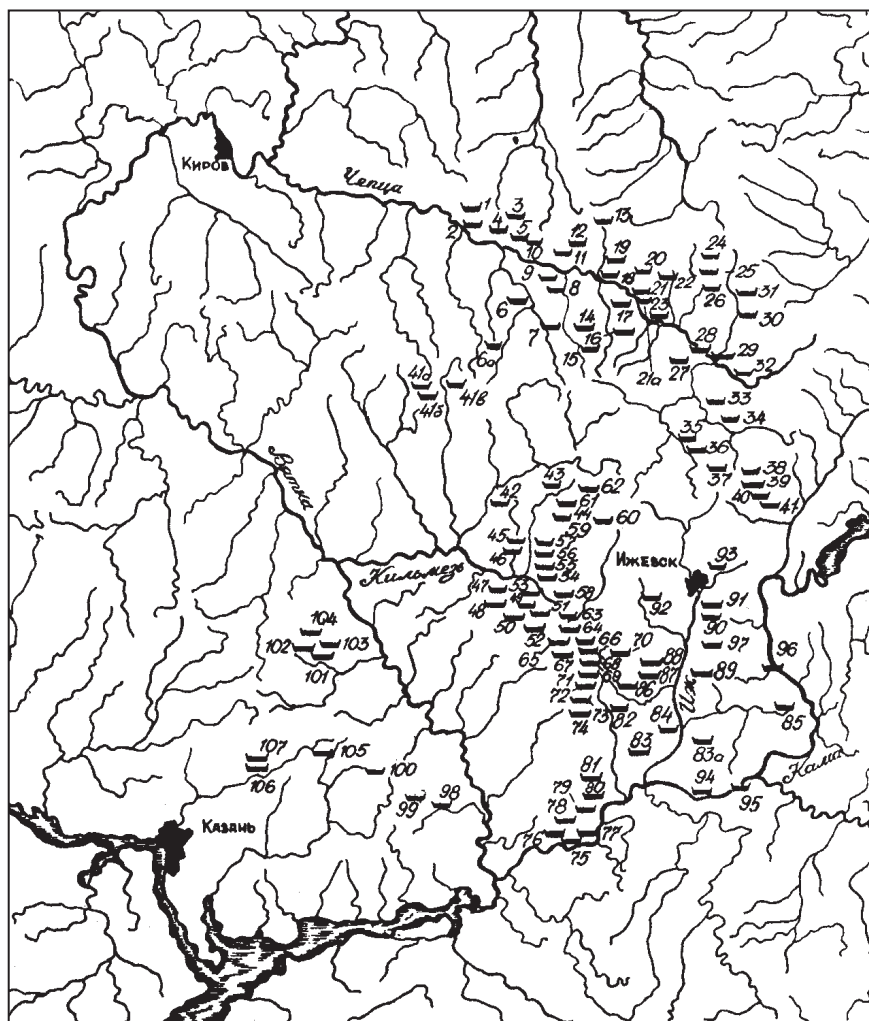


Рис. 14. Карта удмуртских могильников XVI–XIX вв. (по Н.И. Шутовой)

сительно бо́льшая вариативность деталей обряда на кладбищах юга Удмуртии, несомненно, свидетельствует о некоторой неоднородности этнического облика, а также материальной и духовной культуры южных удмуртов. Наряду с этим, ряд особенностей материальной культуры северных удмуртов свидетельствует об их проживании в северных районах вблизи от торговых центров Вятской земли и Европейского Севера, а южных – от городов Поволжья. Однако прослеженные различия не столь существенны, и по всем основным параметрам наблюдается значительное единство выделенных групп удмуртского этноса как по обряду захоронения, так и по материальной культуре. Это объясняется компактностью их расселения, общей этнической подосновой, постоянными взаимными контактами [Шутова 1992: 99–100].

Сопоставление этих материалов с поселенческой структурой местных обитателей края первой половины II тыс. н. э. показывает существенные расхождения. Так, памятники X–XIII вв. относительно плотно располагаются в среднем течении Чепцы, при этом основная масса населения проживала преимущественно в свободных от лесов долинах крупных и средних рек региона – Вятки, Чепцы, а водоразделы рек, участки в бассейне мелких рек или ручейков оказывались свободными от постоянного населения. Ближе к середине II тыс. происходит запустение средневековых могильников и поселений, а с XVI в. фиксируется сеть новых памятников на не освоенных прежде землях, в верховьях мелких рек или ручейков, в районах, где в X–XIII вв. практически не наблюдалось проживание людей. При этом действительно, самые ранние позднесредневековые могильники (Нязь-Ворцинский, Ляльшурский *Пургашай*, Ореховский) выявлены в малоосвоенных в Средневековье верховьях малых рек. Судя по небольшим размерам



и числу погребений, поздние кладбища использовались жителями малодворных поселений, которые, вероятно, представляли собой починки на «новороschистных» землях. Так, погребальные памятники XVI – начала XVIII в. использовались жителями немногочисленных поселений, состоящих из трёх-четырёх семейных групп. Могильники с захоронениями XVII – начала XVIII в. (известно 26 надёжно датированных памятников) обнаружены как на новых, не освоенных ранее территориях, так и на старых, в непосредственной близости к местам дислокации средневекового населения первой половины II тыс. н. э. – Адамовские *Бигершай* и *Вужшай*, Качкашурские I и II, Подборновские I и II и др.

Этот факт подтверждается и материалами переписи 1615 г., которые также локализуют севернoудмуртские селения как в ранее обжитых районах – правый берег Чепцы (11 поселений), так и в новых – в бассейне Лозы, левого притока Чепцы (8 поселений) (рис. 13). Справедливости ради, следует отметить, что освоение бассейнов мелких рек северными удмуртами начинается ещё в XIII–XIV вв. (Малый Вениж, Кушья, Кузьмино др.) [Иванов и др. 2004: 116, 207, 217, 222; рис. 29, 70, 77]. Первая группа населённых пунктов располагается вблизи средневековых городищ или даже на их площадках (Иднакар, Эбгакар, Узякар, Утэмкар, Гурьякар, Уччакар), а также возле селищ и могильников чепецкого времени [Документы по истории 1958: 186–190; Иванова 1987: 62–65, рис. 1].

Сравнительный анализ данных переписей 1615, 1646, 1676 гг., проведённый М.Г. Ивановой, показал существование большой разницы между численностью населённых пунктов X–XIII вв. (около 50–60 поселений) и 1615 г. (всего 22 поселения), а также существенный рост удмуртского населения на Средней и Верхней Чепце между 1615 и 1646 гг. Так, за 30 лет число населённых пунктов в этом ареале возросло от 22 до 57, а количество дворов от 130 до 453. При этом отмеченное переселение удмуртов с западной части Каринского стана в восточные районы составляло всего 66 дворов. По мнению исследователя, такое резкое увеличение количества дворов и поселений за короткий период может объясняться тем, что в 1615 г. не всё удмуртское население было охвачено переписью или часть материалов переписи была утеряна [Иванова 1987: 63–66].

Приведенные данные позволяют сделать вывод, что в середине II тыс. произошли серьезные изменения в системе расселения местных обитателей края, что проявилось в оттоке древнеудмуртского населения от р. Вятки в более восточные районы, а также в возникновении дробных малонаселённых и малосемейных структур на новых, не освоенных прежде водораздельных территориях.

Аналогичные сдвиги в расселении прослежены и в других регионах лесной полосы Восточной Европы. Так, средневековое население восточного Прионежья (совр. Вологодская обл.) в XI–XIII вв. предпочитало селиться на побережье крупнейших озёр и рек региона, а в XIV–XV вв. обживает пустующие прежде моренно-холмистые ландшафты на побережье небольших озёр, в верхнем и среднем течении мелких рек, которые не были освоены в древнерусское время [Макаров 1988: 68–69; 1990: 111–112, 116–117]. Система расселения средневекового населения в XI–XIII вв. в окрестностях Кубенского озера (совр. Вологодская обл.) также показывает запустение ряда поселений в XIII в. и начавшийся выход населения на водоразделы. Однако при этом сопоставление карты археологических памятников и исторических свидетельств о территориально-административном устройстве Кубенозерья в период позднего Средневековья и раннего Нового времени показывает определённую преемственность между сельскими поселениями домонгольского времени и позднейшими административными центрами [Археология севернорусской деревни 2007: 61–62].

По сведениям Н.А. Макарова и С.Д. Захарова, археологическое изучение в районе Кубенского озера показало, что период второй половины XIII–XIV в. стал временем колонизации речных систем малых рек и водоразделов и превращения малодворной деревни в основной тип сельского поселения. Причинами такого переноса являлись такие факторы, как истощение пушных ресурсов на окрестных территориях, снижение в результате этого интенсивности торговли и наступление более влажного и прохладного климата. Параллельно с сокращением пушного

промысла возросла роль сельского хозяйства, прежде всего земледелия, которое переносится на более высокие участки водоразделов [Макаров, Захаров 2003: 149–150].

Трудноуловимыми для изучения являются археологические марийские памятники XIII–XV вв. в Ветлужско-Вятском междуречье [Никитина 2002: 214–215, 222], хотя такие хронологические лакуны начинают заполняться по мере новейших исследований. Так, выявлены Важнангерское городище Аламнер и памятники в его окрестностях, датированные XIV–XV вв. [Никитина, Михеева 2006]. Немногочисленность выявленных археологических памятников XIV–XV вв. характерна и для Пермского Предуралья [Белавин, Крыласова 2008: 508–509].

Существует точка зрения, что в немалой степени перегруппировке в системе расселения народов Восточной Европы способствовали процессы изменения комфортных природных климатических условий в Восточной Европе в первой половине II тыс. н. э. на более влажные и холодные. Так, благоприятный для сельского хозяйства сравнительно тёплый период, так называемый малый климатический оптимум VIII–XIII вв., сменился на очередное похолодание в XIII–XIV вв. [Хотинский 1974: 181–188; Пахомов 2008: 12].

Малолюдные семейные группы устраивали поселения в глухих, необжитых районах, основывали отдельные кладбища, небольшие по площади и числу умерших. Очевидно, для таких коллективов была характерна относительная подвижность в перемещении из-за значительной площади свободных, неосвоенных земель и экстенсивных форм хозяйствования. В XVII в. фиксируется тенденция к затуханию этих процессов, ибо именно в этот период начинает функционировать значительное число мест захоронений, привязанных к определенным населённым пунктам, известным до настоящего времени. Такое постепенное оседание, а также увеличение численности населения на местах было обусловлено сокращением удобных для обработки свободных земель и переходом к интенсивным формам земледелия – трехполью с паровым клином, усовершенствованию пахотных орудий, использованию удобрения земли и т. д. К концу XVII – началу XVIII в. происходит более или менее окончательная локализация удмуртского этноса на территории его современного проживания (рис. 14). Однако историко-этнографические материалы свидетельствуют, что освоение водораздельных пространств и основание новых починков sporadически продолжалось ещё в XVIII–XIX вв. [Шутова 1992: 101].

## 2. ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ

В исторической литературе утвердилась точка зрения, что русская колонизация бассейна Вятки начинается с конца XII в. со стороны Новгорода Великого и Владимиро-Суздальской земли. Как правило, большинство исследователей (Л.П. Гуссаковский, Л.Д. Макаров, М.В. Гришкина) относит начало освоения первыми русскими поселенцами территории проживания северных удмуртов к рубежу XII–XIII вв. [Гуссаковский 1999: 35–36; Захаров 1999: 47; Макаров 1995а: 80; История Удмуртии 2004: 22]. Однако следует отметить, что информация о ранних удмуртско-русских контактах в бассейне Вятки, относящихся к концу XII в. (возможно, к концу XIII в.), опирается лишь на недостаточно точно датированные сведения «Повести о стране Вятской» и неясно этнодиагностируемые археологические материалы.

Первое упоминание этнонима удмуртов (отяки) и указание на их обитание на городищах бассейна Чепцы и средней Вятки в летописном произведении «Повесть о стране Вятской» датируется концом XII в. (или концом XIII в.). В русских летописях сведения о территории проживания удмуртов в форме «Вотяцкой земли» относится к 1469 г. [Гришкина, Владыкин 1982: 16]. Термин *вотяки* впервые использован в грамоте Василия III под 1522 г. Начальный

период проникновения русских в пределы среднего течения Вятки характеризуется постепенной инфильтрацией немногочисленных русских поселенцев, среди которых были и вооружённые группы, медленным оттоком удмуртов в восточном направлении. После монголо-татарского нашествия характер колонизации изменился: среди прибывших стало преобладать мирное крестьянское население. Во второй половине XIII – первой половине XIV в. возникает много слобод, погостов, сёл и деревень, основанных выходцами из новгородских, суздальских и нижегородских земель [Фотеев 1978: 85–86; История Удмуртии 2004: 22–23, 55–57].

В XIII–XIV вв. в бассейне Вятки сформировалось полиэтничное государственное образование Вятская земля, объединившее местное и пришлое население (удмуртов, русских, коми, марийцев). Длительное время оно сохраняло экономическую и политическую самостоятельность. Один из первых городов, основанных здесь в середине XIII в. (или середине XIV в.) русскими является г. Вятка. К 1374 г. относится первое упоминание г. Вятки в летописях. В 1457 г. город стали называть Хлыновым, в 1780 г. ему возвращено первоначальное название – Вятка, в 1934 г. его переименовали в г. Киров [Кокурина 1994: 87]. Приблизительно к концу XV–XVI в. относится появление в нижнем течении Чепцы татар, бесермян и каких-то групп южноудмуртского населения.

К концу XV в. позиции Московского великого княжества усилились, и в 1489 г. завершается окончательное присоединение Вятской земли и северных удмуртов к Московскому государству [История Удмуртии 2004: 31]. Проанализированные П.Н. Лупповым письменные документы указывают, что ещё в XVI в. на территории Вятской земли удмурты были расселены небольшими островками среди уже преобладающего русского населения в Спенцынском (пригороды г. Хлынова), Быстрицком, Берёзовском, Бобинском, Волковском, Великорецком, Чепецком станах Хлыновского уезда, в Лужановском, Холуницком и Сырьяновском станах в Верховской волости Слободского уезда, в отдельных селениях Котельничского, Орловского и Шестаковского уездов. По данным письменных источников около середины XVI в. часть удмуртов проживала в верхнем течении Вятки в Сырьянской волости Слободского уезда и в окрестностях г. Шестакова на месте деревень Погост и Форишонки, однако в переписных книгах начала XVII в. удмурты здесь уже не упоминаются. Во всяком случае, в 1925 г. историк П.Н. Луппов, оказавшийся в этих местах, отметил, что среди окрестного русского населения эти селения всё ещё были известны как «вотские» [удмуртские], хотя удмуртов к тому времени здесь уже не было [Луппов 1931: 115–116].

По данным переписи 1615 г. в среднем течении Чепцы фиксируется мало удмуртских поселений в сравнении с плотным заселением этой территории в более раннее (X–XIII вв.) и более позднее время (середина XVII – середина XVIII в.). Как уже было указано выше, часть переписей могла быть утрачена. Однако вполне возможно, что удмуртское население, рассеявшееся малочисленными коллективами (как свидетельствуют данные поздних могильников) по лесам и малым рекам Чепецкого бассейна, просто не было охвачено переписью.

В начале XVII в. удмурты, помимо Каринского стана, всё ещё проживали по верхнему течению Вятки в пределах Лужановского, Холуницкого и Сырьяновского станов Слободского уезда, а также в Шестаковском уезде около устья р. Чепцы. К примеру, в промежуток между 1615 и 1629 гг. запустели удмуртские дворы в дд. Великопольской, Пычиной, Очиной, Гончаров, свидетельствуя о переселении удмуртов из Лужановского стана в восточном направлении в Каринскую и Верхочепецкую волости. Даже в первой четверти XVII в., по дозорной книге воеводы Ф.А. Звенигородского, в Каринском стане насчитывалось всего 25 удмуртских деревень и починков, в то время как в Хлыновском, Слободском, Котельничском, Орловском и Шестаковском уездах отмечено около 60 бывших удмуртских поселений [Документы по истории 1958: 179–207; Луппов 1931: 115–116; История Удмуртии 2004: 55–58].

К середине XVII в. сложилась близкая к современной система расселения удмуртов. Так, по переписной книге 1646 г., отмечены три подразделения северноудмуртского населения: каринские или нижнечепецкие (14 селений, 109 дворов), чепецкие или среднечепецкие (проживали

в среднем течении Чепцы до с. Балезино; 17 селений, 138 дворов), верхнечепецкие (занимали земли в верхнем течении Чепцы от с. Балезино; 45 селений, 359 дворов). Наиболее крупную группу составляли верхнечепецкие удмурты. К последним причислялись и удмурты, которые проживали в бассейнах камских притоков Ижа и Вотки (вернее, в их верховьях) [Луппов 1926: 103; 1931: 122].

К XVII в. в устье Чепцы образовался заселённый русскими Чепецкий стан, в котором встречались названия деревень, говорящие о былом удмуртском населении – д. Вотская Сырсеговская, Вотская у реки Чепцы Савки да Лыски, Вотская Кулы Будина, дер. Что была за отяки за Лукою да за Фетисом, Погост отяцкий, починок отяка Ивашка [Луппов 1931: 119]. На левых притоках Чепцы – Филипповке, Кордяге, Косе и Святице были основаны удмуртские починок, здесь они пахали «наездом». В дальнейшем удмурты были вытеснены русским населением с отмеченных территорий, с устья Чепцы (Чепецкий стан), Чепецкого левобережья от речки Фипповки до р. Святицы [Луппов 1931: 130–135].

В начале XVII в. Вятская земля занимала одно из первых мест по интенсивности заселения по ряду причин. По мнению историка М.Н. Тихомирова, бассейн среднего и нижнего течения Вятки, куда прежде всего устремилось русское население, по почвенно-климатическим условиям напоминал знаменитое суздальское Ополе – один из самых благоприятных для земледелия районов Русского государства. Кроме того, Вятская земля не знала ужасов опричнины, военной интервенции, стороной обошли её и стихийные бедствия второй половины XVI – начала XVII в. (эпидемии чумы, голод, мор) [по: История Удмуртии 2004: 57].

По мнению М.В. Гришкиной и Е.М. Берестовой, три основных этапа русской колонизации края фиксируют взаимосвязь и взаимозависимость изменений в системе расселения коренного удмуртского населения в регионе. В связи с русской колонизацией местное удмуртское население было вынуждено перемещаться с правобережья Вятки в восточном направлении, на нижние притоки Чепцы, а затем и в среднее и верхнее течение Чепцы.

На первом этапе первая волна русских переселенцев – жителей Ростово-Суздальского, Нижегородского княжеств и с территории Великого Новгорода – в бассейн Вятки датируется XII–XIII вв. Русские поселения охватили бассейн Вятки от впадения в неё р. Летки на севере до р. Пижмы на юге, захватили древнеудмуртские поселения Вятское и Никульчинское городища. К середине XV в. здесь были построены три русских города – Хлынов, Котельнич и Орлов, основаны новые погосты, сёла, деревни, починок [Луппов 1958: 20; Гришкина, Берестова 2006: 16–17]. Второй этап колонизации, преимущественно правительственный, был связан с присоединением Вятской земли к Великому Московскому княжеству в конце XV в. С начала XVI в. русские плотно осваивают среднее и верхнее течение Вятки, нижнее течение Чепцы; были основаны гг. Слободской (ок. 1505 г.), Шестаков (1540–1546 гг.). С XVII в. начинается третья волна миграции удмуртов: они начинают уходить с низовьев Чепцы на её средние и верхнее течение; в нижнем течении Чепцы, по её притокам Кордяге, Филипповке, Святице пустеют селения с названиями Вотинская, Отинская («что была Отыцкая»); в свою очередь в пять раз возрастает удмуртское население Каринского стана в среднем и верхнем течении Чепцы [Гришкина, Берестова 2006: 17–24; История Удмуртии 2004: 55–57].

В настоящее время компактное проживание западной (нижнечепецкой) группы удмуртов отмечено в Слободском р-не, также в удмуртских селениях, расположенных вдоль р. Косы (косинские). Согласно письменным источникам, оформление косинской группы нижнечепецких удмуртов-ватка, переселившихся с р. Вятки, из-под г. Слободского, произошло с конца XVII в. На наличие удмуртских селений по р. Косе, на территории современных Зуевского, Унинского, Фаленского, Богородского р-нов Кировской обл., есть прямые указания в переписных материалах за 1678 г. [Документы 1958: 272–274; Атаманов 2005: 67].

Так, по мере увеличения количества русских поселений на р. Вятке и уменьшения площадей незанятых земель усиливается приток удмуртского населения на р. Чепцу в северные районы современной Удмуртии. Поначалу в XVI в. заселение верхней Чепцы шло слабо, поскольку в низовьях р. Чепцы пахотных земель было достаточно, а притеснение со стороны русских

заметно не ощущалось [Луппов 1931: 117; Гришкина 1994а: 98]. В частности, согласно переписи Каринского стана Хлыновского уезда, в 1615 г. на верхней Чепце отмечено всего несколько населённых пунктов: погосты Балезино, Полом, Порга, Ворчи, деревни Малая Игра, Узга, Малая Ворча, Малые Порги, деревня на реке Лозе (Большая Игра) и несколько безымянных починок [Документы по истории 1958: 179–192].

Интенсивное заселение северными удмуртами среднего и верхнего течения Чепцы происходит в XVII в., о чем свидетельствуют материалы переписи 1615, 1646, 1678 гг. К концу XVII в., по сравнению со сведениями переписи 1615 г., население в верховьях Чепцы увеличивается в несколько раз. При этом преобладающая часть населения были удмурты, а другие национальности (татары, бесермяне, русские) составляли лишь малый процент. Самыми крупными поселениями удмуртов по количеству дворов, в соответствии с данными переписной книги 1678 г., являлись Балезино, Игра, Большой Полом, Укан, Порга, Усть-Лекма, Дебёсская, Богатырская [Луппов 1934: 4; Документы по истории 1958: 34–36, 179–195; 195–196]. В середине XVIII в., согласно результатам второй ревизии, основным населением долей Каринского стана Слободского уезда (совр. северные р-ны Удмуртии, причепецкие р-ны Кировской обл.) оставались удмурты, доля которых составляла в указанных районах 90,9 % всего населения [Гришкина 1976: 116–123].

В целом, как свидетельствуют письменные источники и материалы позднесредневековых удмуртских могильников, процесс формирования современного территориального расселения удмуртов завершился к концу XVII – началу XVIII в. [Гришкина 1994: 73–75; 1994а: 100–110; Шутова 1992: 103].

В конце XVII в. в среднем течении Чепцы расселились бесермяне и татары. Процесс расселения русских в среднечепецком и верхнечепецком ареале начался позднее, в XVIII в., но особенно интенсивно он происходил в XIX в. Причинами образования новых поселений, по определению Л.А. Волковой, являлись хозяйственные потребности: уменьшение доли обрабатываемой земли из-за роста населения, её малопродуктивности или истощение, неудобное географическое размещение населённых пунктов и их удаленность от земельных наделов [Волкова 2003: 35].



Рис. 15. Карта «Вятский край до начала XVIII в.» (по П.Н. Луппову)

О южной и юго-восточной границе Вятского края до начала XVIII в.: «Осевшие по р. Чепце и её притокам удмурты вместе с пришедшими на Вятку русскими составили Вятскую землю; граница этой земли шла от устья Пижмы, по водоразделу между левыми притоками р. Чепцы и бассейном р. Кильмези (притока Вятки), захватывала верховья р. Ижа и Вотки, через Очерский волок шла на север по водоразделу между рр. Вяткой и Камой, пересекала верховья правых притоков р. Вятки, захватывала на западе верховья р. Ветлуги, направлялась к р. Пижме и по ней шла к р. Вятке» (рис. 15) [Луппов 1929: 279, карта].

Согласно статистическим данным, значительный рост количества населённых пунктов в северной части современной Удмуртии отмечается в конце XIX в., что было вызвано несколькими обстоятельствами. Одной из основных причин оставалась потребность селиться на новых лесных, неистощённых давней эксплуатацией землях, в частности, в лесной зоне: в Шарканской, Большепургинской, Тыловайской волостях. Второй существенный фактор переселения, способствовавший перемещению удмуртов на новые места – русская колонизация: разный уклад хозяйственно-бытовой и производственной жизни, отличие религиозных верований и обрядов, языковой барьер [Волкова 2003: 41–42], а также и психологический дискомфорт коренных жителей края.

По мнению М.В. Гришкиной, процессы миграции имели одновременно негативные и позитивные последствия. Первые выражались в том, что удмурты были вынуждены покидать освоенные угодья в бассейне Вятки и обживать новые по реке Чепце и её притокам. Это сопровождалось определённым регрессом в развитии земледельческого хозяйства и гигантским увеличением трудовых затрат на освоение новых земельных угодий посредством подсеки. «Позитивные последствия миграционных потоков выразились в географической консолидации южных и северных удмуртов, в формировании единой этнической территории, что имело следствием ускорение этнической консолидации и складывание единого удмуртского этноса» [История Удмуртии 2004: 55–57]. Факт русской колонизации Камско-Вятского региона имел многоаспектные и разносторонние результаты. Ведь в широком плане феномен колонизации по А.В. Головнёву выступает как «механизм социального движения, механизм освоения пространства и социальных взаимодействий», «как прямой контакт различных систем адаптации и деятельности». Подобный контакт, «нередко приобретающий характер войны, сочетал эффекты разрушения и созидания, но в обстановке контакта происходил синтез разных хозяйственных и социальных технологий, рождавший новые идеи, культуры, общности, государства» [Головнёв 2009: 14; 2015: 9–10].

### 3. ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С ДРУГИМИ НАРОДАМИ

**Коми.** Коми народы являлись давними соседями удмуртов в Камско-Вятском регионе. Как уже было отмечено выше, коми-пермяки, коми-зыряне и удмурты длительное время развивались в составе единой этнокультурной общности, они нередко могли фигурировать в русской летописной традиции под общим собирательным этнонимом «пермь». В последующем удмурты имели наиболее близкие контакты с коми в двух ареалах. На Средней и Верхней Вятке нижнечепецкие удмурты взаимодействовали с прилузскими коми (или «лузская пермца» по сведениям русских летописей), которые проживали в бассейнах рек верхней Лузы и Летки. Своеобразие этой группы населения обусловлено давними этнокультурными взаимодействиями с удмуртами, марийцами, русскими. Прилузские коми говорили на особом лузско-летском диалекте коми языка, имеющем некоторые отличия от других диалектов преимущественно в сфере лексики и фонетики. Они обосновались в этом районе ещё в конце

I тыс. н. э., русское население появилось в низовьях Лузы в XIII–XIV вв. [Жеребцов 1985: 17, 19, 22; Конаков 2000: 29].

На севере современной Удмуртии среднечепецкие удмурты взаимодействовали с зюздинскими коми-пермяками, говорящими на верхнекамском наречии, проживающими в бассейне р. Сосьвы в Афанасьевском р-не Кировской обл. В XVII–XVIII вв. незначительное число зюздинских коми-пермяков, близких по языку к прилузским коми-зырянам, проживали в верховьях Камы в пределах Глазовского уезда Вятской губернии (Афанасьевская и Гордиевская волости). К концу XIX в. в результате тесного взаимодействия с русскими они составляли уже единую группу с общими культурными традициями и утратили свою этническую специфику [Жеребцов 2000: 24–25; Шабаев 2000: 31–32]. Данные удмуртской лингвистики свидетельствуют об общих лексико-семантических и морфологических явлениях в языке нижнечепецких и среднечепецких удмуртов, коми-зырян и коми-пермяков [Максимов 1999; 2001; 2018].

**Русские.** Взаимоотношения коренных жителей и пришлого славянского населения были сложными и неоднозначными на разных этапах взаимодействия, включали и военные конфликты и мирное сотрудничество. Предания и письменные источники повествуют о военных столкновениях между ними, связанных со взятием древнеудмуртских Чудь-Болванского городка и Вятского поселения на месте современного г. Вятки. Многочисленные данные свидетельствуют о почитании русских воинов, погибших в ходе борьбы с удмуртами. Так, существуют сведения о битвах между коренными жителями Вятки и первыми русскими переселенцами вблизи д. Северюхинской (ныне д. Северюхи Кирово-Чепецкого р-на Кировской обл.). И, действительно, в окрестностях этой деревни выявлены предметы вооружения XII–XV вв. и около 30 захоронений. На месте погребения русских воинов около деревни была построена Вознесенская часовня [по: Балыбердин 2014: 30, 52]. Интересно отметить, что одно из ближайших к этому месту населённых пунктов имеет характерное название Отяцкое (т. е. удмуртское; происходит от рус. *отяки, вотяки* ‘удмурты’). На седьмой версте по дороге к с. Каю от г. Слободского стояла старая часовня, по преданию, построенная над убитыми новгородцами, павшими в борьбе с проживавшими в этих местах удмуртами. Когда возле часовни русские окрестных поселений служили панихиды, удмурты ближайшего Кругловского прихода не принимали в ней участия. В 28 верстах от г. Вятки, в местности Воскресенская гарь, в пределах бывш. Усть-Чепецкого прихода также была выстроена часовня на месте столкновения хлыновцев с удмуртами. В «Повести о граде Вятке» сообщается, что новгородцы из-за частого нашествия «чуди, вотяков и черемисов» [коми, удмуртов и марийцев] установили по обету крестный ход из с. Волкова в г. Хлынов с образом великомученика Георгия и зажжёнными свечами [Луппов 1958: 15; Луппов 1999: 23–24].

В легендах чепецких удмуртов также отмечено, что их предводитель Идна-батыр дожил до появления русских и как князь своего народа вёл с ними борьбу, скрываясь после неудачных битв на городище [Первухин 1889, IV: 8–12]. В последующем в результате христианизации удмуртов, интенсивного мирного взаимодействия с русскими, часть удмуртского населения (особенно в среднем течении Вятки) постепенно обрусела и вошла в состав русского населения Вятской земли, в дальнейшем Вятской губернии, а другая часть переместилась в восточном направлении. Впоследствии южные удмурты даже называли северных удмуртов *эуч удмуртьёс* (букв. ‘русские удмурты’; т. е. проживающие с русскими).

**Бесермяне.** Сведения о бесермянских поселениях в устье Чепцы появляются с конца XVI в. Дозорная книга 1615 г. по Каринскому стану (Слободской уезд Вятской губ.) фиксирует (чересполосное или совместное) проживание бесермян с удмуртами в низовьях р. Чепцы в трёх населённых пунктах (Большой и Нижний Погосты, Шамардан). В переписной книге 1646 г. они отмечены в 9 селениях в количестве 98 душ мужского пола. При этом в трёх деревнях (Омсино, Балезино, Красная Слудка) они проживали совместно с удмуртами, в двух совместно с татарами, ещё в двух с русскими. Перепись 1678 г. фиксирует проживание бесермян в 7 населённых пунктах в количестве 340 чел. [Луппов 1997: 23–27].

В XVII в. количество бесермян на Средней Чепце было незначительным. По подсчётам М.Г. Ивановой, по переписи 1646 г. в бассейне Чепцы фиксируется одна чисто бесермянская деревня «верх Лекмы на реке на Лекме», в двух поселениях – Красной Слудке на Чепце и Гордянском городище на ключе – они живут совместно с удмуртами. По переписи 1678 г. здесь уже отмечено 18 бесермянских дворов в пяти поселениях [Иванова 1987: 65–67]. По переписи 1926 г. зарегистрировано более 10 тыс. бесермян, большая их часть (91,7 %) проживала на территории Вотской автономной области в 65 насел. пунктах преимущественно в Юкаменской и Ежевской волостях. Небольшая часть (834 чел.) проживала в 11 поселениях Слободского и Омутнинского уездов. Обследование 1995 г. в Удмуртской Республике отметило проживание 3085 бесермян [Шкляев 1997: 101]. В переписи 2010 г. бесермян в России насчитывалось 2201 чел., из них 2111 чел. проживали в Удмуртии [Всероссийская перепись 2010].

**Татары.** Впервые арские князья на Вятке упоминаются в 1489 г. Родословная XVIII в. относит их к потомкам биев, происходивших от легендарного Кара-бия и двух исторических лиц – Деветьяра и Касима. Одному из родоначальников каринских (арских) князей в низовьях Чепцы Кара-беку из Мангытского юрта, располагавшегося восточнее Казанского ханства вблизи р. Белой, не ранее 1460-х гг. были пожалованы земли в устье Чепцы с правом суда и сбора доходов с окрестного населения – удмуртов и бесермян [Гришкина 1994а: 56–57; Чураков 2007: 74–76].

Вопрос о времени появления на Вятке и происхождения арских (каринских) татар остаётся дискуссионной. Одни исследователи (А.Х. Халиков, Д.М. Исхаков, Г.В. Юсупов, Д.Г. Касимова) отмечают их татарское (точнее тюркское) происхождение. Другие учёные (А.А. Спицын, С.В. Бахрушин) считали их частью отатарившейся удмуртской знати. М.В. Гришкина и В.Е. Владыкин не исключают, что «арские князья Арской земли имели удмуртское происхождение, однако как представители господствующего класса, они, очевидно, прошли этап мусульманизации и приобрели тюркские имена» [Гришкина, Владыкин 1982: 18–22; Гришкина 1994а: 49–64]. Тем более что в культуре чепецких татар прослежены удмуртские параллели. Они, как и удмурты, помнят своё родовое имя и сознание принадлежности к этому роду. У каринских татар патронимия обозначается удмуртскими терминами *пи* ('сын'), *бече* (удм., чув. 'родственник, сосед'), у них имелась своя тамга – знак собственности [Гришкина 1994а: 56–57].

И в самом деле, формирование политической верхушки полиэтничного государства Волжская Булгария могло происходить путём включения родоплеменной элиты разных этнокультурных групп населения с последующей их тюркизацией. Поэтому в её состав вполне могли войти и активные представители средневековых удмуртов, которые проживали на северных окраинах Булгарского государства, в том числе и в пределах Арского княжества. Масштабное исследование, проведённое К.А. Руденко с привлечением всего корпуса выявленных археологических источников по сельскому и городскому населению Среднего Поволжья, показало, что на всём протяжении своей истории (X–XV вв.) средневековые государственные объединения – Волжская Булгария, Булгарский улус Золотой Орды, Казанское ханство – характеризовались полиэтничностью населения; и существенную роль в нём играл финно-угорский компонент [Руденко 2013: 75–76, 103–104, 133–153, 394–308].

По предположению М.В. Гришкиной и В.Е. Владыкина, каринские князья приобрели власть над частью удмуртского населения в годы обострения борьбы Русского государства с Казанским ханством примерно с 30-х гг. XVI в. В 1588 г. царь Фёдор Иванович освободил в судебном и податном отношении каринских и верхочепецких удмуртов из-под господства каринских князей и мурз [Гришкина, Владыкин 1982: 19; Гришкина 1994а: 58–63]. В район средней Чепцы (территории северной Удмуртии) татары переселились из-под с. Карино (совр. Слободской р-н Кировской обл.) лишь в середине XVII в. Чепецкую этнографическую группу татар, сложившуюся в результате миграции на территорию бывш. Глазовского уезда, исследователи объединяют в средне- и верхочепецкую или глазовскую группу, среди которых выделяются кестымский и юкаменский локальные группы [Исхаков 2002б: 77–79; Сыркина, Касимова 1989: 5–7, 36–38].



#### 4. ТОПОНИМИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ

О былом широком расселении удмуртов в среднем течении Вятки свидетельствуют и данные топонимии [Атаманов 2015: 973–976]. Территория распространения пермской топонимики, включая и этнотопонимы, выходит далеко за пределы Камско-Вятского региона. Только картографирование в северных ареалах этнотопонимов *вотьяки*, *отьяки* (рус. ‘удмурты’) с разными фонетическими вариациями включает территорию современной Кировской обл. до восточных границ Вологодской, Костромской, юга Коми Республики, бассейн Северной Двины. Южные пределы достигают южных районов Кировской обл., Нижегородской обл., Вятско-Ветлужского края [Документы по истории 1958: 197–205; Атаманов 2001: 159–173, 183–190]. Очерченные

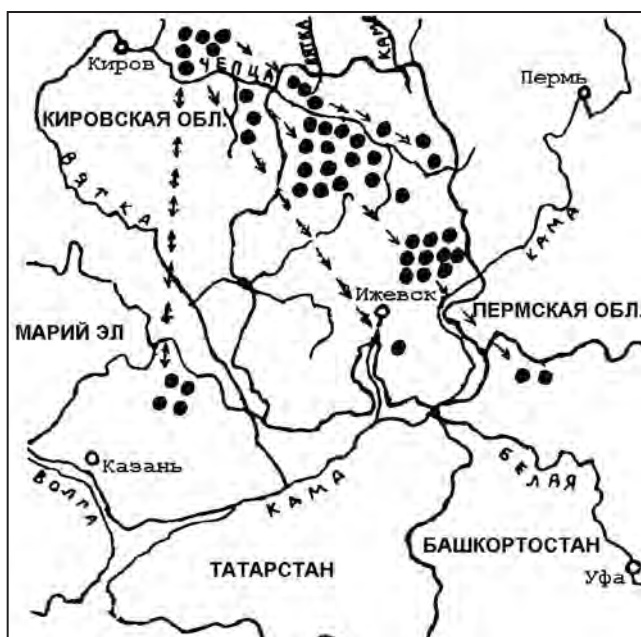


Рис. 16. Расселение рода Чола (по М.Г. Атаманову)

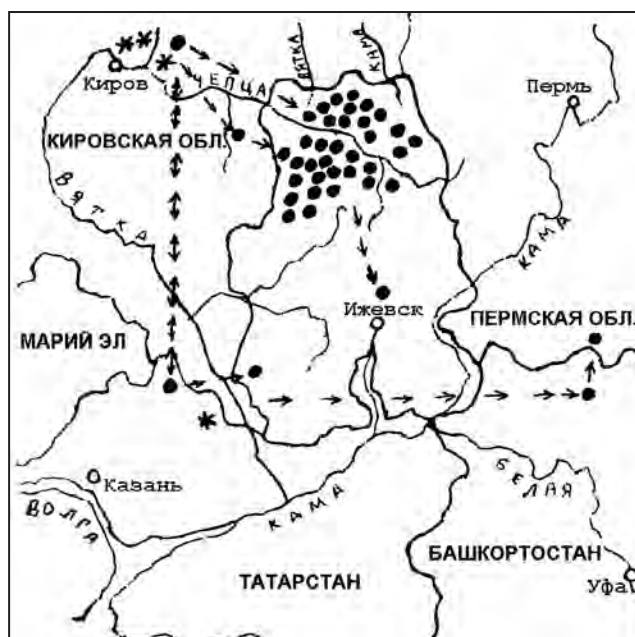


Рис. 17. Расселение рода Дурга (по М.Г. Атаманову)



Рис. 18. Расселение рода Чабья (по М.Г. Атаманову)

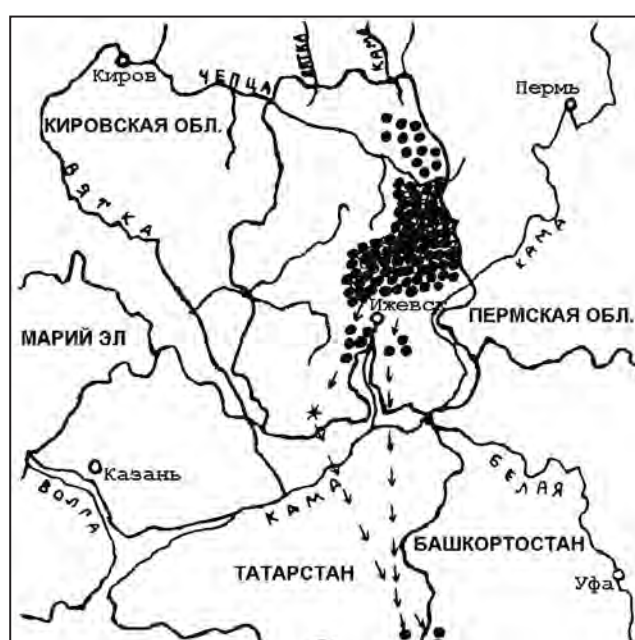


Рис. 19. Расселение рода Пурга (по М.Г. Атаманову)

ареалы, охватывающие огромные пространства, несомненно, включали не только районы собственно проживания удмуртского этноса, но и удмуртско-русские контактные территории, на которой происходили процессы взаимодействия двух этносов, в результате которых информация об удмуртах передалась русскому населению этих областей и отложилась в микропонимах.

Многолетние исследования удмуртских родовых групп на основе огромного массива материалов фольклорно-диалектологических и этнографических экспедиций и архивных данных, позволил М.Г. Атаманову подготовить карты по их территориальному размещению. Подготовленные им карты фиксируют две основные удмуртские этнографические группы – северную и южную, и очерчивают территорию их расселения. По его мнению, севернудмуртскими родовыми группами следует считать Апя, Бöня, Кушья, Ташья, Чуйя, Удя, Эбга, Лекма. Проживавшие в Чепецком бассейне наиболее крупные коллективы: Зумья, Какся, Чудзя, Чабья, Эгра, Затча, Поска, Пурга, Салья, Уча, Пельга, Чола, Мöнья, Бигра, Дöкья, Бöдя, Жикья – рассматриваются как распространённые среди большинства этнолингвистических групп удмуртского населения [Атаманов 2001: 138–139].

Однако внимательное прочтение подготовленных самим автором карт расселения родовых групп, мест их дислокации и история их перемещений [Атаманов 2001: 33–138] показывают, что, помимо перечисленных выше северных родов, к крупным, исконно севернудмуртским родам следует отнести роды Чола (рис. 16), Чудна, Бигра, Дурга (рис. 17), Дурга-Пöбья, Пöбья, Сянья, Чабья (рис. 18), Уля, Узя, а также редко встречающиеся роды Занка, Сюра, Поска, Куака, так как наибольшая их концентрация отмечена в среднем течении Чепцы. Что касается родов Пурга, Вортча, Эгра, то они достаточно плотно расселены в верхнем течении Чепцы и по её притокам (рис. 19, 20, 21).

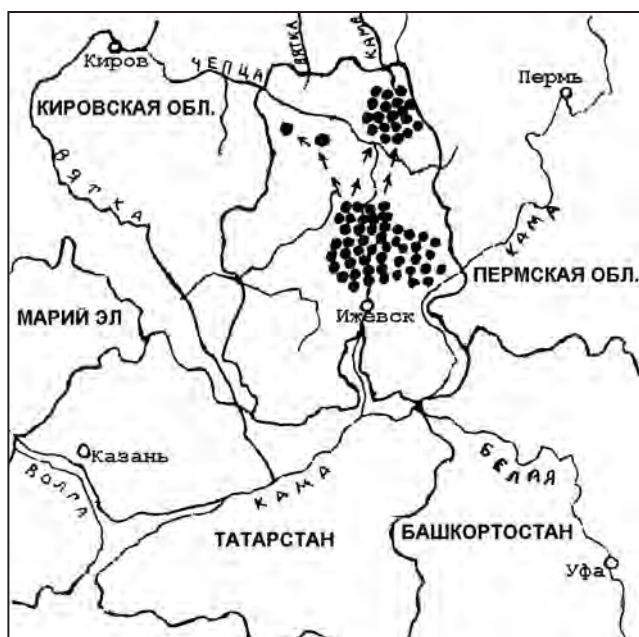


Рис. 20. Расселение рода Вортча (по М.Г. Атаманову)

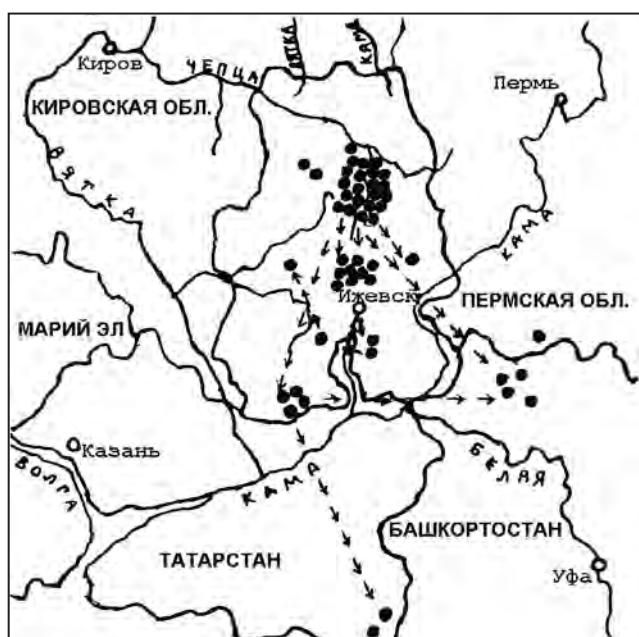


Рис. 21. Расселение рода Эгра (по М.Г. Атаманову)

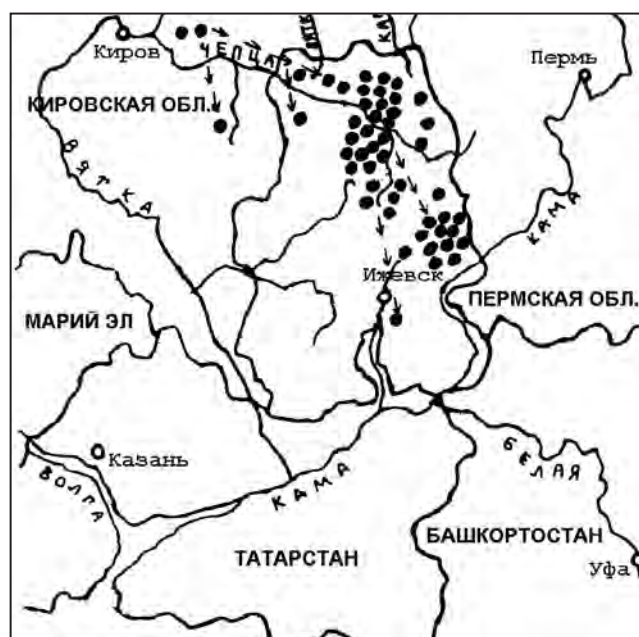


Рис. 22. Расселение рода Кушья (по М.Г. Атаманову)

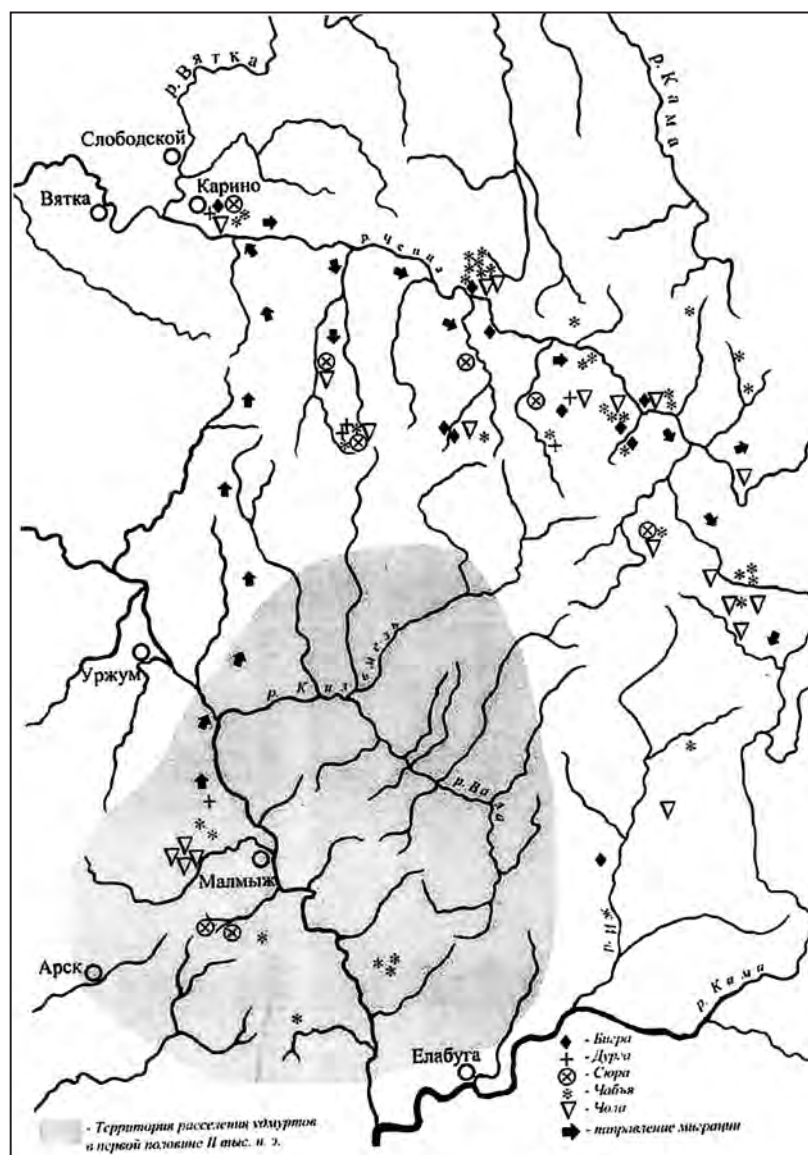


Рис. 23. Карта-схема расселения севернoudмуртских родовых групп по данным переписей XVII– XVIII вв. (по В.С. Чуракову)

(рис. 23) и южной [Чураков 2007а: 99–93, 98–100]. В своей основе эти сведения перекликаются с данными М.Г. Атаманова. Некоторое недоумение вызывают два обстоятельства: во-первых, картина размещения родов, составленная по данным XVII–XVIII вв. бездоказательно экстраполируется автором на средневековый период, на начало II тыс. н. э.; во-вторых, без всякой аргументации делается вывод о переселении ряда родовых групп в Чепецкий бассейн с южных территорий [Чураков 2007а: 85–86].

Хотя происходившие в Волго-Камье внутренние перемещения локальных групп прикамского населения являются достоверным фактом, о чём уже говорилось выше, однако нет никаких веских оснований говорить о переселении больших удмуртских группировок в Чепецкие края с более южных территорий. К тому же сохранилась информация о преемственной связи удмуртских родовых групп со средневековыми укрепленными поселениями. Так, ещё в 1970-х гг. глазовские удмурты помнили, что в д. Иднакар (или Солдырь) проживали представители рода Дурга, в д. Адаме – Чабья, в Дондыкаре – Кушья, в Верхней и Нижней Слудке – Эбга, в д. Симашуре – Дурга, Уля, Чабья [Атаманов 2001: 176–177].

В связи с исследованием мест пребывания родовых групп северных удмуртов, важные наблюдения сделаны О.В. Арматынской на основе изучения знаков собственности костяных

При этом роды Дурга, Апья, Бигра, Пöбья, Кушья (рис. 22), Уля, Чола занимают преимущественно среднее течение Чепцы; роды Чуйя, Чабья заселяют среднее и верхнее течение Чепцы. В последующем произошло переселение отмеченных выше группировок южнее, на малозаселённые земли по водоразделам рр. Чепцы, Кильмези, верховьев р. Ижа, а также в другие удмуртские ареалы. Справедливости ради следует отметить, что ещё следы проживания удмуртов родов Дурга, Сюра (Чура), Чола, Чабья зафиксированы среди завятских (арских) удмуртов на правом берегу низовьев Вятки [Атаманов 2001: 46, 98, 113–114, 117–119].

По данным переписей XVII–XVIII вв. (самая ранняя перепись 1615 г.) В.С. Чураков подготовил карты расселения отдельных родовых групп, а также список населённых пунктов, в которых они проживали. Здесь дана картина расселения семи южнoudмуртских (Дöкья, Жикья, Какся, Можга, Пельга, Шудья, Юмья) и пяти севернoudмуртских (Бигра, Дурга, Сюра, Чабья, Чола) родов, при этом карты также чётко демонстрируют ареалы проживания двух этнографических групп – северной

изделий средневековых чепецких городищ, и сопоставления их с зарисовками старинных удмуртских знаков, собранных П. Сорокиным, и «бортных пятен» П.Н. Лупповым. На средневековых городищах хорошо представлена серия знаков, схожих с тамгой родовой группы Дурга (косой крест в основе; 10 случаев) и Чола (6 знаков). В единичном экземпляре выявлен знак, повторяющий тамгу рода Ташъя. Основа родового знака Дурга составлял косой крест. К этому начертанию близки также знаки двух других севернoudмуртских родовых групп – Пурга и Вортча. По мнению автора, в X–XIII вв. «пусы», проставленные на костяных предметах, широко использовались и были достаточно утвердившимися атрибутами рода [Арматынская 1995].

## 5. ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Для установления численности населения и податного обложения в 1503–1504, 1546, 1590–1595 гг. производились государственные переписи населения Вятской земли, однако эти данные до нас не дошли. В сохранившихся фрагментах этих переписей сведения об удмуртах не обнаружены. Лишь в жалованной грамоте Василия III за 1510 г. упоминается Чепецкий стан в составе Вятской земли [Гришкина 1988: 35; 1994:45].

Дозорная книга 1615 г. по Каринскому стану (Слободской уезд Вятской губ.) отмечает в Карине отяцких [удмуртских] и чувашских [бесермянских] 18 погостов с 175 дворами. По сведениям Писцовой книги Хлыновского уезда 1628 г. в Каринской волости и вверх по р. Чепце уже зафиксировано проживание удмуртов и бесермян в 21 погосте, 17 деревнях с полудеревней, 15 починках и займище (всего 510 дворов) [Луппов 1997: 23]. По приблизительным подсчётам М.В. Гришкиной, к концу XVII в. население Удмуртии составляло около 67 тыс. чел. обоего пола, из них почти половина (32 тыс.) – удмурты, татары, бесермяне. Северные удмурты по данным переписи 1678 г. составляли около 12 тыс. чел., 17 тыс. приходилось на южную группу [Гришкина 1994: 74–75; История Удмуртии 2004: 67].

По данным Первой Всероссийской переписи населения 1897 г. в империи всего проживало 420,7 тыс. удмуртов, включая и бесермян. В пределах Вятской губернии зафиксировано 390,724 тыс. удмуртов; из них в г. Вятке и Вятском уезде – 35 чел., в г. Глазове и Глазовском уезде – 153,499 тыс. чел., в г. Слободском и Слободском уезде – 6,108 тыс. чел. К 1970 г. их численность достигла в СССР 704,3 тыс. чел. [Первая всеобщая 1904: 244–259; Шкляев 1993: 54–56]. По сведениям С. Крекнина, в конце XIX в. в Вятской губ. по рр. Чепце, Косе, Ути и их притоках проживало 352,795 тыс. чел. удмуртов, в том числе 1,763 тыс. чел. некрещёных [Крекнин 1899: 542].

По данным Всесоюзной переписи населения 1926 г., общее число удмуртов и бесермян зарегистрировано 514,2 тыс. чел. По сравнению с данными 1897 г. прирост удмуртского населения составил 22,4 %. Всего по Вятскому району отмечено проживание 38,559 тыс. удмуртов, а по Вотской автономной области – 395,607 тыс. чел. [Всесоюзная перепись 1928: XXI, XXIV–XXV, 56]. По приблизительным подсчётам Т.И. Тепляшиной, число бесермян в 1970 г. могло насчитывать около 10 тыс. чел. [Тепляшина 1970: 35].

По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. всего в Удмуртии проживало 496,522 тыс. удмуртов, включая и бесермян (30,9% всего населения). Доля удмуртского населения в Дебёссском р-не составляла 79,2 %, Глазовском – 79,1 %, Ярском – 68,5 %, Кезском – 68,0 %, Юкаменском – 68,0 %, Игринском – 60,7 %, Балезинском – 57, 6 %. В Кировской обл. проживало удмуртского населения в 1989 г. 22,955 тыс. чел., что составляло 1,4 % населения [Национальный состав 1990: 115, 134; Шкляев 1993: 55–56; Итоги 2013: 6].

По данным районной администрации, в 1999 г. в Слободском р-не Кировской обл. (низовья Чепцы) удмурты проживали в основном на территории Светозаревского сельского округа, который состоял из следующих деревень: Амур (2 хозяйства, 2 чел.), Алексеево (2 хозяйства, 4 чел.), Бурино (19 хозяйств, 36 чел.), Будино (2 хозяйства, 4 чел.), Верхнее Мочагино (17 хозяйств, 25 чел.), Зямино (12 хозяйств, 24 чел.), Красногорье (Круглово) (45 хозяйств, 78 чел.), Кобляки (1 хозяйство, 2 чел.), Круглово (7 хозяйств, 14 чел.), Нижнее Мочагино (39 хозяйств, 102 чел.), Полево (заброш.), Пески (20 хозяйств, 38 чел.), Светозарево (157 хозяйств, 428 чел.), Той-Дой (заброш.), Ужоговица (4 хозяйства, 5 чел.). Всего насчитывалось 327 хозяйств (763 чел.). В составе Каринского сельского округа также проживали удмурты: чисто удмуртские селения д. Сизево (ок. 20 хозяйств), Подгорное (?), Омсино (ок. 15 хозяйств), смешанная русско-удмуртская д. Паскино (ок. 10 хозяйств). В с. Карино тоже проживали удмурты, туда были переселены жители бывш. д. Мураши.

По итогам Всероссийской переписи населения 2002 г. в пределах Удмуртской Республики проживало 460,584 тыс. удмуртов, 2,998 тыс. бесермян, в Кировской обл. соответственно – 17,952 тыс. чел. и 9 чел. [Национальный состав 2004: 76, 78]. Общее количество удмуртов, проживавших в Кировской обл. в 2002 г. (к сожалению, не представлялось возможным отделить число удмуртов-ватка от других групп удмуртского населения – калмезов, южных удмуртов), по подсчётам И.М. Шеды-Зориной, составляло 17,952 тыс. чел. (7777 муж. и 10175 жен.), из них в городах проживали 3845 муж. и 5303 жен., в сельской местности – 3932 и 4872 соответственно. Из 39 административных районов области удмурты наиболее широко представлены в Вятско-Полянском и Слободском р-нах. Довольно значительное количество удмуртов проживает также в г. Кирове, в Омутнинском, Малмыжском, Кирово-Чепецком, Кильмезском, Унинском и Фаленском районах [Шеда-Зорина 2007: 83].

Динамика численности удмуртов в Кировской обл. за период 1989–2002 гг. выглядела следующим образом: Слободской 3135 чел. (1989 г.), 3007 чел. (2002 г.); Омутнинский 1854 чел. (1989 г.), 1744 чел. (2002 г.); Кирово-Чепецкий 1714 чел. (1989 г.), 1591 чел. (2002 г.); Фаленский 1043 чел. (1989 г.), 959 чел. (2002 г.); Унинский 1440 чел. (1989 г.), 1393 чел. (2002 г.); г. Киров 1946 чел. (1989 г.), 1782 чел. (2002 г.). Численность населения на 1 января 2004 г. в деревнях, входящих в Светозаревский сельский округ, составляла: д. Алексеево – 1 чел.; д. Бурино – 29 чел.; д. Верхнее Мочагино – 21 чел.; д. Зямино – 5 чел.; д. Кобляки – 2 чел.; д. Красногорье – 60 чел.; д. Круглово – 10 чел.; д. Нижнее Мочагино – 86 чел.; д. Пески – 39 чел.; с. Светозарево – 420 чел.; д. Ужоговица – 5 чел. Итого: 678 чел. [Шеда-Зорина 2007: 83–85].

По итогам Всероссийской переписи населения в 2010 г., в Удмуртской Республике насчитывалось всего 410,584 тыс. удмуртов. Из них в г. Глазове проживало 27,970 тыс. чел., в Глазовском р-не – 11,370 тыс. чел., в пос. Балезино и Балезинском р-не – 25,418 тыс. чел., в пос. Игра и Игринском р-не – 31,904 тыс. чел., в Кезском – 14,277 тыс. чел., Дебёссском – 9, 279 тыс. чел., в пос. Яр и Ярском р-не – 12,831 тыс. чел., Юкаменском – 5,104 тыс. чел., Красногорском – 3,743 тыс. чел. [Всероссийская перепись 2010]. Всего в северных районах Удмуртии проживало 141,896 тыс. удмуртов. [подсчитано нами по: ВПН 2010].

В Кировской обл. проживало удмуртского населения в 2002 г – 17,952 тыс. чел (1,2 %), 2010 г. – 13,639 тыс. чел. (1,0). В 2010 г. 1368 чел. жили в г. Кирове, 805 чел. – в г. Кирово-Чепецке, 586 – в г. Слободском, 1117 – в Слободском р-не, 844 – в Омутнинском, 758 – в Унинском, 550 – в Фаленском, 474 – в Зуевском, 366 – в Верхнекамском, 195 – в Кирово-Чепецком, 173 – в Оричевском р-нах. От нескольких десятков до 114 удмуртов проживают в Юрьянском, Орловском, Белохолуницком и других районах [Итоги 2013: 6, 25, 28–72].

## Глава II.

# РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ НИЖНЕЧЕПЕЦКИХ (СЛОБОДСКИХ И КОСИНСКИХ) УДМУРТОВ-ВАТКА

Нижнечепецкие удмурты-ватка – одно из крупных субэтнических подразделений в составе удмуртского этноса, издавна проживали в среднем течении р. Вятки и низовьях её левого притока Чепца преимущественно в бывших Вятском, Слободском, Нолинском и Глазовском уездах Вятской губернии (ныне Слободской, Омутнинский, Кирово-Чепецкий, Унинский, Зуевский, Богородский и Фаленский р-ны Кировской обл., отчасти Ярский, Юкаменский р-ны Удмуртии). В составе нижнечепецких удмуртов выделяют две подгруппы – слободская (совр. Слободской, Омутнинский и Кирово-Чепецкий р-ны Кировской обл.) и косинская (Унинский, Зуевский, Богородский и Фаленский р-ны в бассейне Косы, левого притока Чепцы). Язык слободских и косинских удмуртов относится к нижнечепецкому диалекту северного наречия удмуртского языка, включающего слободской и косинский говоры [Максимов 2009: 39; Карпова 2018: 12, 39–40].

## 1. ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ СЛОБОДСКИХ УДМУРТОВ ПО ДАННЫМ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ И МИССИОНЕРОВ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX В.

**Традиционные и православные святыни.** В с. Сырьяново-Никольском (ныне с. Сырьяны Белохолуницкого р-на Кировской обл.) на берегу Вятки удмурты приняли крещение в 1553 г. «по убеждению неизвестного мужа». В первой четверти XVII в. один крестьянин из с. Филиппово Пахом Кощеев многих удмуртов своей местности убедил креститься. В дар крещёные удмурты получили икону Спасителя (хранилась в с. Косинском Слободского уезда), икону преподобного Михаила Малейна [память совершается 12 июля по ст. ст.; она хранилась в с. Филиппово] и небольшой колокол. Принявшие православие удмурты этого ареала быстро обрусели. Так, по свидетельству православного миссионера С. Крекнина, русские сёла Филиппово, Пыжа, Игумново, Святица и другие прежде были удмуртскими. «Часть вотяков [удмуртов] здесь была крещена в давнее время, и теперь они настолько обрусели, что вотского в них уже ничего не осталось. О вотском [удмуртском] происхождении крестьян этих местностей свидетельствуют их фамилии и память <...> по преданию» [Крекнин 1899: 650–653]. Во всяком случае, уже с начала XX в. в сс. Филиппово Вятского уезда и Коса Слободского уезда проживали только русские [Вятская епархия 1912: 163–164, 501–502].

Вместе с тем удмурты были не всегда столь безропотны. «Вотяки за отнятые у них земли и за разоренные их сельбища и “чумы” платили русским жестокостью и сжиганием православных храмов. Почти во всех древних русских сёлах по р. Вятке первые православные храмы вотяками были сожжены. Так, в преданиях прихода с. Спасо-Подчуршинского, первые два деревянных храма здесь были сожжены вотяками [удмуртами]» [Крекнин 1899: 650].

**Спасо-Подчуршинское (или Первомайское) городище** (пос. Первомайский Слободского р-на Кировской обл.) являлось одним из важных сакральных объектов для окрестного населения (рис. 6). С ним связаны многочисленные легенды и предания о богатырях, которые будто бы насыпали городище, основали на нём поселение, жили на нём, зарыли там заветный клад. При этом легенды говорят иногда об Онохе и его 12 братьях-богатырях; о семи богатырях, которые исчезли, когда в церквах стали проклинать злых людей; о трёх богатырях по имени Мерек, Шах и Кладовой, которые воевали с черемисами, перебрасывались с чепецкими богатырями [здесь: жителями городищ среднего течения Чепцы] палицами и т. д. Крестьяне боялись ходить по городищу, считая его заветным, заколдованным. С.Н. Амосова проанализировала легенды и предания, связанные с существованием Спасо-Подчуршинского городища и отметила, что «в легендах и поверьях, которые бытовали в XIX в., можно заметить смешение русских и удмуртских мотивов и сюжетов, которые в новых условиях претерпели некоторую трансформацию» [Амосова 2002: 93–102]. Выше в главе I нами уже было сказано о смешанном русско-удмуртском характере археологических находок на городище, а также о яме, которая предположительно использовалась в ритуальных целях.

На площадке этого городища прежде стояла часовня (рис. 7). К этому месту, посылали пробежаться в гору ребятишек, чтобы скорее росли. К часовне, 12 июня и в неделю Всех святых [празднуется в первое воскресенье после Пятидесятницы или Троицына дня] стекался народ из разных мест, а особенно «новокрещенные вотяки [удмурты] для отправления панихид по своим умершим родственникам, по заложным покойникам, как они выражаются» [О древних памятниках 1860: 148; Народное предание 1861: 1–2; Спицын 1881: 33–35]. Из села в часовню совершался крестный ход. Сведения относительно количества и частоты проводимых крестных ходов варьируются: крестные ходы устраивались 12 июня (в день преп. Онуфрия и Петра Афонского), в Петров день (29 июня, всё – по ст. ст.), на неделе Всех святых. Помимо этого, здесь проводилось гуляние 21 мая [Амосова 2002: 93–102].

**Моление у д. Аброченской.** По свидетельству безымянного автора заметок в газете «Вятская речь», в первый четверг после Троицы в одной версте от д. Аброченской, по тракту из г. Слободского в г. Глазов происходило «моление» на берегу Дубовицы, впадающей в Чепцу. По преданиям, здесь произошло явление иконы Божией Матери. Когда эту икону перенесли на другой берег реки, она «вернулась» на старое место. Поэтому здесь выстроили часовню, к ней ежегодно приходили крестные ходы из соседних церквей, совершались службы. В них участвовали крестьяне Сезенёвской (ныне с. Сезенёво Зуевского р-на Кировской обл.) и смежных волостей. Устраивались торжки. Собравшиеся участники молений приносили «в жертву» телят, ягнят, овец, для которых устраивали небольшой загон. Жертвенные животные продавались с торга, а деньги поступали в пользу церкви. Пока продолжалась служба в часовне, головы нескольких заколотых жертвенных животных варили в громадном котле. Из часовни были слышны пение и чтение молитвы, а верующие в порыве благочестия подходили к котлу «помешать» варившееся мясо. По окончании службы проходило освящение сваренного мяса, и каждый желающий получал кусок. При этом не возбранялось пожертвовать мясо для церкви. Торжок шёл своим чередом, а желающие могли найти и водку, и пиво. Затем крестные ходы расходились, а по дороге в каждой деревне служили молебны. «Котёл с дымящимся <...> мясом, церковные песнопения, деньги, шум торговли... Где же тут идея христианства?» – вопрошал автор заметки [«Жертвенное» 1908: 4].

**Праздник Кибанований.** В Кайгородской волости первого сентября (по ст. ст.) в продолжение трех дней у деревенской часовни, стоявшей на берегу р. Порыша, левого притока Камы, в 20 верстах от с. Кайского [ныне с. Кай Верхнекамского р-на Кировской обл.], проводили

праздник Кибанований. Когда была выстроена часовня – неизвестно, а празднество проходило в честь Семёна Столпника [св. преп. Симеона Столпника]. Стояла часовня среди густого леса на сухом месте в 12 верстах от ближайшей деревни. Живущие вблизи крестьяне брали из часовни иконы и приносили их в церковь с. Кай, а оттуда первого сентября после обедни уносили обратно в часовню в сопровождении местных икон и богомольцев. Богомольцы бывали из Вологодской и Пермской губ., в особенности много бывало вотяков [удмуртов] из Пермской губ. По прибытии икон к часовне или в Кибанов [к Кибановской часовне] в 4-м часу вечера служился молебен на берегу Порыша [ныне в тех местах на карте обозначен барак Кибаново; находится к северо-востоку от с. Кайгордска]. В это время страдающие болезнью головы, рук, ног или расслаблением всего тела и другими болезнями, держали больные места в воде р. Порыша. В это время года бывало холодно, лечась так прозябали, что не могли говорить, поэтому местное духовенство выстроило около часовни обширную казарму для обогрева богомольцев. По окончании молебна иконы с. Кая уносили, а духовенство ходило по пяти [окрестным] деревням с крестом. Там варили бражку, готовили разные кушанья и угощали всех проходящих. Так продолжалось трёхдневное бражничество [Куроптев 1881: 36–37].

**Великорецкий сакральный комплекс.** На живописном левом высоком берегу р. Великой в окрестностях с. Великорецкого (Юрьянский р-н Кировской обл.) располагается Великорецкое священное место (рис. 24). Начало почитания этой местности уходит к средневековому времени. Согласно местной легенде, в 1383 г. великорецкому крестьянину Агалакову на ветвях сосны явилась икона Николая Чудотворца (рис. 25). В древности сюда направлялся крестный ход с явленной иконой. В 1540-х гг. о паломничестве к чудотворному Великорецкому образу св. Николая было известно в г. Москве [Очерки истории 2007: 30–31]. Поначалу ход на р. Великую совершался на больших лодках (стругах) водным путём и походил на экскурсию лиц (духовенство), сопровождавших икону с угощением за счёт церковных сумм и народных



Рис. 24. Великорецкий сакральный комплекс. Часовня над святым родником (справа) и купальня (слева). Стоит участник экспедиции Л.А. Сенникова. Н.И. ШUTOVA. 2004

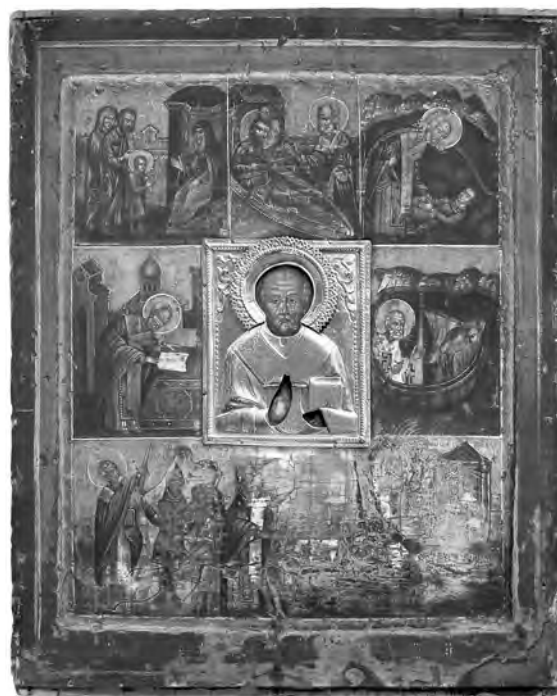


Рис. 25. Список с древней иконы Николы Великорецкого. Хранится в Трифоновом мужском монастыре г. Кирова. Н.И. ШUTOVA. 2009





Рис. 26. Великорецкий сакральный комплекс. Сосна с четырьмя вершинами. Стоит участник экспедиции Л.А. Сенникова. Н.И. Шутова. 2004



Рис. 27. Великорецкий сакральный комплекс. Вид на косогор, по которому поднимались паломники, чтобы пролезать между корнями спаренных сосен. Н.И. Шутова. 2004

пожертвований живыми баранами. С 1778 г. Великорецкий крестный ход проходил по суше [Луппов 1958: 15; Очерки истории 2007: 123]. В 1930-х гг. крестный ход был запрещён.

По свидетельству письменных источников XIX – начала XX в., прежде на этом месте у р. Великой люди резали баранов, приносили лён и холсты. Искали целебные травы от болезней и какой-то ноздреватый камень «от уроков». Подавали записки («памётки»\*) о здравии рогатого скота. В дни паломничества в селе Великорецком устраивали ярмарку. На местном кладбище, на котором повсюду торчали странного вида сосновые и осиновые колья, служили панихиды. Особым поклонением пользовалось огромное хвойное дерево и вытекавший там же ручей [Коршунков 2002: 77–83; 2003: 297–310]. Относительно людей, посещающих и почитающих это место на рубеже XIX–XX вв., дьякон П. Дрягин писал в стихах: «... Здесь не только одни русские собрались со всех сторон, очень много здесь встречается черемис [марийцы. – Н. Ш.] и вотяков [удмурты. – Н. Ш.], есть зыряне вологодские [коми-зыряне. – Н. Ш.] и немало пермяков [коми-пермяки. – Н. Ш.]» [Цит. по: Коршунков 2002: 77–83].

Почитание этого места совершается и в наши дни. В 1989 г. официально возрождена традиция совершения крестного хода из г. Кирова в с. Великорецкое и обратно (фото 8). Эта местность обладает примечательными природными свойствами – высокий крутой склон коренного берега реки; у его основания бьёт сильный родник, почти весь склон берега зарос толстыми деревьями (преимущественно сосны) с могучей кроной. Обращает на себя внимание то, что здесь растёт много деревьев с аномальными признаками – с двойными, тройными, даже четырьмя вершинами, искривлёнными стволами (рис. 26). В окрестностях с. Великорецкого ещё и в наше время можно отыскать поделочные и ювелирные камни – яшму, горный хрусталь, аметист, халцедон, агат [Ворончихин 2000: 169–176]. В статистических документах середины XIX в. отмечена ещё одна достопримечательность этих мест: «По реке Великой близ села Великорецкого есть места, где в нагорном берегу находятся трещины, ведущие вероятно в пустоты, где живут дикие пчёлы. По уверению очевидцев, они совершенно той же породы, но вообще несколько крупнее ростом, почему многие пчеловоды приезжают сюда для поимки и пересадки трутней в свои ульи с целью улучшить рой» [О древних памятниках 1860: 198]. Паломница Серафима Николаевна Куликова (1910 г.р.) заметила, что в этих

\* Здесь: вят. диал. слово *памётка* – листок бумаги с написанием имени для поминовения о здравии или о упокоении [Материалы для объяснительного словаря 1907 (1908): 197].

местах «травы сильные какие-то, у нас поменьше росли, не как там» (ПМА 2007; д. Ключи, Оричевский р-н Кировской обл.).

Над истоком ручья построена деревянная часовенка, рядом – деревянная купель (рис. 24). Эта хвойная роща, косогор, ручеек и сама река считаются священными, следовательно, считается святым всё, что находится у реки и на косогоре: вода, земля, деревья, камни. Объектами

почитания служили родник, деревья с аномальным развитием, обугленный пень от огромного дерева, вероятно, сосны (фото 9). Летом 2006 г. этот пень уже отсутствовал, его убрали священники (фото 10).

Сюда для избавления от недугов, греховных страстей, стяжания Божией благодати стекаются паломники со всех уголков России и из-за рубежа. Здесь служат молебен, купаются в источнике и реке (фото 8). Богомольцы поднимались от часовни по крутому косогору (рис. 27) и пролезали снизу вверх между корнями сдвоенной сосны для обретения здоровья и благополучия. Корни этого дерева сплелись и вышли наружу, образуя большой проём (фото 11). В настоящее время на середине косогора построена деревянная лестница и установлена икона св. Николая (рис. 28), а корни почитаемой сосны огорожены и засыпаны песком (рис. 29). Тем не менее, современные паломники продолжают оказывать почести растущим здесь соснам, привязывают к обнажившимся корням дерева разноцветные лоскутки тканей в качестве обетных и, возможно, жертвенных приношений (фото 12), прижимаются большими местами к соснам (рис. 30), полагая, что получают исцеление от болезней и питаются жизненной силой сосны.



Рис. 28. Великорецкий сакральный комплекс. Вид на косогор.  
Н.И. Шутова. 2007



Рис. 29. Великорецкий сакральный комплекс. Почитаемые сдвоенные сосны. Н.И. Шутова. 2007



Рис. 30. Великорецкий сакральный комплекс. Почитаемые сосны. Н.И. Шутова. 2011

Как правило, обычаи подвязывать лоскутки и ленты в качестве обетных даров божеству определённой местности, а также приносить соприкасавшиеся с больным человеком платки и другие части одежды для излечения от недугов были широко распространённым явлением среди удмуртского и марийского населения. Длительное время особым почитанием паломников пользовался пень от другой почитаемой сосны (фото 9). На нём возжигали свечи, складывали съестные приношения, оставляли мелкие монеты. Затем возле пня был сооружен деревянный крест и установлена подставка для свечей. А позднее этот пень был окончательно выкорчеван (фото 10).

Паломники стремились унести с собой частицу святыни: пили и набирали родниковой воды, собирали камушки, корешки священной сосны, надкусывали хвою почитаемых деревьев, а от пня отщепляли кусочки, которые в дальнейшем использовались в лечебно-магической практике. В неровностях и трещинках камушков они пытались разглядеть знак креста или лик святого. У деревьев и воды оставляли так называемые *засулки*\* – предметы, находившиеся в соприкосновении с больной частью тела, обычно одежду. Считалось, что на них от человека переходит болезнь. И, оставив *засулку* на священном месте, можно избавиться от недуга. Оставляемые *засулки* иногда воспринимались как дар или жертва священному объекту, святому Угоднику [Голубкова 2009: 81–89]. Камушки собирали и уносили с собой домой для очищения воды в колодцах (ПМА 2007; Серафима Николаевна Куликова, рус., 1910 г. р., д. Ключи, Оричевский р-н Кировской обл.). В последние годы священники многое сделали, чтобы как-то «христианизировать» совершаемые в этом месте обряды, откровенно языческие по своей сути. Тем не менее, старинные традиции продолжают воспроизводиться на уровне генетической памяти.

Ежегодно 3 июня по нов. ст., в день обретения иконы св. Николая, к этому месту отправляется крестный ход из г. Вятки (ныне г. Киров) – несут копию той самой чудотворной иконы святого Николая (подлинная затерялась в советское время). Ныне копию иконы хранят в Никольской Надвратной церкви Трифонова мужского монастыря (г. Киров). Её несут на руках около 70–75 км, водружают в месте, где она была обретена. 6 июня совершается богослужение с водосвятием и купанием в реке. Затем икону возвращают обратно в г. Киров (несут ещё около 70–75 км). Жители с. Великорецкого, г. Кирова и Кировской области крайне почитательно относятся к местным святыням, гордятся ими. Паломничество к святым местам не прекращалось даже в советское время. Несмотря на гонения, верующие люди втайне пробирались к берегу Великой – испить водицы из святого источника, искупаться в реке, поклониться священным соснам. Ныне богомольцы посещают святое место в любое время, не только в престольный праздник.

Как раньше, так и ныне сакральный комплекс у р. Великой служит объектом поклонения среди местного населения вне зависимости от их этнической принадлежности (русские, коми, удмурты, марийцы). В наши дни, как и в прежние годы в с. Великорецкое совершают паломничество унинские и слободские удмурты, марийцы, коми, удмуртские группы из современной Удмуртии.

Хотя ныне паломничество к этому месту носит в целом христианский характер, но в нём прослеживаются реликты традиционной финно-угорской и славянской культурных традиций. Это ярко выраженное почитание природных объектов в окрестностях с. Великорецкого – деревьев, родника, реки, возвышений (в данном случае косогор). При этом такие черты, как собирание корешков, камушков, коры, травинки, хвои и лазание между сросшимися корнями сосен, скорее всего, связаны со славянским язычеством.

Ещё историк А.В. Эммаусский обратил внимание, что среди финно-угорских народов Севера и Приуралья, обоготворявших реки, ручьи, озёра и водоёмы, почитание образа христианского св. Николая заменило собой культ языческого божества водной стихии [Эммаусский 1956: 200]. В то же время этнограф О.В. Голубкова, характеризуя сложную по генезису и функционированию систему религиозного почитания Великорецкого сакрального места, особо отметила на проявление здесь широко распространённого у славянских и финно-угорских народов древнейшего культа священного рощ и деревьев [Голубкова 2004: 51–56].

\* Здесь: вят. диал. слово *засулка* – обещание [Материалы для объяснительного словаря 1907 (1908): 83].

Имеющиеся материалы свидетельствуют, что почитание этой сельской святыни имеет давние традиции, истоки её восходят к языческим временам местных финно-угорских народов. Вполне возможно, что Великорецкое сакральное место – место паломничества современных православных христиан – первоначально функционировало как природное языческое капище средневекового населения, на что указывает ряд обстоятельств. Ниже по течению Великой, в 26–28 км южнее с. Великорецкого расположены Вершинянтское и Подрельское средневековые городища (Орловский р-н Кировской обл.). В характере почитания этого места (культ дерева, возвышения, родника, возложение даров на пень, обетные приношения из лоскутков и деталей одежды, жертвование животных) прослеживаются элементы традиционных верований и обрядов удмуртов, марийцев, коми. В окрестностях с. Великорецкого до сих пор сохранились некоторые топонимы (с. Чудиново, р. и д. Шура, р. Сизма), свидетельствующие о проживании в этих местах пермского населения. В частности, в удмуртских ареалах достаточно распространёнными являются случаи использования термина *шур* ('река') для наименования рек, ручейков, а также названий других географических объектов и деревень – реки Шур в бассейне рек Иты, Лозы, Чепцы в северных р-нах Удмуртии; р. Шур в бассейне Вятки Орловского уезда Вятской губ., р. Шур в бассейне р. Немды и т. д. [Атаманов 2015: 908–913]. По преданию, на месте села Чудиново жила «чудь безданная» (т. е. не платившая податей) [Ворончихин 2000: 164]. Известны исторические известия об обитании удмуртов в окрестностях с. Великорецкого. По сведениям П.Н. Луппова, по Писцовой книге 1629 г. следы проживания удмуртов отмечены в пределах Хлыновского уезда в Быстрицкой вол. Спенцынского стана (д. Отяцкая Врествинская, Деревня Вотяков Савки да Лычки, Пустошь Вотцкая, д. Вотцкая, поч. Вотцкие деревня, починок на Чумовице, д. Вотцкая Сырсеговская, деревня, что была за отяки за Лукою да за Ветисом), а также в Чепецком, Бабинском, Волковском, Великорецком станах [Документы по истории 1958: 197–198].

Как было отмечено выше, появление легенды о явлении иконы Николы Чудотворца относится к концу XIV в., что вряд ли является случайным. Это период, когда в рассматриваемом регионе началось активное взаимодействие финно-угорских и славянских народов, происходило столкновение и соперничество двух духовных религиозных традиций – традиционной и православной. В это время началась христианизация народов коми Стефаном Пермским.

**Волковский крестный ход.** По сведениям «Повести о стране Вятской», удмурты не позволили русским построить церкви в с. Волкове и у устья Просницы, пришлось переносить их строительство в г. Хлынов. Происходившие военные столкновения между пришельцами и удмуртами в итоге закончились поражением последних. В память об этих битвах был установлен крестный ход из с. Волкова в г. Хлынов в честь великомученика Георгия Победоносца, который совершался дважды в год, причём вместе с иконами носили и «вотские [удмуртские]» стрелы. Суеверное почитание «вотских стрел, окованных железом» связано с отношением к ним как чудодейственному средству против заболеваний, в особенности против какой-то «усовнои болезни». Во время молебнов перед Волковской иконой св. Георгия Победоносца хлыновцы производили этими стрелами уколы в больные части тела. Поэтому Волковский церковный староста ежегодно к каждому крестному ходу пополнял запас стрел, ведь богомольцы жертвовали в Волковскую казну небольшие денежные суммы [Повесть о стране Вятской 1905: 38–41; Спицын 2011: 231; Документы по истории 1958: 15]. Затем «окованные железом» вотские [удмуртские] стрелы были отобраны по распоряжению властей. По свидетельству очевидца П.Н. Луппова, обыкновенно иконы приносились из г. Вятки в с. Волково ночью. Сначала крестный ход останавливался у часовни в двух верстах от села. Тысячи богомольцев из разных мест занимали всё пространство от часовни до сельской церкви, зажигали свечи, всадники держали эти свечи над головами коней. В тихую весеннюю ночь вся местность от часовни до церкви обращалась в движущуюся огненную реку; церковь освещалась изнутри и снаружи [Луппов 1958: 15; 1999: 23–24].

**Почитаемое место Нижний Поток.** По свидетельству вятского епископа Киприана от 1739 г., вблизи г. Вятки располагалось почитаемое болото Нижний Поток. Это место было топкое

и лесистое. В прежние времена там был густой лес, а болотистая лужа – глубоким чистым озером, воды которого стекали в местную речку Люльченку. Сюда собирались два раза в году: возвращаясь крестным ходом с Великой реки в начале июня и в Петров день. В Петров день приходили молиться мужчины и женщины, они пили из лужи воду, обливались ею, оставляли здесь свои пожертвования: куски хлеба, сыр, яйца, шапки, рубахи, платки, детали женских головных уборов. Это место посещали и в конце мая (по ст. ст.). Богомольцы, участники Велико-рецкого крестного хода заходили сюда на обратном пути в г. Вятку, пили водицы, обливались ею, бросали денежку в церковную кружку. Многие обмывали больные места, надевали новую одежду, а старую одежду или часть её оставляли на этом месте. Многие посетители верили в целебную силу воды потока. О «целебности» этого места знали крестьяне Нолинского, Глазовского, Слободского, Орловского и Котельничского уездов [Спицын 2011: 62, 100–103].

**Характерные предания.** В конце XIX в. в Слободском уезде существовали предания о том, как при сборе ягод и грибов терялись люди. К примеру, в 1871 г. нашли мёртвую старуху, изъеденную оводами, комарами и другими насекомыми. Две девочки по 9 лет из Кирсинского завода отыскивались только на третьи сутки, вышли из леса в другом месте за 5 вёрст от того места, где находились. Одна девочка 3-х лет из поч. Катаргинского Высоковской волости нашлась через 13 дней, вышла за 16 вёрст от своего починка. Она бродила уже без всякого сознания и на зов увидевших её людей не отвечала, ничего не понимала. Худа и слаба была так, что едва передвигала ноги. Одна женщина в с. Троицком отыскалась через 10 дней, лежала без чувств от истощения на проезжей дороге. Рассказывают, что во время вырубке просеки один рабочий отошёл в сторону, а через полчаса его не могли найти. Возможно, упал в яму, известную в народе как омут [Куроптев 1881: 86–87].

В этих же краях, а именно в Ярославской волости Слободского уезда [ныне д. Ярославль Слободского р-на Кировской обл.] были распространены легенды о «добивании покойников». К примеру, в Н-ском приходе умер крестьянин, привезли его в село хоронить, а до отпевания положили в церкви на кладбище. Церковь заперли, а вечером две женщины услышали стук и увидели в окне «покойника» – он просил выпустить его. Бабы разыскали священника, тот с «причтом» (т. е. церковнослужителями) отправился в церковь, попросил «покойника» сделать поклон и ударил его обухом топора по голове (т. е. добил) его. «Цель добивания», как считали крестьяне, была в том, чтобы покойник не ушёл из церкви, иначе должен умереть весь причт. В другом месте, рассказывают, был такой случай. Церковный сторож, зайдя в церковь, увидел, что «покойница» села в гробу и ударил её по голове кочергой, чтобы не ушла. Существует версия, что одному такому «покойнику» удалось бежать с крышкой от «домовища» [гроба] и скрыться в своей деревне у родственников. За ним духовенство снарядило погоню. Но мужики заступились за «воскресшего» соседа и не выдали попам. «До сих пор мужик-от живёт», – добавляли рассказчики. Существовало множество преданий на эту тему. Все хорошо знали, что «покойники» не воскресают. Было ясно, что «покойниками» являлись просто мнимо умершие, впавшие в летаргию после болезни, что случалось в деревнях часто, в особенности с женщинами после родов, при эпилепсии (?). А так как средств для оживления мнимо умерших не имелось, то весьма возможно, что вынесенные в церковь «покойники» иногда просыпались. Вот таких то «притч» и боялся упустить из церкви, как утверждает легенда.

«Но странно», – восклицает автор публикации, «что лицами, совершавшими убийство являются пастыри церкви. Пусть это легенда, вымысел, басня, сказка или плод досужих измышлений, – пусть так. Но всё же сущность народного мировоззрения, определяющая то или иное отношение к сумме явлений, – остается неизменной. Хочется как-нибудь выразить свое отношение, свой взгляд на отрицательные стороны жизни, на кастовое деление, на привилегированность одних и порабощение других. И вот народная словесность обогащается какой-нибудь новой легендой, новым сказанием, иногда нелепым и диким по содержанию, но имеющем свою собственную мораль, свою идеологию» [Григоровец 1912].

В начале XX в. записаны сведения о существовании среди слободских и глазовских удмуртов легенды о Золотой Бабе, о чём подробнее будет изложено в главе V.

## 2. СВЕДЕНИЯ О ВЕРОВАНИЯХ И ОБРЯДАХ, СОБРАННЫЕ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI В.

Первые упоминания о погостах “Омсино, Круглой (Круглово), Бурин, Нижней Мочагин, Верхней Мочагин” в составе Каринского стана Хлыновского уезда относятся к 1615 г. По переписи 1646 г. д. Круглово (21 двор) являлась одним из самых крупных удмуртских селений в этой округе [Документы по истории 1958: 135, 183–185]. По преданиям, эти населённые пункты основаны переселенцами после разрушения удмуртской крепости на берегу Вятки (на территории г. Хлынова, удм. *Кылно*). Они бежали сюда от крещения в глухие лесные края [Атаманов 1997: 234; Егоров 1971: 47]. По преданиям, в Кылно у них была своя «удмуртская церковь (удмурт черк)» [здесь: святилище], на её верху сидела «распластавшаяся птица, кажется, голубь». Одна часть удмуртов пришла в окрестности г. Слободского, а другая часть – в сторону г. Глазова. Информанты полагают, кто оказался покрепче, посильнее – уехали подальше, в сторону г. Глазова, в сторону современной Удмуртии. Тех, кто остался, называли *остань-выжы* (*остань*, либо от рус. ‘остаться’, удм. *выжы* ‘род’; либо от личного имени Остань) [Егоров 1971: 44, 47, 51]. Житель д. Омсино В.В. Аккузин (около 1928 г. р.), помнил рассказы стариков о том, что удмурты, уходя с тех мест, расселились на высоких холмах левого берега Вятки, между её левыми притоками Чепцой и Белой Холуницей так, чтобы всегда обозревать г. Хлынова (Вятка), который оставался для них святым почитаемым местом [уст. сообщ. дебёского историка П.В. Роготнева]. И действительно, деревни слободских удмуртов располагаются на возвышенных площадках, с которых в ясную погоду был виден город. Удмурты этих мест сохранили предания об их прежнем месте проживания в г. Кылно, помнят и жалобный напев, напоминающий о том, как пришлось покинуть пепелище великого святилища на месте города [Кайсина 1995: 259]. В конце XIX в. в Глазовском уезде по просьбе Б.Г. Гаврилова удмурты исполнили древний напев, что оказало магическое воздействие на всех слушающих. Все удмурты притихли и как дети залилась слезами. При расспросах только отвечали: «старики ещё в Вятке так пели» [Гаврилов 1880: 174–175]. В начале 1970-х гг. жители слободских селений воспроизводили этот напев: «Э гинэ, э гинэ, э дуннее-дуннее, э шуыса-шуыса...» [Егоров 1971: 45].

В 1905 г. поселения д. Кругловская, с. Кругловское, дд. Большой Погост (Верхнее Карино, Деветьяровы, Митюково и Зеленеёвы), Буринская, Верхнемочагинская, Нижнемочагинская, Нижнее Карино (Иллясовская), Омсинская, Паскинская, Перевозская (Касаткин Перевоз), Подгорная, Сизевская (Вотяки), починки Вновь заведенный Дергальский (Зямины), Выс. из дер. Кругловской (Большой Амур), Выс. из дер. Кругловской (Малые Будины), Выс. из дер. Кругловской (Тойдоево), На речке Почашовке (Будино), При мельнице Верхней Ужеговице и другие были включены в состав Ярославской волости Слободского уезда [АТДВГ 2012: 253–254]. В с. Круглово каменная Преображенская церковь построена в 1837 г., а деревянная кладбищенская Ильинская – в 1877 г. Приход состоял из 20 селений, прихожан удмуртов 2508 муж., 2316 жен., русских – 14 муж., 10 жен. Ещё в этом ареале проживали мусульмане – 4017 муж., 3216 жен. [Вятская епархия 1912: 489].

**Каринская округа.** На 1 июня 1998 г. в Каринскую сельскую округу входили сс. Карино, Игумново, дд. Вареницы, Деветьярово, Касаткин Перевоз, Митюково, Низовцы, Одинцы, Омсино, Паскино, Подгорное, Сизево, Хлюпинцы, Шамарданово [Кировская область 1998: 151]. По мнению исследователей, с. Карино возникло не ранее 1462 г., название села происходит от Карагурт (удм. *кара* – имя основателя, *гурт* ‘деревня, поселение’) [Чураков 2007: 75–76]. На наш взгляд, более достоверной выглядит версия о происхождении названия от удм. Каргурт (‘городищенская деревня’), как наиболее характерное название деревни, возле которой действительно располагается укрепленное поселение – Каринское городище (рис. 11). «Слышали от Морданова, что у них место моления за [д.] Светозарево, там нельзя ходить, заблудиться можно. Дедушка, мамин отец, рассказывал про Карино. Это было озеро, постепенно высохло, исчезло,

осталась земля. В гражданскую в [с.] Карино окопы строили, но колчаковцы не пришли, потому что мусульмане молились. В [д.] Верхнем Карине [офиц. Митюково] вначале стали жить удмурты, 2–3 удмурта пришли, потом стали рождаться. Потом появились татары, откуда они пришли, не знаю. За школой был лес, из него строили дома. Рассказывали детские сказки, что Ленин ночевал в [д.] Омсино, когда в ссылку отправлялся. На Паровой тау [Паровая гора, возвышение] ходили играть мои дети» (Касимова Назия Садыковна, около 1914 г. р.).

«Первые поселенцы [с. Карино] поселились у Холодного ключа. Первые поселенцы – удмурты, бесермяне, татары. Село состояло из нескольких селений – Верхнее Карино (Митюково), Деветьярово, Нижнее Карино, Ильясово. В д. Верхнем Карино проживали удмурты и бесермяне Деветьяровы и Митюковы, в д. Нижнем Карино – татары Араслановы, Касимовы, Сибашевы. Настоящими арскими фамилиями считаются Деветьяровы, Араслановы, Касимовы, Дюняшевы. Есть ещё фамилии бесермянские Базиковы, Ситяковы, Митюковы, Зеленеёвы, русские Долгоаршинных» (Касимова Венера Аполоссовна, 1941 г. р.).

В с. Карино род Абашевых называли Якунпилар (Якун – личное имя основателя рода, *пи* удм. ‘сын’, тат. *лар* – суффикс мн. числа), род Араслановых – Эскертэкипилар (Эскертэк – личное имя основателя рода, *пи* удм. ‘сын’, тат. *лар* – суффикс мн. числа), Касимовы – Мосопилар (Мосо – личное имя основателя рода), а также родовые группы Зилимоспилар (Зилимос – личное имя основателя рода) (Касимова Назия Садыковна, ок. 1924 г. р.). Лингвисты и этнологи уже обращали внимание на удмуртские заимствования для обозначения патронимии каринских татар. К личному имени или прозвищу (которое могло иметь удмуртское /бесермянское происхождение, например, патронимы Папапилар, Такапилар) добавляли элемент *пи* (удм. ‘сын, потомок’) или *бече* (удм., чув. ‘родственник, близкий сосед’) и *лар* – тат. суффикс мн. числа [Тепляшина 1972: 53–54; 1973: 45–46; Исхаков 1978: 64].

**Светозаревская округа.** По данным 1939 и 1950 гг. в пределах Кругловского сельсовета Слободского района Кировской обл. числилось три поселения – д. Круглово (удм. *Чола-Ез*) [Чола – наименование родовой группы удмуртов, *ез* – коми-пермяцкий суффикс множественного числа; КПРС 1985: 598], д. Красногорье и с. Круглово [село располагается вблизи с. Светозарево]. В 1963 г. они были объединены в один населённый пункт – Красногорье [Список сельских населённых мест]. На 1 июня 1998 г. в Светозаревскую сельскую округу входили с. Круглово, дд. Алексеево, Амур, Будино, Бурино, Зямино, Верхнее и Нижнее Мочагино, Кобляки, Красногорье, Пески, Светозарево, Той-Дой, Ужоговица [Кировская область 1998: 153–154].

**Деревни и их жители.** По сведениям самих слободских удмуртов, самой старой деревней Светозаревской округи считается д. Круглово или Красногорье (удм. *Чола*), от неё отпочковались дд. Ёма, Той-Дой, Самсон, Зёк Мамур, Пичи Мамур, Уши, Будьпи, Панё, Обран, Ганя, Кузиль, Коблёк, Вильгурт, Сюра, Понул, Кунды, Бигра, Чабья, Поска. К 2005 г. дд. Сизево (*Бигра*), Омсино (*Чабья*), Паскино (*Поска*) входили в состав Каринского сельского округа. В 2005 г. удмурты проживали в 9 населённых пунктах Слободского р-на, ещё в ряде других сёл и деревень со смешанным населением. К настоящему времени исчезли дд. Полево (удм. *Самсон*), Малый Амур (удм. *Пичи Мамур*), Большой Амур (*Зёк Мамур*), Мураши (*Уши, Ушени*), Будино (*Будьпи*), Малое Будино (*Панё*), Давыдово (*Обран*), Малое Давыдово (*Ганя*), Той-Дой, Новый Погост (*Вильгурт*), Новосёлово (*Чынгытло*), Алексеево (*Кузиль*), Кобляки (*Коблёк*), Зямино (*Ёма*), Ужоговица (*Азылань*), Сяньягурт (все жители этого селения переселились в д. Кожиль Глазовского р-на Удмуртии). Деревня Светозарево (удм. *Гырдор*) основана в 1927 г. переселенцами из д. Круглово, в ней проживали представители разных национальностей – удмурты, русские, татары, марийцы [Кайсина 1995: 259; ПМА 1999 г., Финицких Анна Егоровна, 1930 г. р.]. В 1970-х гг. здесь записана информация о существовании в прошлом д. Чипьягурт или Валгурт [Атаманов 1982: 116].

По информации, собранной в 1971 г. Е.К. Егоровым, местных удмуртов, якобы крестили насильно ещё при царе Иване Грозном. За то, что удмурты крестились, царь пожаловал им пойменные луга по Чепце под Ардашами [пос. Ардаши Зуевского р-на Кировской обл.]. По преданиям, в д. Круглово или Красногорье (удм. *Чола*) пришли со стороны г. Кирова, бежали

от русских. В 1971 г. в д. Круглово насчитывалось около 300 дворов, в д. Паскино – 43 двора. Из деревни Круглово (Чола) удмурты переехали в дд. Азылань, Светозарево, Пески, организовали новые поселения. Деревня Светозарево образована в 1927 г. В д. Бурино проживали представители патронимий – Тостолэн, Кайсылэн, Ватялэн, Купеч, Юдалэн (по имени купца Юда), Чырспилэн и другие. Деревня Кобляки состояла из 10 дворов, удмурты приехали сюда из д. Чола [Егоров 1971: 36, 38, 39, 41, 51, 52]. По преданиям, д. Давыдово (удм. *Обран*) основали два брата Обран и Давыд из д. Чолы. Затем Давыд покинул эти места, а Обран со своей семьёй остался тут жить. В дд. Зямино (удм. *Ѕамагурт, Ѕама*) и Той-Дой первые поселенцы также прибыли из д. Чолы. Вначале в д. Зямино было 4 двора, в 1971 г. насчитывалось 30 дворов. В д. Мураши удмурты пришли из д. Сизево (удм. *Бигра*) ещё до образования колхозов в 1920-е гг., название деревне дали от слова *мураш* ('муравей') [Егоров 1971: 53–56, 161–165].

По мнению жителя д. Нижнее Мочагино Михаила Александровича Рычкова (1906 г. р.), живущие в окрестных селениях удмурты, были сосланы в эти края «за баловство, за конокрадство». Все Рычковы в деревне относились к роду Бети (*Бетилэн*), ещё проживали роды [вернее, патронимии] Байметлэн, Куакапиос, Коёопиос, Гучипиос и другие. По сведению Кузьмы Мартемьяновича Болтачева (1882 г. р.) из д. Нижнее Мочагино, они ведут свой род от Баймета. Его дед ещё молился дома «по-татарски», на моления [здесь: в полях, куале] не ходил. В этой деревне сохранялись большие семьи: в одном доме жили по 25 чел. Например, двое братьев оставались пахать, сеять [занимались сельскими работами], а другие уезжали на заработки «ведь деньги дорого обходились» [Егоров 1971: 48–50].

У жителей каждой деревни в прежние времена были одинаковые фамилии: в д. Будино – Будины; д. Красногорье – Мардановы и Кайсины (существовала целая улица Кайсыпал, происходящая от *кайсы* 'клёст', *пал* 'сторона'; сторона /конец рода Кайсы'); д. Нижнее Мочагино – большинство Болтачевы; д. Верхнее Мочагино – Богдановы, Зянкины, Коньковы, Ложкины; д. Паскино – Квакины [куака 'ворона']; д. Зямино – Рублевы; д. Сизево – Саитовы; д. Полево – Полевы; д. Давыдово – Люкины; д. Кобляки – Кайсины (Финицких Анна Егоровна, 1930 г. р.).

**Сведения о бесермянах и татарах.** В нижнем течении Чепцы чисто бесермянскими деревнями считались Нижнее Мочагино и Ужоговица, последняя названа по одноимённой реке. На возвышении Сэрьягурт стояла бывшая бесермянская деревня Сэрьягурт, про её жителей говорили «сэрьяпинальёс ('дети Сэрья')». «В д. Нижнее Мочагино жили татары (*бигеръёс*) [здесь: бесермяне], они по иному (*музон*) говорили. Их прозвища (*корка нимъёс*) – Куака, Баймет, Коха, Беки. Они [бесермяне] уехали, переселились в д. Воронской и за с. Закаринье в д. Кокыр. А другие остались и стали удмуртами» (Финицких Анна Егоровна, 1930 г. р.). Помимо бесермянских дд. Сэрьягурт и Нижнее Мочагино, совместное проживание бесермян с удмуртами отмечено в дд. Верхнее Мочагино и Омсино. В настоящее время источники указывают на отсутствие бесермян в этих краях [Луппов 1997: 19–59; ПМА 1999]. Уроженка д. Нижнее Мочагино, А.И. Болтачева (1932 г. р.) говорила: «С буринскими разные мы, зяминские тоже вовсе другие, с верхмочагинскими мы более родственные». «В этой деревне [Ниж. Мочагино] удмурты жили, но я слышала про бесермянскую деревню» (Болтачева Мария Яковлевна, 1923 г. р.). «Мы – удмурты, а в Нижнее Мочагино другие, над ними смеялись, дразнили, они по другому говорили» (Богданова Любовь Яковлевна, 1933 г. р.). «В нашей деревне удмурты жили, в д. Ниж. Мочагино тоже удмурты. Но в старину, говорят, “татарские женщины” были (*бигер кышноос*) [здесь: бесермяне], они удмуртами стали (*удмуртлы берытскыллям*)» (Ложкин Ефим Иванович, 1927 г. р.).

По свидетельству удмурта д. Верхнее Мочагино, в д. Нижнее Мочагино жили бесермяне, их ещё называли *жыны удмуртъёс* (букв. 'наполовину удмурты'). На удмуртское моление (*чогсаськон*) в д. Верхнее Мочагино [существует близкий диал. термин *чокан* 'обряд жертвоприношения'; УРС 2008: 735] бесермяне не ходили, но посещали моления на капище Иммала веттон [Егоров 1971: 48]. Удмурты-калмезы проживают за с. Уни, из слободских мест в те края переехало несколько семей. По информации Якова Егоровича Кайсина (1892 г. р.): «Бесермяне – это те же татары, но так называются. Удмурты здесь встречаются, говорящие по-татарски, а татары есть, которые владеют удмуртским языком. Есть и русские, говорящие по-удмуртски



в д. Паскино» [Егоров 1971: 127]. По сведениям Прокопия Васильевича Зянкина (1899 г. р.), в д. Нижнее Мочагино даже конину ели, а в их деревне – нет. Его дед говорил, что «те удмурты» [из д. Нижнее Мочагино] когда-то по-татарски говорили, это будто бы бесермяне. Раньше и замуж в ту деревню не выходили, и невесту оттуда не брали. А потом все конину стали есть [Егоров 1971: 145]. По сведениям Т.И. Тепляшиной, в 1970-х гг. бесермяне проживали в дд. Нижнее Мочагино, Омсино, Шамардан [Тепляшина 1970: 34].

Местные русские считали удмуртов своими: «Моя бабушка, жившая в г. Слободском, всегда говорила: “Татары и вотяки [удмурты] – вот наши родники”. Это распространенная поговорка» (Щуклин Сергей Иванович, 1966 г. р.). Деревня Паскино была смешанная русско-удмуртская, русские поселились в удмуртской деревне. Удмурты с русскими жили здесь дружно, водили кумовство, ходили друг к другу в гости, приглашали на свадьбы, поминки, иногда наблюдались смешанные браки, некоторые русские могли говорить по-удмуртски [Егоров 1971: 42–43, 137].

Удмуртские термины: *айы* – отец, *мытый* – мать; *бече* – брат, живущий в этой же деревне своим хозяйством; *матысь бечео*с – близкие родственники; *чужмумы* – бабушка по матери; *чужайы* – дедушка по матери; *пересьайы* – дедушка по отцу; *пересмумы* – бабушка по отцу; *нюня* – старший брат; *вын* – младший брат; *кенак* – жена старшего брата; *вынкен* – жена младшего брата; *акы* – старшая сестра; *пересь* – свёкор; *баба* – свекровь, *валлань палгёс* или *валлань удмортгёс* – верховые, живущие в верховьях (называли удмуртов, проживающих в стороне гг. Глазова, Ижевска), а здешних (слободских) удмуртов называли *улань удмортгёс* (‘низовые удмурты’). В д. Верхнее Мочагино слово *керемет* употребляли в случае, если что не удавалось, не получалось [сделать]: «*Эк, керемет!*» [Егоров 1971: 37, 48, 51, 55].

Микротопонимы. В окрестностях д. Паскино имелись лог Кылдысин карон (‘место, где справляют Кылдысин’) или Иммала ветлон (‘хождение в Иммалу’); лес, река и покосы, называемые Байтерек; река и луг Баймов, местность Олекар, там был похоронен человек по имени Оле; местность Гожамур жезы дор (Гожамур или офиц. Гожаново – наименование деревни, *жезы* ‘ворота’, *дор* ‘около, возле’, т. е. местность около ворот, ведущих в сторону д. Гожамур). В д. Верхнее Мочагино было болото Жучкуд (*жуч* ‘русский’, *куд* ‘болото, заболоченный лес’). В окрестностях д. Бурино существовала возвышенность Побья вырйыл [‘возвышенность рода Побья’]. Говорили, что раньше на этом холме жили люди Побья, но потом ушли. На холме находили разные предметы – керамические черепки, медную посуду. Вдоль дд. Нижнее и Верхнее Мочагино протекает р. Мочага или Обиышур [Егоров 1971: 42–43, 48, 51–52, 160].

## Священные места. Моления



Рис. 31. Вид на д. Красногорье. Н.И. Шутова. 1999

**Деревня Красногорье** (Круглово, удм. *Чола*; рис. 31, 32). Семейные сакральные места «Куяськон инты или Сиён поттонни было в углу каждого огорода (*бакча сэргын*). У нас это место было огорожено, заклятие животных и птиц совершали перед баней (*куяськыны*, букв. ‘отдавать, жертвовать’). На таких местах не позволяли справлять нужду, ничего плохого делать. Место моления Дурга-Побья-вожшуд было около кузницы, там росли можжевельники (*сусьтуос*), было

кострище (*тылскон инты*). То место распахали. Тот, кто пахал, после долго болел» (Люкина Парасковья Ефимовна, 1916 г. р.). Проводили моление *Дурга-Побья-вожшуду* на месте Чабак-обинь, летом там проводили моление *Куриськон* [Егоров 1971: 131].

Обитатели д. Красногорье (рис. 33, 34; фото 13) посещали общедеревенскую *Дурга-Побья* куалу (рис. 35, 2). «Существовало место моления *Дурга-Пубья-вожшуд* у представителей рода Чола, Чипья-вожшуд – у жителей д. Бигра (офиц. д. Сизево), теперь на эти места уже не ходят. А *Имма-вожшуд* был главный. С [капища] Чипья-вожшуда [из д. Бигра] землю отвезли на Иммалу, а из *Дурга-Пубья* вроде не унесли. Возле д. Круглово (*Чола*) место *Дурга-Пубья-вожшуд* уже распахали» (Финицких Анна Егоровна, 1930 г. р.). «Три *вожшуда* у нас [в д. Красногорье] было: *Дурга-Побья* (около д. Красногорье, ниже места, где была кузница), затем Чипья (у бывш. д. Новый Погост), Иммала. На месте *Дурга-Побья-вожшуда* куалы не было, не было изгороди. Но место не распахивалось, не было ни деревьев, ни камня. Но что-то там всё же было, я не помню что, столб что ли. На том месте с попом молились. Ещё куала была за огородами в деревне. Когда не могли пойти сжечь кости на Иммале, там сжигали, туда же уносили остатки моленной еды. Эта куала то ли от всей улицы, или какого-то коллектива» (Марданова Екатерина Егоровна, 1921 г. р.). На том месте прежде стояла сакральная постройка, а в 1971 г. – росли можжевельники, на земле лежала упавшая сосна.

На Иммала веттон (или ветлон) собирались жители всех удмуртских деревень. Жертвовали то, что было обещано: барана или овцу, носили живых гуся или утку. У птиц мыли лапки, после совершали заклятие на капище, а варили уже дома. Осенью ходили на Инму в период после Покрова, пока не замерзала вода (подробнее о молениях: глава V).



Рис. 32. Деревня Красногорье. Н.И. Шутова. 1999



Рис. 33. Информанты д. Красногорье (удм. Чола). Н.И. Шутова. 1999



Рис. 34. Деревня Светозарево. Костюмы удмуртов-ватка. Вид со спины. С направо стоят: М.М. Марданова, А.Е. Финицких, А.И. Юшкетова. Н.И. Шутова. 1999

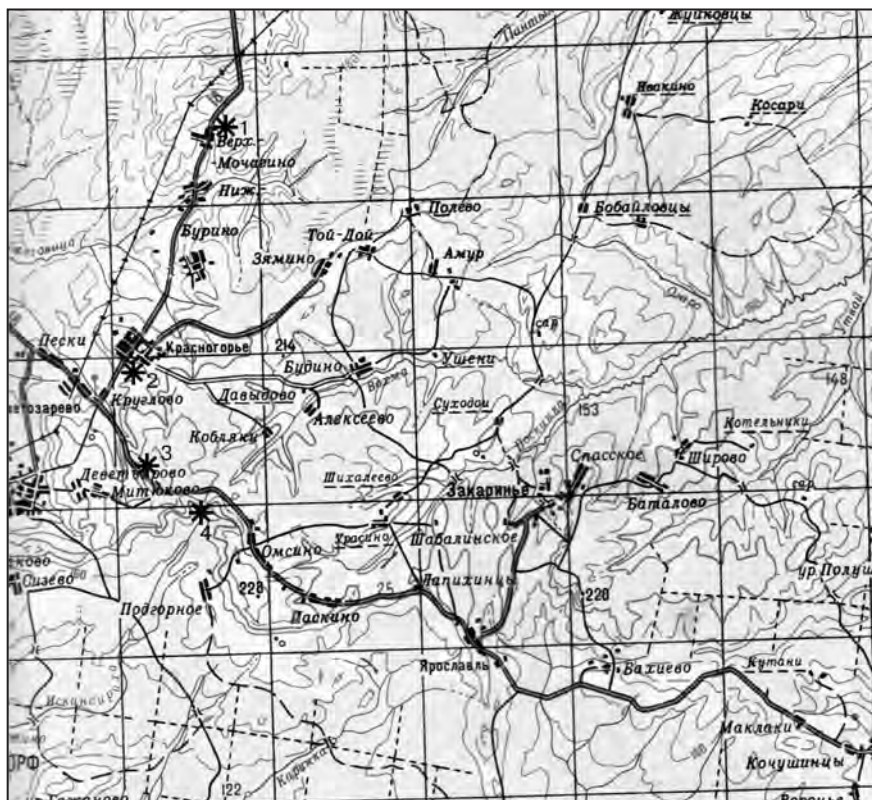


Рис. 35. Карта-схема размещения священных мест в окрестностях дд. Омсино–Красногорье: 1 – капище Кылдысин каронни; 2 – капище Дурга-Побья вожшуд; 3 – капище Чипья-вожшуд; 4 – святилище Инма /Имма

окраине деревни стоит старый склад Магази́й, около него, по другую сторону дороги, место называется Бильгигурезь (тат. *бильги* ‘знак, метка, памятник’, удм. *гурезь* ‘возвышение’). Там при строительстве дороги были разрушены могилы, находили бусы, кости, волосы (Кайсина Галина Дмитриевна, 1964 г. р.). Это место называли Нимтэмшай (‘безымянное кладбище’), на нём хоронили младенцев-выкидышей, умерших безымянными, т. е. некрещёных детей.

Между дд. Красногорье и Светозарево на пути к кладбищу в низине, где протекала р. Дургашур (пересохла), располагается место Куяськон инты (‘место для выбрасывания вещей умершего’) (Люкина Парасковья Ефимовна, 1916 г. р.).



Рис. 36. Вид на возвышение Борыбам. Н.И. Шутова. 1999

На склоне горы между окраиной д. Красногорье и возвышением Борыбам (‘клубничный склон’) (рис. 36) кладбище было, там при пахоте находили головные уборы с монетами (*таньга*), медные ковши, которые использовали для обмывания покойного, и крестики. На этом возвышении молодежь проводила праздник Сабантуй, туда ходили веселиться на Первое мая. На горе когда-то рос густой лес (*чайча*). Это был строительный лес, там росли большие сосны (*пужым*). По преданиям, на том месте хотели поставить церковь, заготовили бревна для этого, но они скатились вниз. Поэтому решили, что церковь надо строить ниже (Люкина Парасковья Ефимовна, 1916 г. р.).

Деревня Красногорье располагается на возвышении (рис. 31). У дороги на

окраине деревни стоит старый склад Магази́й, около него, по другую сторону дороги, место называется Бильгигурезь (тат. *бильги* ‘знак, метка, памятник’, удм. *гурезь* ‘возвышение’). Там при строительстве дороги были разрушены могилы, находили бусы, кости, волосы (Кайсина Галина Дмитриевна, 1964 г. р.). Это место называли Нимтэмшай (‘безымянное кладбище’), на нём хоронили младенцев-выкидышей, умерших безымянными, т. е. некрещёных детей.

Между дд. Красногорье и Светозарево на пути к кладбищу в низине, где протекала р. Дургашур (пересохла), располагается место Куяськон инты (‘место для выбрасывания вещей умершего’) (Люкина Парасковья Ефимовна, 1916 г. р.). Возле него было место Ишанпум (‘сторона, конец с привидениями’) (Кайсина Галина Дмитриевна, 1964 г. р.).

В пределах д. Светозарево [новообразованное поселение] располагалось место Куяськонни (‘место, куда выбрасывали вещи умершего’). Там чудится, молится. Прежде здесь было поле, и людей кружило, они не могли выйти с этого места. Говорили: “*Төлперу* (дух ветра, вихря) гуляет”. А потом эти места использовали под строительство колхозных квартир (Финицких Анна Егоровна, 1930 г. р.).

Около д. Круглово существовало место, куда бросали куклы от болезней (Финицких Анна Егоровна, 1930 г. р.). «Большие куклы ростом с человека. В их основе – деревянный крест, который втыкали в землю. Изготавливали на том месте, где испугались. А если кто-то с этими куклами при встрече испугался, то надо её сжечь на месте. Все эти дела втайне совершали» (Марданова Марина Михайловна, 1931 г. р.).

В д. **Паскино** (удм. *Поска*) своей Великой куалы не было, хотя насчитывалось четыре почитаемых *вожшуда*: *Луца-Монья-вожшуд*, *Гондыр-вожшуд*, *Имма-Лутся-вожшуд*, *Имма-вожшуд*. Деревенские ходили на моления на капище Имма. За деревней было особое место Тылы кыз керттонни [*тылы* ‘перо’, *кыз* ‘ель’, *керттонни* ‘место привязывания, повязывания’, т. е. ельник, где привязывали птичьи перья]. Здесь росли пихты, к которым в случае болезней приносили и подвешивали к веткам связанные в пучок утиные перья [Егоров 1971: 41, 53].

В д. **Омсино** (удм. *Чабъя*) жили представители трёх родовых групп: *Чепо-вожшуд*, *Чупаш-вожшуд*, *Чабъя-вожшуд*\* и соответственно было три места родовых молений. Помимо этого имелись семейные капища в виде бревенчатых строений с крышей – Малая куала (*Почи куала*). По свидетельству информанта Николая Николаевича Кудяшева (1904 г. р.), Великая (*Зёк*) куала располагалась за пределами деревни, в детстве он застал остатки этого строения в виде двух-трёх рядов брёвен. Здесь зафиксированы упоминания о проведении 12 июля (по нов. ст.) общедеревенского моления Кылдысин карон, на котором жертвовали красного или рыжего бычка (*горд ошти*) [Атаманов 1971; Егоров 1971: 44–45].

В д. **Бурино** (удм. *Сюра*) проживали члены 5 родственных коллективов и почитали 5 *вожшудов*. Однако информант смог назвать только трёх божеств – *Кылдысин*-, *Илья*- и *Гондыр-вожшуды* [Атаманов 1971]. По сведениям другого информанта, в деревне почитали *Илля-вожшуда*, *Гондыр-вожшуда*, *Оля-вожшуда*. На лесной поляне Кылдысин-вожшуд или Виро карон в Петров день резали бычка любой масти, обряд называли *ви́ро карон* (букв. ‘делание, жертвование крови’, т. е. принесение в жертву животного). Кровь животного пускали в землю, макали в кровь деревянной щепкой и чертили на своём лбу крестик [Егоров 1971: 50, 155].

В д. **Новый Погост** (удм. *Вильгурт*) имелось святилище Чипья-вожшуда (рис. 35, 3). Площадка капища была огорожена, в центре стояло строение без крыши, в котором разжигали костер (информант К. Возисов, 1903 г. р.). «У д. Новый Погост тоже было место Куяськон инты, место моления Чипья-вожшуду, у самой дороги. Сердитое было место, там «ловит» (*лек места, отын кутылэ*). В 1973 г. возле д. Новый Погост мы строили дорогу, так нам одна бабушка подсказала, чтобы мы остерегались его [места]. Теперь там уже нет деревьев, оставалась ложбинка. Там разводили костёр и молились» (Люкина Парасковья Ефимовна, 1916 г. р.). В 1999 г. на этом месте ещё была заметна ложбинка (*гон*) от строения, рядом стояла берёза.

В д. **Зямино** (удм. *Зямагурт*, *Зямы*) существовала общедеревенская родовая куала (*Санак куала* ‘истинная куала’). «Когда-то бесермяне жили поблизости на горе, но ушли уже. У нас в Зямино (*Зямаын*) была одна куала, в неё ходили из многих деревень: Зямай, Той-Дой, Самсон. Говорили про куалу: “*санак*” [настоящая, истинная] куала. Она была в виде маленькой избы с крышей (*пичи корка кадь липетэн*). Как кто заболевает, говорили: “Надо идти в куалу с пожертвованиями (*куяськыны* ‘отдавать, жертвовать’), с крупой, хлебом”. У мочагинцев были свои святые места, в [д.] Красногорье свои. У некоторых на огороде были углубления Куала гоп (*гон* ‘углубление’), Куала инты (*инты* ‘место’). У нас в деревне [Зямино] молились дома, сами по себе, в куале и в Иммале. В Зямино был *Дурга-Побъя-Имма вожшуд*. *Вожшуд* это счастье» (Болтачева Василиса Михайловна, 1914 г. р.). В деревне было две куалы, молились *Дурга-Побъя-вожшуду*. У большой ели в Петров день приносили быка в жертву всей деревней [Егоров 1971: 54].

В д. **Той-Дой** почитали *Дурга-Побъя-вожшуда*, была своя деревенская куала. Посередине деревни под большой елью молились и приносили в жертву бычка [Егоров 1971: 55, 161].

\* Здесь и далее наблюдается сосуществование двух разных по происхождению коллективов родственников: предположительно по материнской (Чабъя) и по отцовской линии (Чепо, Чупаш).

В дд. **Давыдово, Кобляки, Алексеево** (удм. *Кузильгурт*) тоже почитали *Дурга-Побъя-вожшуда*. В д. Давыдово были Редь-куала, Азик-куала по имени домохозяев. В куалу вела дверь, крыша была односкатной [Егоров 1971: 44–45, 84].

В д. **Нижнее Мочагино** (удм. *Понул*, жителей называли *понульёс*) существовали семейные сакральные сооружения в виде бревенчатого сруба без крыши размерами 3 x 3 м или в виде небольших углублений в углу огородов (*куала инты /гон, сиён поттонни*), они могли быть огорожены. Имелось капище Ужоговица /Ожоговица-вожшуд (Болтачева Анна Ивановна 1932 г. р.). В 1999 г. никто уже не мог показать его местоположения. Места Куала инты располагались по углам огородов (*бакча сэргын*). У жителей д. Нижнее Мочагино был *вожшуд Ужоговица*, и название реки Ужоговица. Ужоговица – название реки, она впадает в р. Вятку (Болтачева Мария Яковлевна, 1923 г. р.; Ложкина Нина Сергеевна, 1934 г. р.). Около куалы (небольшое строение размерами 3 x 3 м) резали бычка, кровь выпускали в землю. В куалу жертвовали деньги. Ещё в этой деревне был *Удега-вожшуд*, всего в деревне было четыре куалы [очевидно, патристических]. В Петров день всей деревней жертвовали бычка на озимом поле, кровь пускали в землю. Череп животного подвешивали, насаживали на ограду или кол [Егоров 1971: 49–50].

«Место Куяськонни [здесь бросали вещи умершего] располагалось между дд. Верх и Ниж. Мочагино, по левую сторону от дороги. Это место разрушили, когда дорогу асфальтировали. Теперь туда уже не бросают, а всё складывают в могилу» (Богданова Анастасия Николаевна, около 1905 г. р.).

В д. **Верхнее Мочагино** (удм. *Кунды*) было три *вожшуда*: *Дурга-вожшуд, Пельга-вожшуд, Удья-вожшуд* [Егоров 1971: 47, 153]. Здесь имелись семейные культовые места в виде небольших углублений в углу огородов (*куала инты /гон, сиён поттонни*), которые могли быть огорожены, деревенская родовая куала *Зимья-вожшуд*, а также особое капище *Кылдысин каронни* (букв. ‘проведение, делание *Кылдысина*’) (рис. 35, 1; 37)\*. В куале приносили в жертву животных и птиц, кровь пускали в огонь, перья сжигали. Шкуру белой овцы снимали во дворе. Постройка имела размеры 3 x 3 м, посередине располагался очаг, в котором разводили огонь, в стене прорубали небольшое оконце в полбревна [Егоров 1971: 153]. «Места Куала инты [‘место куалы’] были огорожены, туда лили растопленное масло, еду бросали. Прodelывали это женщины» (Ложкин Ефим Иванович, 1927 г. р.). Рассказывали, что один мужчина корчевал пни на месте куалы, из-за этого его стали мучать боли в спине, поэтому ему предложили провести на этом месте *куяськон* (‘отдать, пожертвовать’).



Рис. 37. Деревня Верхнее Мочагино.  
Святылище Кылдысин каронни. Вид с запада.  
Н.И. Шутова. 1999

На Кылдысин каронни проводили общедеревенское моление в Петров день, жертвовали бычка рыжей масти. Это место располагалось на левом берегу речушки, где стояло три-шесть пихт, а у самой реки – берёза и родник. Под берёзу женщины бросали монетки, просили здоровья своим детям. Женщины приходили сюда в случае болезни членов семьи, лили масло, делали другие пожертвования. Во время коллективизации на этом месте специально заставили построить конюшню. «Я была маленькой, у меня нога болела, так мама туда [на Кылдысин каронни] ходила, масло лить [жертвовать]» (Богданова Любовь Яковлевна, 1933 г. р.).

\* *Кылдысин* – божество земли и плодородия, в позднее версии – ангел-хранитель.

На месте Кылдысин каронни всей деревней собирались и жертвовали бычка. Отрезанную голову животного подвешивали к дереву (*чашиша вьлэ*), После этого каждый участник подходил и притрагивался пальцем к крови, которая стекала с головы, и прикладывал к своему лбу со словами: «Чтобы как этот бычок здоровыми стали (*Ошпи кадь ик таза мед луом*)». Жрец (*куриськись*) и все участники становились в позу полуприседания и молились всем *вожшудам*, *Инмару* и *Кылдысину*, чтобы шли тёплые дожди, чтобы они были избавлены от мора, града, других несчастий. Совершали трапезу с мясом и бульоном [Егоров 1971: 48].

«На месте Кылдысин каронни в Петров день молились, резали и поедали бычка. Там стояло 5-6 пихт очень высоких, а у самого родника – берёзы. Все туда ходили и женщины, и мужчины, но дети не ходили. На моление собирались с утра, совещались (*кенеш лэсьто*). Моление проводили ближе к обеду, в 10–11 час. Руководили молением старики, может быть, из церкви приходили. После коллективизации специально на этом месте заставили построить конюшню для лошадей» (Ложкин Ефим Иванович, 1927 г. р.). «На месте Кылдысин каронни в родник бросали деньги, яйца, если что-то случалось. “Попалась (*шедем*)”, – говорили в таких случаях. Я слышала, что мужчины туда не ходили, больше женщины. В Петров день, может, на том месте и проводили моления, но я не помню» (Полева Надежда Михайловна, 1937 г. р.).

«Мы – удмурты. В прежние времена в огороде имелось углубление (*гон*), называли Куала инты, туда жертвовали масло (*вöй кисьто*, букв. ‘масло лили’). Теперь уже ничего не делаем. В деревне было место Кылдысин каронни возле речки. Там выше берёз стояла пихта, туда тоже жертвовали масло. Там был родник» (Кудяшева Августа Павловна, 1931 г. р.). «На место Кылдысин каронни больше женщины ходили, я не ходила, наша бабушка (*бабамы*) ходила. Там стояло три пихты. Носили туда пищу, просились, *Кылдысин* это как *Инмар*. На это место ходить не разрешалось, говорили: “Особо не ходите (*лекос эн ветлэ*)”» (Богданова Анастасия Николаевна, около 1905 г. р.).

В деревне на третий день Пасхи проводили обряд Бурдо жук (букв. ‘крылатая каша’), собирались и варили кашу на мясном бульоне [Егоров 1971: 47].

Сохранились сведения о существовании в этой округе (около быв. д. **Подгорное**) святилища, посвященного *Луду* /*Керемету*\*. В лесочке *Керемет* раз в году в Петров день резали бычка красной масти. Моление посещали женщины, мужчины, христианские и удмуртские (языческие) попы [Атаманов 1971]. В настоящее время это культовое место уже заброшено.

В д. **Пески** когда долго не было дождей, проводили обряд вызывания дождя. Все собирались на окраине деревни, священник приносил иконы. Проводили молебен, священник освящал воду в бочке, этой водой окроплял всех участников при помощи веника. Затем каждый нёс святую воду домой, кропил ею детишек, животных, колодец, другие хозяйственные объекты [Атаманов 1971: 54]. Около д. Пески есть место Шелеп куштонни /кисьтонни (букв. ‘место выбрасывания щепок’). Туда выбрасывали мелкие вещи после похорон, а крупные – сжигали (Финицких Анна Егоровна, 1930 г. р.). В 1985–1986 гг. на месте строительства домов (около д. Пески?) на деревьях висели тряпичные куклы высотой 8–10 см, потом они валялись под деревьями.

В д. **Сизево** (удм. *Бигра*) почитали *Имма-вожшуда*, *Чола-вожшуда*, *Чипья-вожшуда*, *Кушья-вожшуда*. Проводили осенью обряд Бурдо-жук, называли его ещё *кисьтон* (букв. ‘литьё’) [Егоров 1971: 56, 133].

В д. **Мураши** почитали *Чола-вожшуда*. В окрестностях деревни был родник Лаччо ошмес, возле которого было «нечисто», там «ловило», поэтому на том месте часто проводили обряд *куяськон*, жертвовали яйца, хлеб [Егоров 1971: 56, 164–166].

\* Священная роща в честь божества *Луда*. В широком смысле *луд* – это всё, что вне дома (глагол *лудмыны* ‘одичать’), это символ леса как дикого, не освоенного человеком пространства и потому опасного, враждебного ему. Слово *кереметь* арабское, означает «чудо, деяние святых». В удмуртскую среду сам термин и культ проникли, по-видимому, через болгар и слились здесь с древним финно-угорским культом Священной рощи. Произошла контаминация элементов древнеудмуртской религии и приобретенных мусульманских черт [Владыкин 1994: 202–203, 271–273].

**Капище Имма /Иммала.** Кроме описанных выше семейных, патронимических и общедеревенских святилищ, большую общественную значимость для всех слободских удмуртов имеет сакральное место, в котором совершались приношения божеству *Имме /Иммале*. Это святилище Имма /Инма\* (рис. 35, 4; фото 14), а обрядовая церемония, проводимая на этом месте, называется *Иммала-веттон* (диал. *веттон* < общеудм. *ветлон*, букв.: ‘хождение в Имма’) или *Иммала-ветлон*\*\*.

О возникновении святилища. «Рыжий бычок откуда-то пришёл и здесь остановился, поэтому на этом месте установили моление (*Горд ошти кытысь ке лыктэм но, оццы дугдэм, соин оццы вöсьяскон кылдйз*). Говорят, рыжий бычок останавливался и Азьланьэ [д. Ужоговица]. Теперь там дачный поселок, а прежде был монастырь, мельница» (Марданова Екатерина Егоровна, 1921 г. р.). Очевидно, около бывш. д. Ужоговица когда-то было кратковременное место моления Имма. «По рассказам стариков, на это место пришёл бык, здесь устроили кострище. Здесь сжигают кости животных в Петров день. После 14 октября [праздник Покрова Пресвятой Богородицы] в воскресенье режут животных. Русские (*зучьёс*) носили в церковь петуха, жертвовали его. Некоторые ещё знают слова молитв, произносимых на Иммале, но говорить не будут» (Будина Раиса Петровна, 1937 г. р.).

В 1971 г. М.Г. Атаманову и Е.К. Егорову удалось записать сведения, что капище Иммала считалась Великой (диал. *Зöк*) куалой местных удмуртов. По воспоминаниям А.Е. Аккузиной, 1888 г. р., прежде на месте Инма стояло строение Великой (диал. *Зöк*) куалы [Атаманов 1971; Егоров 1971: 160].

«На Иммале резали бычков, их выращивали специально для жертвоприношения. Жертву носили на Иммалу, потом в церковь. Сначала заходили в Дурга-Побья, затем Чипья, а потом шли на Иммалу. На Иммале было несколько кострищ, обетные приношения привешивали к нескольким берёзам, для костра использовали только берёзовые дрова. В честь кого молились на Иммале, тот и должен был резать животное или хотя бы поддержать. На моления теперь ходят в белых одеждах, а прежде – в национальных костюмах (*шортдэрэм*). Из родника пили воду, домой приносили» (Люкина Парасковья Ефимовна, 1916 г. р.).

«Помню, на Иммалу ходили в детстве. Приезжали каждый год люди на моления из гг. Слободского, Кирова. Нынче [1999 г.] мы ходили на Иммалу, разжигали костёр, носили еду, бросали монеты в родник, привязывали лоскутки (*чача* – кусок ткани треугольной формы, удобной чтобы обвязать берёзу) или полотенце (*йушкон*) на берёзу. Берёза сейчас “растолстела” (*кызыпу кызомемын*). Разжигали там костёр берёзовыми лучинами. Туда носили масло, оладьи, пресные лепёшки (*куарнянь*), яичные лепёшки (*йужмилым*). Все кости животных сжигали. Сейчас сюда уже редко ходят. Осенью сюда приходили после Покрова, резали животных, разжигали большое кострище. Костер прежде разжигали один общий в общем круге. В родник монеты бросают, чтобы жить хорошо. Под берёзу монету бросают, просят здоровья, чтобы хорошо жили. А теперь эти деньги бабушки собирают и несут в церковь, так как дети балуются, забирают монеты. Так, чтобы толк был от пожертвований, несут в церковь. Священники прежде деньги из Инмалы не принимали» (Финицких Анна Егоровна, 1930 г. р.). «На Иммалу ещё носили утиные пёрышки. Обет давали в любой день дома перед иконой со свечами. На Иммалу ходят с крестиком» (Марданова Екатерина Егоровна, 1921 г. р.).

«Много детей в возрасте 2–3 года помирало из-за поноса, дизентерии (*сйтян*), грыжи (*удэй висён*). Из-за кори (*пужы баба*) ходили каждый год в Иммалу. Дома скатерть стелили, свечу зажигали перед иконой и молились (*куриськыса*), что мы пойдём в Иммалу: “Не сердись, *пужы баба*, я дала обет пожертвовать утку на Иммале” Когда болели корью, не следовало ничего отдавать посторонним. У детей лоскутки от одежды (*чачаос*) носили туда [на Иммалу]. Потом уже стали лечить уколами больных. Может, так поступали из-за отсутствия лекарств, но был толк

\* *Инма /Имма* означает небесный (*им* < *инм* ‘небо, небесный’), *вожшуд* – семейно-родовое божество.

\*\* *Иммала /иммала веттон /ветлон* – обряд посещения святилища Инма (*им* < *инм* ‘небесный’ + суффикс *ла*, направит. падеж; *веттон /ветлон* ‘хождение, посещение’; букв. хождение, посещение небесной земли).

от [капища] Инмалы. Если со скотом, что случается, вот с овцами было плохо – тоже ходили на Инмалу. Жертвовали ягненка, сжигали в честь *Инмы, Инмара. Инмар* – Бог всего мира (*Господь дунне*). Ягнёнка резали там, а мясо приносили домой и с родственниками поедали дома. Ноги, голову и прочее сжигали там. После с овцами всё наладилось. Сейчас это не признают» (Марданова Екатерина Егоровна, 1921 г. р.).

«На этом месте ничего плохого делать нельзя, терпеть надо. [Место] Иммала не огорожено, располагается между двумя логами, монеты жертвовали и мужчины, и женщины. На Иммале не следует много говорить. Туда ходили и мужчины, и женщины, а дети нет, исключение составляли больные дети» (Финицких Анна Егоровна, 1930 г. р.). «На святилище ходили и мужчины, и женщины, ходили семьями, если был повод для пожертвования. При этом приглашали свою родню, сестру со стороны матери. Посещали до Покрова, когда снега ещё не было. Мы ребяташки любили играть в карты, нужны были деньги, поэтому мы на Иммале собирали пожертвованные монеты. Потом я тяжело заболел, так мать ругала: “Не надо было туда ходить и забирать монеты”» (Болтачев Серафим Михайлович, 1938 г. р.).

На лугу /поляне разводили большой костёр. Приводили сюда животных (овец, телят, ягнят) и птиц живыми, резали на поляне. При этом голову жертвенного животного и утки держали головой в южном направлении, резали перед костром, кровь пускали в костёр, перья, пух и внутренности сжигали в огне. Шкуру животного и мясо уносили домой. На святилище несли ещё *џужбильым* (блинчики, замешанные на молоке и яйцах), *куарнянь* (пресные сочни), *вöй* (масло) [Егоров 1971: 39, 130–131].

По рассказам информантов старшего поколения, когда на святилище носили живых уток, её лапки мыли еловыми лапками. Резали птицу на Иммале, а поедали мясо дома. Готовили, как правило, два блюда: отваривали мясо птицы, затем на мясном бульоне варили ячменную кашу. Совершали трапезу за столом. Тот, от имени кого приносили жертву, брал в руки мясо, хлеб, соль, ложку с кашей и восклицал: «*Валляна пересьёслэсь вöсьсэс џутйськом!* (‘Моление предков-стариков поднимаем-проводим!’)». Затем делили мясо на всех, каждый должен был отведать мясо утки. Кости жертвенной птицы собирали, сушили, складывали в белый кошель и подвешивали над печкой до следующего лета. В Петров день на Иммале их уже сжигали на костре [Егоров 1971: 133, 135].

В 1971 г. жрецами (*куриськысь*) были две женщины, одна из д. Красногорье, а другая из д. Сизево (удм. *Бигра*).

По сведениям информантов, на Иммалу носили берёзовую лучину для разжигания огня, чтобы получился чистый огонь, чтобы разжечь его без смолы и без серы. С этой же целью в костёр подкладывали только берёзовые ветки и поленья. Перед костром не становились на колени, а приседали на корточки, не касаясь коленями земли, таким образом, чтобы правое колено было ниже левого [Егоров 1971: 126, 135].

**Моление Инмала-веттон 12 июля 1971 г.** В д. Круглово на моление собралось 8 женщин, преимущественно пожилого возраста в чистых белых одеждах. У каждой в руках был узелок или сумка, в которых лежали берёзовая лучина, сочни (*куарнянь*), яичные блины, топлёное коровье масло в кружках, квас в бутылочках, кости птиц. По пути на основное капище совершили моление на двух местах. На месте Чабак-обинь, которое располагалось в логу, за пределами деревни за мельницей, помолились *Дурга-Побъя-вожшуду*. Здесь на земле лежали монеты от предыдущих приношений. На этом месте развели костёр, в огонь побросали понемногу от принесённых пищи и напитков, сели на корточки перед костром и провели *куриськон*. После встали, бросили в огонь по мелкой монете, помахали в дыму над костром сумками и пошли дальше. Одна из женщин собрала все пожертвованные монеты, чтобы после купить свечи и поставить их в церкви г. Слободского. Вторая остановка произошла в бывшей д. Вильгурт, чтобы поклониться святилищу *Чипъя (Цытъя)-вожшуду*. Место капища было отмечено небольшой оградкой в 1,5 м. Здесь были женщины из соседних деревень, поэтому костёр уже горел. Кругловские женщины повторили весь ритуал поклонения этому месту, положили свои собранные по пути берёзовые веточки в огонь, помахали в дыму своими узлами и сумками отправились на Инмалу.



Капище располагалось в лесу на поляне, окружённой деревьями, рядом под обрывом вытекал родник. Здесь уже полыхал большой костёр, разожжённый пришедшими раньше паломниками. Последние сидели вокруг костра и трапезничали. Вновь подошедшие поклонились священному месту, подкинули берёзовые ветки, туда же, в огонь сложили принесённые в белых мешочках кости пожертвованных в прошлом году птиц. После этого присели рядком на корточки перед костром, лицом к солнцу (на юг), провели *куриськон*. Затем все встали, обошли костёр по ходу солнца три раза, помахали в дыму сумками, узлами, головными платками, даже чулками. Одна более молодая женщина помахала бельём своего ребёнка [очевидно, больного], от имени которого была принесена в жертву птица. После этого все подошли к роднику, ручью, помыли лицо, руки, пожертвовали деньги. Поднялись к костру, развернули свои пожитки и стали трапезничать. После трапезы женщины встали, каждая по отдельности подходила к священной берёзе, чтобы повязать к её стволу ниточки с цветными лоскутками, перьями. В ямочку у подножия берёзы бросали монеты. Отправились домой. Всё прошло сдержанно, величественно, разговоры велись лишь вполголоса. По пути домой встречались группы женщин из 5–6 человек, отправлявшиеся на Иммала-веттон, чтобы попросить помощи и благословения у *Имма-вожшуда* [Егоров 1971: 56–58]. Подробнее о святилище смотрите в главе V.

## Календарные и семейные обряды

В ходе археолого-этнографической экспедиции в Слободской р-н Кировской обл. в 1999 г. нами были собраны данные о календарных и семейных обрядах слободских удмуртов-ватка\*. Традиционный календарь удмуртов начинался с началом весны, со времени проведения праздников весеннего цикла, поэтому изложение материала начинаем с весенних праздников.

В д. Паскино (удм. *Поска*, смешанная удм.-рус. деревня) в последний день **Масленицы** удмурты ходили за деревню. Там жгли солому, гостевали по домам, плясали, веселились, затем провожали Масленицу [Егоров 1971: 43].

Праздник **Благовещения Пресвятой Богородицы** (удм. *Благовещев день*) празднуется 7 апреля по нов. ст. Этот праздник удмурты считали Великим (*Зёк*), в этот день обязательно посещали церковь. Еда на столе была постная, работать в Благовещенье не полагалось. В канун праздника, вечером 6 апреля свет в доме не зажигали из-за поверья, что летом случится сильный ветер и может унести крыши домов.

Самым значительным праздником у слободских удмуртов считалась **Пасха** (удм. *Великтэм*). Начинался цикл праздничных пасхальных мероприятий с **Вербного воскресенья** (*Верб*). Праздновали его за неделю до Пасхи. В этот день ходили пешком или ездили на лошадях в церковь за освящённой вербой. Сами вербу не ломали, приносили освящённые веточки из церкви. До этого дня следовало завершить работы по изготовлению полотна. Поэтому в церковь ездили не все, а только те люди, которые закончили ткать полотно из заготовленного материала. Кто не успел этого сделать, того высмеивали: «*Вербаозь öвöl быдтэм!* (‘До Вербного воскресенья работу не закончил’)».

В период Страстной недели особое внимание уделяли четвергу. В **Великий Четверг** (*Великочетверик*) хозяйка дома должна была встать до восхода солнца и сходить в лес за можжевельником, липой и особой травой *тынатскон турун* ‘травы для воскурения’ [очевидно, богородская трава или чабрец (тимьян). – Н. III.]. В этот день совершалось ряд обрядов для очищения людей, скота, домашнего пространства. Хозяйка собирала мусор с того места,

\* Выражаю искреннюю благодарность учителю средней школы д. Светозарево С.А. Батиной за разрешение ознакомиться с собранными ею материалами по рассматриваемой теме и использовать их в своей научной работе.

на котором кто-либо из членов семьи испугался. Затем брала щепотку земли, которую ссыпали на чердаке дома для утепления потолка. Такие «запасы земли» пополнялись каждый год. Всё то, что она приносила, называли *тынатскон* ('воскурение'). До восхода солнца разводили небольшой костёр, в котором сжигали всё собранное хозяйкою, за исключением земли. После этого каждый член семьи стоял над дымом несколько секунд. При этом хозяйка, обычно бабушка, приговаривала: «Пусть все страхи, все болезни уйдут». Принесенные веточки можжевельника втыкали над дверьми, чтобы в новом году в дом не проникали ни болезни, ни страхи. В этот день всем членам семьи повязывали на поясе и запястье руки шерстяную нить, а детям помимо шерстяной нити повязывали ещё и другие яркие нити. Утром дети ходили из дома в дом, показывая всем свои разноцветные нити, в дополнение к которым им привязывали новые нити. В итоге в течение дня у каждого на руке оказывалось повязано до 10–15 разноцветных нитей [ПМА 1999, С.А. Батина, 1970 г. р.]. В Великий Четверг вятские удмурты устраивали проводы шайтана [Вятские вотяки 1861: 107–108].

Праздник **Пасхи** (*Великтэм*) отмечали в разные дни, в период от 4 апреля до 8 мая. Слободские удмурты вечером перед Пасхальным воскресением в каждой семье красили яйца луковой шелухой. Всей семьёй ходили в церковь на ночную службу, носили освящать крашенные яйца, горсть шерсти. Между тем женщины оставались дома, с утра до прихода остальных членов семьи из церкви нужно было подготовитьстряпню – ватрушки с картошкой (*шаньги*). Дети с утра выходили на улицу играть пасхальными яйцами, для этих целей им выдавали по одному–два яйца.

По данным, М.Г. Атаманова, в дд. Пески, Омсино, Верхнее Мочагино в прежние годы на третий день после Пасхи проводили праздник **Бурдо жук** (букв. 'крылатая каша'). В этой церемонии участвовала в основном молодёжь. Для этого собирали продукты (ячменную крупу, пиво-сур) по всей деревне. В д. Омсино собирались на лугу, варили кашу в общем котле и совместно поедали её. В д. Пески каждая семья собиралась в своей куале, готовили кашу *бурдо жук* своей семьёй, затем выходили в деревню и совершали гостевание, ходили по домам тех, кто участвовал в обрядовой церемонии. В каждом доме пели, плясали, переходили в следующий дом. В гостевании участвовали только молодые люди. В д. Сизево кашу *бурдо жук* варили на возвышении. По свидетельству Анны Егоровны Аккузиной (1888 г. р.) в д. Омсино, обряд Бурдо жук проводили осенью на специальном месте. Там разводили кострище, на котором варили кашу [Атаманов 1971: 55, 57, 62, 64, 72].

**Геры поттон** ('вынос плуга') – начало полевых земледельческих работ проводили весной перед началом посевной. Вначале каждая семья молилась в своей семейной куале (*Почи куала*). Затем все жители деревни выходили на поле, приносили жёлтые окрашенные яйца (на Пасху яйца красили в красный цвет, а на *Геры поттон* – в жёлтый), лепёшки. Взрослый мужчина разбрасывал (*кизыны* 'сеять, рассеивать, разбрасывать') яйца по полю вместе с зерном. А детишки их собирали и съедали. Кольшком делали ямку, затем одно яйцо без скорлупы зарывали в землю для матушки земли (*Музьем бабалы*), как бы «кормя» землю, и молились: «С золотыми зёрнами, с соломой как камыш пусть [уродится зерно], Боже *Инмар!* (*Зарни тысьем, камыш куроен мед далтоз, Инмарэ!*)». Пекли яичные блины, часть таких блинов тоже зарывали в землю. Затем начинали пахоту, делали несколько борозд. После возвращались домой, организовывали пирушку, устраивали скачки на лошадях. Вечером все отдыхали, а на следующий день начинали сеять. В д. Кобляки также каждый хозяин на своей полосе разбрасывал вместе с овсом варёные, окрашенные в жёлтый цвет яйца (жёлтый цвет – подобие жёлтых зёрен овса), а одно очищенное яйцо с кусочками блинов и яичницы зарывали в землю для *Музьем-бабы* [Атаманов 1971: 51, 54, 57, 59, 64–65; Егоров 1971: 40, 45–46, 52–53, 144]. По мнению Прокопия Васильевича Зянкина (1899 г. р.) из д. Верхнее Мочагино, в этот день конные скачки не проводились. По свидетельству Анастасии Ефимовны Аккузиной (1902 г. р.) из д. Мураши, конные состязания проводились между молодёжью дд. Омсино (*Чабья*) и Поскино (*Поска*); затем они играли в яйца, их катали по земле. Тогда не пировали, а только самодельное пиво (*сур*) пили [Атаманов 1971: 64–65, 77; Егоров 1971: 41]. Интересный факт: в д. Давыдолво (удм. Обран) во время праздника Геры поттон на полосе при молении кланялись три раза на юг, восток и запад,

остальные действия совершали так же, как описано выше. В д. Верхнее Мочагино конные скачки проводили на Егорьев день (23 апреля по ст. ст.) [Егоров 1971: 54, 144]. После завершения посевной отмечали праздник **Гырон быдтон** ‘окончание посевной’.

Ещё отмечали праздник **Леница** (3 июня по нов. ст.), просто празновали и пировали [Егоров 1971: 143].

Большим праздником считалась **Троица**. В этот день обязательно готовили стряпню и посещали церковь.

Праздник **Земля-имениница** (*Музьем ниманник* или *Музьем вордскон*) приходился на следующий день после Троицы. Старики говорили, что тогда земля родилась, нельзя было землю копать, рыть, трогать. В этот день не следовало работать на земле. Вечером на ужин варили кашу и на огороде совершали семейную трапезу. При этом совершали обряд «угощения» земли: выкапывали ямку, в которую складывали одну или три ложки каши с маслом со словами: «*Музьем бабалы сѣтиськом* (‘Жертвуем бабушке-земле’, от рус. *баба*)». По сведениям Якова Исаковича Аккузина (1906 г. р.) из д. Сизево (род Бигра), в этот день выходили на озимое поле, варили кашу на молоке, одну ложку каши складывали в лунку в честь праздника. Сами кашу лишь отвеживали и несли домой. Поедали её в кругу семьи дома. В д. Омсино информант Матрёна Николаевна Кудяшева (1903 г. р.) также указывала, что выходили в поле каждый на свою полосу земли с миской, в которой была молочная каша с маслом, сложенным в середине, и просились у Земли-имениницы (*Музьем-ниманник*), чтобы подала тёплых-мягких дождей, хорошего урожая [Атаманов 1971: 72; Егоров 1971: 45–46, 55].

На второй день после Троицы отмечали праздник **Вода-имениница** (*Ву ниманник*). В этот день не полагалось работать с водой, купаться, стирать, даже поливать.

**Иванов день** проводили 7 июля по нов. ст. С этого дня начинали ломать берёзовые веники для бани. Считали, что до Иванова дня они ещё не были “освящены росой”. Именно 7 июля роса “освящала” деревья. Поэтому ветками берёзы украшали интерьер дома – втыкали их в косяки окон. Вечером топили баню и парились новыми вениками, в них вкладывали разные полевые цветы: их количество должно было быть нечётным. Таким веником парились все члены семьи. После Иванова дня собирали лекарственные травы, начинался сенокос [С.А. Батина, 1970 г. р.].

Петровский пост начинался со дня **Бм ворсан** (букв. ‘закрывание рта’, т. е. начало говения), а в Петров день проводили **Бм усьтон** (букв. ‘открытие рта’, т. е. окончание поста).

День апостолов Петра и Павла, в народе – **Петров день** (удм. *Петрол*), который отмечали 12 июля (по нов. ст.), также считался большим праздником. В старину проводили моления в родовой куале и посещали общественные моления на святилище Имма. Там жертвовали бычка и другую живность – ягнят, уток, гусей. В д. Нижнее Мочагино бычка резали на ржаном поле: кровь жертвенного животного пускали в землю, череп вешали на кол, а шкуру продавали. Мясо отваривали в котле и проводили общественную трапезу [Атаманов 1971: 69].

**Ильин день**, отмечаемый 2 августа (по нов. ст.), считался у местных удмуртов днем поминовения усопших родственников. К этому дню варили деревенское пиво, с утра выпекали ватрушки (*шаньги*) и другую стряпню: обязательно рыбник (*клебака*), пироги с другой начинкой. С утра ходили на службу в церковь с. Круглово. После собирались на могиле недавно умершего родственника на кладбище. В первую очередь наливали пиво, складывали выпечку на могилу, а затем угощались сами, ели поминальные блюда и пили напитки. После разрушения церкви в с. Круглово люди целыми семьями посещали деревенское кладбище, а за день до этих поминок старались посетить церковь в г. Слободском. В деревнях с вечера начинались гуляния, собирались компаниями в трёх-четырёх местах. Люди пели и плясали под гармошку, слышались частушки и смех. Пожилые люди исполняли обрядовый напев “*весьяк крезь*” (*весьяк* ‘всегда, постоянно, всё время’; *крезь* ‘мелодия’; ‘постоянный, неизменный напев’, т.е. мелодия на все случаи жизни). Веселье продолжалось до позднего вечера [С.А. Батина, 1970 г. р.].

Ильин день считался самым большим поминальным днём в этих местах. Поминки здесь продолжались два или три дня. В этот день на дороге перед кладбищем и пели, и плясали. В прежние времена перед поминками старушки читали молитвы (*чирдыны* ‘петь, читать молит-

вы'), и только после этого разрешали пить и есть. Информанты говорят, что в последние годы никто уже не может молиться как прежде, да и молитв не знают. Во время поминок по традиции оставляют немного еды и питья на могилах. За пределами кладбища поминуют сирот и тех, кто не вернулся, погиб на стороне: "сьортэм-бертэм" (букв. 'бесследно', т. е. кто исчез бесследно).

В праздник Ильин день проводили обряд *Тага вандон* ('заклание барана'). При этом поминали стариков. Часть мяса делили между собой, часть продавали, часть использовали для совместной трапезы. Ещё часть мяса (*одйг макессэ* 'одну ляжку') уносили в церковь. Священники принимали эту жертву [Атаманов 1971: 53].

В 2014 г. в с. Светозарево провели национальный удмуртский праздник первого урожая Выль жук ('новая каша'). Его отмечали после жатвы ячменя. Праздник имеет статус областного: сюда собирались фольклорные коллективы из Унинского, Афанасьевского и Слободского районов Кировской области, а также гости из Удмуртии.

На **Спасов день** (19 августа по нов. ст.) проводили гостевание: ходили друг к другу в гости, угощались ягодами, варили много деревенского пива. В домах пели, плясали, шутили. С этого дня начиналась жатва. Молодожёны приходили к родителям невесты за "серпом", там их хорошо угощали. Также они веселились, пели и плясали под гармошку. В конце праздника отдавали "серп" для молодухи. По свидетельству Анастасии Ефимовны Аккузиной (1902 г. р.) из д. Мураши, в Спасов день молодёжь веселилась, парни пили вино, но девушки вообще раньше не пили спиртного. Сама она ни одной рюмки не выпила до замужества [Атаманов 1971: 77].

Отмечали удмурты праздник **Покрова Пресвятой Богородицы** (14 октября по нов. ст.). Как правило, в Покровскую родительскую субботу посещали кладбище для поминовения умерших родственников, а в сам Покров, в воскресенье ходили в церковь на службу.

**Сочельник** (удм. *Сочень*). Перед Рождеством Христовым до 7 января (по нов. ст.) продолжался рождественский пост. Пост держали до вечерней зари. Последний день поста называется Сочельник, в этот день полагалось употреблять в пищу сочиво – сушеные хлебные зерна, размоченные водой. Удмурты в этот праздник с утра пекли сочни с анисом и другими пряностями. С десяти часов утра по домам начинали бегать ребятишки, плясать и просить: "Давай сочень, давай сочень!" Лица при этом они закрывали платками. По вечерам, чаще в чьей-то бане, молодёжь собиралась на посиделки. Это были обычные посиделки, на которых девушки пряли, вязали, парни приходили с гармошкой (*ермоль*). Все старались придти в лучшей одежде, девушки надевали бусы. Бусы в этот период играли особую роль: если парень хотел дружить с девушкой, он обрывал у неё нить бус [ПМА 1999, С.А. Батина, 1970 г. р.].

**Рождество Христово** – великий христианский праздник, считается вторым по значению праздником после Пасхи. Ему предшествовал сорокадневный рождественский пост. Седьмого января удмурты с утра пекли ватрушки с картошкой, затем шли на службу в церковь с. Круглово. После разрушения церкви в с. Круглово, пешком ходили в церковь г. Слободского. Вечером устраивали праздничный ужин: после поста на столе появлялось мясо, молоко, выпечка.

**Святки** (диал. *Имвожо*, лит. *Инвожо*) приходились на время с 8 по 18 января (по нов. ст.). *Имвожо* в традиционном удмуртском календаре отмечали два раза: в период зимнего и летнего солнцестояния. Считалось, что это переходное опасное время. В христианской версии время зимнего солнцестояния соотносилось со святками. В эти дни по деревне порознь ходили ряженые-*имвожо*, которые символизировали представителей «инога» мира. В каждый дом они заходили с гармошкой. Исполнять роль ряженых или рядиться (*имвожояськыны* 'рядиться') могли и дети, и взрослые. Войдя в дом, ряженые желали счастья и здоровья хозяевам, затем они плясали, пели частушки под гармошку. Чтобы их не могли узнать, при пении каждый ряженный старался изменить тембр своего голоса на писклявый или, наоборот, на бас, старательно заворачивал лицо белым холстом в несколько слоёв, чтобы лицо невозможно было рассмотреть, и чтобы не узнали, кто скрывается за этим *имвожо*. Позже для этих целей стали специально приобретать карнавальные маски. Непременным правилом было хорошо «войти в образ». Например, молодой мужчина мог нарядиться старой хромоногой старухой, эту роль он выполнял и в доме, и на улице. А если он забывался и выходил из роли, его поднимали на смех. Нарядившись бере-

менной, человек мог даже имитировать роды в каком-либо доме. По воспоминаниям А.Е. Юшкетовой (1931 г. р.), однажды во время святок она носила с собой охапку дров, связанную между собой в определённом порядке. Она с силой кидала эту связку дров во время пляски, последние с грохотом тянулись за ней – это вызвало особый смех окружающих. Когда ряженных-имвожо угощали выпечкой (взрослых потчевали ещё и водкой, брагой, а детей – сладостями), не следовало отказываться от угощений. Все гостинцы непременно надо было съесть в этом же доме. Оставшиеся припасы имвожо собирали в корзины и делили между собой. Затем они желали хозяевам всего хорошего и уходили. Когда имвожо не пускали в дом, а это случалось очень редко, они произносили недобрые пожелания таким домохозяевам, закрывали снаружи двери, могли развалить у хозяев поленницу.

В период имвожо 8 января молодухи приходили погостить к своим родителям на четыре дня. Молодые незамужние девушки 9 января посещали своих родных, гостевание длилось до трёх дней. На все три вечера они брали с собой наряды. В эти дни с 10 часов утра до поздней ночи все девушки собирались в бане или в доме на посиделки, плясали и пели (круговую и «первую»). Такие посиделки могли посещать и ряженные-имвожо, иногда они приходили целыми группами. С 15 по 18 января по нов. ст. праздник имвожо «отправлялся» в отдаленные деревни.

14 января (по нов. ст.) отмечали старый Новый год (*Вуж Вьль ар*). При этом женщинам по гостям ходить не разрешалось. Даже в случае крайней необходимости к соседям отправляли мужчину. Мужчины заходили к родственникам и соседям с раннего утра со словами: «*Зеч ар, вьль ар мед лыктоз!* ‘Хороший /удачный год, новый год пусть придет!’». Их угощали водкой. В каждый дом мужчины могли приходиться в продолжение всего дня, и всякий раз их следовало угощать.

Ночь на 14 января считалась злой, сердитой, опасной (*лек уй*). В эту ночь имвожо (в прошлом – души умерших предков) и нечистая сила пугает (*портмаськыны* ‘являться’; речь идёт о привидениях), поэтому долго сидеть по вечерам не полагалось. Накануне Крещения (19 января) совершали проводы имвожо. Для этого обходили все дворовые строения, стучали железным концом ухвата, приговаривая: «*Анна, клит, Егор, пот*» (‘Анна, останься, Егор, выходи’). Ухватом чертили кресты [ПМА 1999, С.А. Батина, 1970 г. р.].

Обряды имвожояськем, или имвожояськон, проводили в период Рождества. Днём ряжеными ходили детишки, а вечерами взрослые. В обряде имвожояськон участвовали и молодухи, они посещали домохозяев своей и соседних деревень. На третий день после Рождества девушки шли в гости к родственникам в соседние селения на посиделки. Существовала специальная мелодия имвожо крезь [Атаманов 1971: 55, 82].

Отмечали **праздник Толсур** (букв. ‘зимнее пиво’) или Афанасьев день 20 января (по ст. ст.). В этот день никто никого не приглашал в гости, просто приходили желающие попригласовать, попить. В этот период проводились свадьбы. В 1970-х гг. обряд Толсур проводили только в д. Омсино.

**Крещение** (*Йӧ вьлын сылон*, букв. ‘стояние на льду’). Восемнадцатого января (по нов. ст.) – канун Крещения Господня назывался крещенским вечером. Как уже отмечено выше, в этот вечер удмурты провожали имвожо (в прошлом – души умерших предков, в поздней христианской традиции – нечисть, нечистые духи). Домой набирали воды, и до её освящения воду из колодцев не брали. Девятнадцатого января из церкви приносили святую воду, которой освящали колодец, людей, скотину, дом, двор. После такого обряда воду можно было набирать и из колодцев. 19 января с утра жители деревень отправлялись в церковь на службу.

По сведениям информантов, раньше в этих краях отмечали Петров день, Ильин день, молились в церкви, а теперь [1971 г.] отмечают Первомай, Октябрь. Раньше хотя и пили, но меньше, чем в 1970-х гг. [Егоров 1971: 127].

**Свадьба** (*сюан*) происходила в определенное время, преимущественно в три периода: летом после Петрова дня, осенью около праздника Покрова Пресвятой Богородицы и зимой в Толсур. Женились обычно парни 18–24 лет по личному желанию, а не по принуждению, но невесту выбирали родители. Были случаи, когда богатые люди брали в жены девушку из бедной семьи по причине задолженности этой семьи.

Перед проведением свадебных обрядов обязательно совершались моления. При этом обращались к традиционным семейно-родовым покровителям: «Помню, когда за невестой едешь, в момент, когда её одевают, надо вспоминать *Дурга-Пёбья-вожшуда*, *Чипья-вожшуда*, *Имма-вожшуда*. За столом к жениху подводишь и говоришь эти слова» [ПМА 1999, А.Е. Финицких, 1930 г. р.]; «Когда выходили замуж, волосы собирали в хохол (удм. *коколёк*, т. е. в пучок), при этом упоминали *Ужоговицу-вожшуда*, чтобы счастье было» [ПМА 1999, М.Я. Болтачева, 1923 г. р.]. Когда на молодую (ицимень) надевали женский наряд *шортдэрем*, обязательно спрашивали: «Из какого ты *вожшуда*?» Присутствующие старушки за нее отвечали: «*Чабья вожшудысь* ('Из рода Чабья')». Жители дд. Светозарево и Круглово на этот вопрос отвечали: «У нас одно счастье – *Дурга-Пёбья* (*Милям одйг шудмы – Дурга-Пёбья*)» [Егоров 1971: 39].

Свадьба проходила в несколько этапов:

Подготовительная часть включала сватанье (*куран*), в процессе которого жениху давали отказ или приходили к соглашению (*тупан* 'соглашение'). В случае согласия договаривались о свадьбе. В этот период родственников невесты одаривали подарками (*кышет сётон*, букв. 'одаривание платком', однако на местном диалекте слово *кышет* означало отрез покупной ткани). По сведениям Е.К. Егорова, в д. Круглово этот обряд называли *кышет юон* (*кышет* 'платок', *юон* 'пир', т. е. пир, на котором пропивали платок) или девичник [Егоров 1971: 37].

Главную часть свадьбы составлял обряд увоза невесты женихом и его гостями. Обрядовая поездка за невестой называлась *пожъян* (от рус. *поезжане*). В дальнейшем происходило гостевание в доме жениха *отчаськон* (*отчаськыны* 'приглашать, созывать'), когда родственники со стороны невесты едут к дом родителей жениха в гости. Там же собираются гости со стороны жениха. На следующий день после проведения обряда *отчаськон* старики-родители жениха едут в гости в дом родителей невесты. Там собираются гости с обеих сторон для продолжения празднества. Этот обряд называется *куиньмой* ('третий день'). В это время, когда невесту выводят из дома, чтобы увезти к жениху, исполняется импровизированный напев *куиньмой крезь* (напев третьего дня), напев без слов: “Эк-эк-эк, ой-ой-ёй...” [Егоров 1971: 57]. Окончательный этап свадьбы включает гуляния по домам близкой родни, если гости не уезжают сразу. В этом случае гуляют всю ночь и весь следующий день.

У невесты был специальный свадебный наряд, которую она носила три дня, после чего уже никогда не надевала [Атаманов 1971: 57–58].

**Новоселье** (*Виль корка пыронни*, букв. 'вхождение в новый дом'). При переезде в новый дом нужно было приготовить тесто и нести его в новый дом так, чтобы ни с кем при этом не встретиться, ни с кем не разговаривать. Поэтому этот обряд проводили ночью. С собой в новый дом приглашали *Коркакузё* (букв. 'хозяин дома'): для этого открывали дверь в подполье и приглашали его [ПМА 1999, А.Е. Финицких, 1930 г. р.]. На новоселье созывали гостей, которые приходили с подарками.

**Рекрутские обряды.** В д. Пески когда парня провожали в армию, проводили обряд *Лекрут пыжон-пёсьтон* ('угощение рекрута'). Парень шёл в баню на игрище с девушками. Один из друзей рекрута закрывал дверь бани и пугал тем, что обмажет сажей девушек. Тогда в качестве откупа девушки обещали собрать угощение для рекрута. Они собирали продукты по всей деревне. Затем откупали для праздника дом у бедного домохозяина, в доме собиралось много молодёжи, приходили молодые люди из соседних селений. Угощались, пили пиво (*сур*), пели, плясали, веселились. В д. Омсино на праздник проводов в армию собирали муку, масло, варили *тэтчась сур* [букв. 'прыгающее пиво', очевидно, в значении веселящее пиво. – Н. Ш.]. Тоже собирались все в одном доме, пели, плясали под гармошку. В 1970-е гг. такой обряд уже не проводили [Атаманов 1971: 55, 62].

**Погребальный обряд.** Около постели больного, перед смертью, ставят чашку с водой [очевидно, для души-лул умершего. – Н. Ш.]. После похорон эту воду выливают за пределами избы в углу, в котором размещены иконы [ПМА 1999, Е.Е. Марданова, 1921 г. р.]. Воду для обмывания покойного брали из колодца в трёх посудинах. Похороны (*уатон*) обряд предания земле умершего совершали следующим образом. После смерти умершего обмывали тёплой водой:

женщину – женщины, мужчину – мужчины. Обмывать и одевать покойника приглашали старых, ритуально “чистых” [не детородного возраста. – Н. III.] женщин. За мытьё их одаривали мылом или чем-либо из новой одежды покойного. Затем новопреставленного обряжали в традиционную домотканую одежду и лапти. Так, раньше женщин хоронили в национальной одежде *шортдэрем*. Девушку одевали в покупное белое свадебное платье, а парней – в костюм. Как правило, для молодых покупают всё новое. Если умерший был неженатым /незамужним и из богатой семьи, то на палец надевают золотое кольцо как приданое от родителей.

Умершего укладывали в гроб, установленный на широкую скамью под иконами. На дно постлали кудель, шерсть, берёзовый веник, немного щепок. Всё это покрывали коленкоровой тканью. Подушку из коленкора набивали паклей (*куж*). Умершего также укрывали коленкором. В доме новопреставленного держали два-три дня. Гроб сколачивали из досок. В прежние времена его ничем не оббивали, позже стали оклеивать его обоями, а с недавних пор – принято обшивать покупной тканью. Для этих целей молодым покупали ткань розового, красного цвета, а пожилым – тёмных тонов. В гроб клали подушку, в двух углах которой были вышиты или нашиты кресты. В руки, сложенные крестом на груди, прикрепляли свечку, которую зажигали только при отпевании. Отпевали в церкви или заочно. В гроб обязательно клали смену белья (*войкон клам*) и верхнее платье, полотенце, посуду, веник, шерсть, деньги (мелочь), а раньше – серебряную монету, «чтобы с деньгами был на том свете», мыло, нательный крест. Некоторым при захоронении клали даже колоду карт. Один информант сказал, если ему положат в гроб карты, он будет рад, так как он любитель игры на картах и будет «там» играть. Хотя потом он оговорился, что «это одна потеха» [Егоров 1971: 41, 47]. В настоящее время все вещи умершего складывают в могилу. Чаще всего его снабжают монетой и сменой белья. В прежние времена в гроб складывали ещё и еду, но теперь это уже не практикуют.

На похороны приходили родственники, близкие знакомые и все желающие попрощаться с новопреставленным. Чаще всего на прощание собирались все односельчане. Близкие прощались дома. Перед выносом тела молились со свечой в руке, обходили гроб, прикасались к ногам покойного, чтобы оставил о себе хорошую память. Чтобы не бояться новопреставленного, рекомендовали также подержаться не только за ноги, но и голову покойного. Выносили из дома после 12 час. дня. После выноса гроба в доме мыли пол. Пока мыли пол, гроб с усопшим должен находиться на улице, а дома должен обязательно кто-то остаться. По деревне гроб несли на плечах, за деревней его укладывали в сани (зимой) или на телегу (летом) и везли на лошадях, а в последние годы – на машинах.

До 1932 г. умерших хоронили на кладбище рядом с церковью в с. Круглово, там стояла часовня, в которой отпевали покойного. Хоронить разрешали в любой день, кроме понедельника и среды. Могилу глубиной два метра копали с утра. Вместе с покойным несли на кладбище одежду, в которой он умер, посуду и туалетные принадлежности, которыми он пользовался при жизни. На кладбище читали молитву, прощались с покойным. Гроб забивали и опускали в могилу так, чтобы умерший располагался головой на запад, ногами на восток. У подножия ставили крест. На дно гроба клали клочок шерсти, называемый «серебро» [очевидно, в прежние времена складывали серебряную монету. – Н. III.]. В прежние годы умершему жертвовали деньги. В 1970-е гг. покойного тоже снабжали деньгами, даже целые кошельки складывали в могилу. Одному умершему инвалиду даже костыли положили в гроб. Все провожающие бросали в могилу несколько монет и горсть земли, которую брали руками три раза. Затем в могилу опускали его вещи, закапывали могилу. Оставшиеся после выноса покойника чашки, ложки, веник, которым подметали пол, укладывали не в гроб, а рядом в могилу. Либо такой инвентарь сжигали в определенном месте на кладбище.

В прежние годы одежду, все вещи умершего бросали на место *шелеп кисьяканны* или *шелеп куянни* (*шелеп* ‘щепки’, *кисьяканны* букв. ‘место, куда выливали’, *куянни* букв. ‘место, куда выбрасывали’; т. е. место, куда выбрасывали и совершали жертвенные приношения для умерших предков). Такой участок для выбрасывания вещей и инвентаря после похорон располагался у дороги по пути на кладбище. Теперь место *шелеп куянни* устроено прямо на территории кладбища.

Часть вещей ныне сжигают, а не просто выбрасывают [ПМА 1999, Е.Е. Марданова, 1921 г. р.]. В 1970-х гг. одежду и все ненужные вещи покойного связывали в кучу и зарывали у подножия в могиле.

Некрещеных детей, повесившихся, самоубийц и других «неблагополучных» покойников хоронили на старом заброшенном кладбище, их не разрешали хоронить на новом кладбище около церкви [ПМА 1999, П.Е. Люкина, 1916 г. р.].

Поминки начинались сразу на кладбище. Сначала всем давали пиво. Затем на могиле собирали “стол”. Обязательно должна быть выпечка. Сначала наливали и складывали куски еды на могилу, потом начинали поминать. Каждый из присутствующих должен был отведать хотя бы кусочек чего-либо съестного. В конце трапезы раскладывали выпечку на могилы других, ранее умерших родственников. В тот же день после похорон и проведения последующих поминок немного еды уносили на перекресток в сторону кладбища для того, чтобы не бояться покойника. Во время похорон около иконы ставили чашку, в которую складывали немного от каждого блюда, подливали часть употребляемых напитков. Затем всё это, предназначенное для умершего родственника, выносили на перекресток. Дома поминки справляли на 9-й, 20-й (*куинь арня* ‘три недели’), 40-й (*куать арня* ‘шесть недель’, или *шестьины*), полгода, годовщину смерти, некоторые – три года (*куинь ар*). Приглашали родственников, соседей, друзей. Сначала все молились со свечой в руке, затем садились за стол. Вспоминали о покойнике, говорили о нём только с лучшей стороны. Считается, что до 40 дня душа умершего обитает дома, а потом отправляется на небеса. Про душу (*лул*) говорят: “*Куазе тубе*” (букв. ‘поднимается на небо’) [ПМА 1999, А.Е. Финицких, 1930 г. р., 1930 г. р.].

Поминать на кладбище ходили четыре раза в году: в Четвертой (или Великий Четверг) перед Пасхой, на Радуницу, в Ильин день, Покровскую субботу (перед праздником Покрова Пресвятой Богородицы). В наши дни принято посещать кладбище на второй день после похорон, некоторые люди приходят к могиле каждый день до 9 дня, некоторые – в день рождения покойного, а также в зависимости от того, если кто из умерших предков приснится. К примеру, если в жизни что не ладится, всё из рук валится – человек думает, что надо сходить на кладбище [ПМА 1999, А.Е. Финицких, 1930 г. р., 1930 г. р.]. Кругловские удмурты на кладбище проводили обряд *вылаз тырон* [букв. *вылаз* ‘на, поверх’, *тырон* ‘плата’, т. е. плата, жертва на поверхности], когда на могиле крошили кусочки пищи, лили вино [Егоров 1971: 41]. Умершего поминуют и в церкви (*помётка сёто*; *помётка* < рус. *памятка* + *сётыны* ‘давать, подавать’) [ПМА 1999, Е.Е. Марданова, 1921 г. р.]. По мнению Прокопия Васильевича Зянкина (1899 г. р.) из д. Верхнее Мочагино, раньше на поминках не пировали, а в 1970-хх гг. пировали, потому что стали жить богато и делать то, что не положено, что не следует делать [Атаманов 1971: 51, 54, 60, 65].

У слободских удмуртов было общеудмуртское кладбище в лесочке между дд. Круглово и Светозарево. Вблизи кладбища в логу имелось место, куда выбрасывали ненужные предметы после похорон. В 1971 г. на том месте валялись пустые бутылки, перевязанные свёртки (очевидно, с пищей), берёзовые веники, различные тряпки, платки, фуфайки, горшки, стружки. Чуть в стороне – место костра, вокруг которого валялись остатки копыт и шерсти животных, частично обгорелый хвост черной овцы [Атаманов 1971а: 17].

## Божества. Поверья. Приметы. Предания

Среди слободских удмуртов существуют разные мнения относительно значимости семейно-родовых божеств. Так, *Инмара-Кылдысина* считали верховным Богом (*самой Зёк Инмар*) [Егоров 1971: 40]. Информанты говорили, что по степени важности и влиятельности на первом месте стоял *Имма-вожшуд*, на втором – *Чабья-вожшуд*, а на третьем – *Дурга-Пёбья-вожшуд*, на четвертом – *Кылдысин-вожшуд*, а уже потом шли деревенские *вожшуды*.



*Имма-вожшуда* считали самым главным *вожшудом*, хранителем счастья. *Имма-вожшуда* воспринимали как саму погоду (*куазь*) или как божество, олицетворяющее погоду *Куазь*, либо различали божество *Имму* и божество *Куазя*. Некоторые полагали, что у *Имма-вожшуда* просили только счастья. Также существует версия, что *Инма* – это *Инмар* [главное божество, божество неба; в поздней традиции – христианский Бог], связанный с погодой: «*Инма / Имма* – это *Инмар*, связанный с погодой, у него просили счастья» (Будина Раиса Петровна, 1937 г. р.). «*Инма* это, считай, как *Инмар*, это не человек, это обращение к погоде [*куазь* ‘погода’; здесь: природная среда]. О том, что кого-либо видели на месте *Инмала*, не слыхала. Ведь один туда не пойдешь, только с людьми» (Финицких Анна Егоровна, 1930 г. р.). «*Инву* – может быть, это вода из родника *Инмалы*, *Инма ву* [‘вода *Инву*’, т. е. небесная, святая вода], этой водой ополаскивали лица детей» (Финицких Анна Егоровна, 1930 г. р.). «*Ужоговица* это и название реки, и название *вожшуда*, нашего счастья» (Болтачева Анна Ивановна, 1932 г. р.). Ещё у слободских удмуртов существовало представление о *Дыдык-вожшуде*. При молениях обращались к матушке *Кылдысин (Кылдысин-мумые)* как к доброму началу, которое поможет в любых бедах, если попросишь. Информант Тимшин Ефим Маркович (1889 г. р.), смысл термина *кылдысин* определил как *өвёллэсь вань луэм* (букв. ‘из ничего что-то получилось’, т. е. создалось, сотворилось). В д. Верхнее Мочагино слово *керемет* употребляли в случае, если что не удавалось, не получалось [сделать]: «*Эк, керемет!*» [Егоров 1971: 37, 48, 51, 55]. Когда на свет появлялся ребёнок, говорили: «*Кылдысин-мумые, шуддэ сёт* (‘Матушка *Кылдысин*, подай счастья [ребёнку]’)». У своего *вожшуда* каждый просил помощи, говорили: «*Милям одйг шудмы – Дурга-Побья!* (У нас одно счастье – Дурга-Побья!)» [Егоров 1971: 45, 54, 131].

«Если болячки какие появлялись, говорили “*Куалаэ шеди*” (букв. ‘попала в куалу’), но со мной и моими близкими не случалось подобное» (Финицких Анна Егоровна, 1930 г. р.).

«На место, куда упал ребёнок или другой кто, вбивали гвоздь, сыпали крупу и пр. На то место, где деревом придавило моего мужа Александра Александровича Ларионова (1955 г. р.) мы ходили с крупой, деньгами, стряпнёй. Сели на то место, сложили приношения с определёнными словами, после мужу полегчало. Разговаривать друг с другом при этом не разрешалось» (Ларионова Елизавета Дмитриевна, 1958 г. р.). «На место, где падали или ушиблись, бросали крупу со словами: “*Эмез-юмез та мед луоз* (‘Пусть лекарством-снадобьем это будет’)” и “*Талэсь сяна эн кутылы нй монэ* (‘Помимо этого не лови уже меня’)”. В следующий раз там иногда вбивали гвоздь от подковы вместе с кусочком хлеба и тряпочкой» [Егоров 1971: 49].

Если пугались – жертвовали еду лесному (*Їаййяпи* ‘лесной парень /сын’). Если кто испугается – в лес ходили с приношениями (*куяськем кадь карылйзы*). Считалось, что у *Їаййяпи* были свои законы, он обманывал человека, мог его заблудить в лесу (Люкина Парасковья Ефимовна, 1916 г. р.). Если кому привидится леший, тот человек шёл в лес, ставил крестовину, одевал её как лешего и просил: «*Їашшапи, монэ курадзытйид, тани мон тонэ дйсьясько, мукет дыръя эн курадзыты* (‘лесной парень /сын, ты меня мучал, вот я тебя одеваю, в следующий раз меня уж не трогай /не мучай’)» [Егоров 1971: 49]. В поздней версии к *Їаййяпи* относились как к черту. В этих краях часто говаривали: “*Лудмурт схватит, Їаййяпи схватит*”. Были мужчины – знатоки сакрального знания, которые знали, как приносить дары *Лудмурту*. Так, один мужчина совершал жертвенные приношения *Лудмурту*, он носил еду для него. В случае испуга обращались к нему, про него говорили, что «он понимал в этом».

«Одна старушка собрала деньги и понесла в церковь. Спросила там служителей, можно ли отдать в пользу церкви, ведь и пьяницы тоже собирают. Там ей сказали: “Не знаю, что вы там делаете, лучше что-то купите на эти деньги”. Она купила скатерть и пожертвовала церкви, её постелили под образа» (Марданова Екатерина Егоровна, 1921 г. р.).

В д. Мураши если человек проворовался, его с ворованной вещью водили по деревне и били, иногда и до смерти. Однако семьи это не касалось, других членов семьи не трогали [Егоров 1971: 166].



*Фото 1. Вид на р. Вятку с оконечности мыса Истобенского городища. Н.И. Шутова. 2007*



*Фото 2. Вид с р. Вятки на мысовую часть Никульчинского городища. Н.И. Шутова. 1999*



Фото 3. Подчуршинское городище.  
Кладка валунов. *Н.И. Шутова. 2007*



Фото 4. Подчуршинское городище.  
Деревянный крест на месте бывшего храма.  
*Н.И. Шутова. 2007*



Фото 5. Поломское II городище Гыркесшур. Вид с запада. *Н.И. Шутова. 2003*



Фото 6. Маловенижское городище. Вид на вал с напольной стороны. *Н.И. Шутова, 2002*



Фото 7. Городище Иднакар. Вид с юго-запада. *М.А. Булдаков, 2010 (по: Иванова 2016: 121)*



Фото 8. Великорецкий сакральный комплекс.  
Паломники на р. Великой 6 июня 2009 г.  
Н.И. ШUTOва. 2009



Фото 9. Великорецкий сакральный комплекс.  
Почитаемый пень от священной сосны.  
Н.И. ШUTOва. 2004



Фото 10. Великорецкий сакральный комплекс.  
На месте почитаемого пня от священной сосны.  
Н.И. ШUTOва. 2011



*Фото 11. Великорецкий сакральный комплекс. Почитаемые сдвоенные сосны, между корнями которых пролазили паломники. Н.И. Шутова. 2004*



*Фото 12. Великорецкий сакральный комплекс. Почитаемая сосна. Из личного архива Л.А. Сенниковой. 2014*



*Фото 13. Деревня Светозарево. Костюмы удмуртов-ватка. Слева направо стоят: М.М. Марданова, А.Е. Финицких, А.И. Юшкетова в удмуртских костюмах. Н.И. ШUTOва. 1999*



*Фото 14. Святилище Иммала. Площадка памятника. Вид с севера. И.М. Нуриева. 1999*



Фото 15. Деревня Сибирь. А.Ф. Золотарёва в костюме удмуртки-ватка. Н.И. Шутова. 2002



Фото 16. Вышитый нагрудник-кабачи удмуртки-ватка. Из коллекции историко-этнографического музея д. Сибирь. Н.И. Шутова. 2002



Фото 17. Конец полотенчатого убора удмуртки-ватка. Из коллекции историко-этнографического музея д. Сибирь. Н.И. Шутова. 2002



Фото 18. Концы тканых поясных привесок йе в костюме удмуртки-ватка. Из коллекции историко-этнографического музея д. Сибирь. Н.И. Шутова. 2002





*Фото 19. Деревня Сибирь. Возвышение Кырзанны вырйыл. Здесь собирались жители дд. Сибирь и Изгурт. Н.И. Шутова. 2002*



*Фото 20. Вид с юго-востока на д. Астрахань. С левой стороны видна р. Коса. Н.И. Шутова. 2002*



Фото 21. Удмуртский женский костюм.  
Из коллекции Пышкетского «Музея  
бесермянской культуры».  
Н.И. Шутова. 2002



Фото 22. Костюм кормящей матери.  
Из коллекции Пышкетского  
«Музея бесермянской культуры».  
Н.И. Шутова. 2002



*Фото 23. Вид с тракта на д. Удмуртский Караул. Н.И. Шутова. 2009*



*Фото 24. Вид на с. Дебы с востока. Н.И. Шутова. 2009*



Фото 25. Село Красногорье. Женский костюм среднечепецких удмуртов. Из коллекции школьного музея. МОУ Красногорская гимназия. Н.И. Шутова. 2009



Фото 26. Село Красногорье. Е.В. Варфоломеева в костюме среднечепецких удмуртов. Н.И. Шутова. 2009



Фото 27. Село Красногорье. Женский нагрудник-муресазь. Из коллекции школьного музея. МОУ Красногорская гимназия. Н.И. Шутова. 2009



Фото 28. Село Полон. Информанты, сёстры А.А. Иванова и М.А. Головкова. Н.И. Шутова. 2003



Фото 29. Л.Г. Жигалова в костюме верхнечепецкой удмуртки без распашного халата (он не сохранился). Из коллекции Кезского краеведческого музея. Н.И. Шутова. 2003



Фото 30. Л.Г. Жигалова в костюме верхнечепецкой удмуртки. Из коллекции Кезского краеведческого музея. Н.И. Шутова. 2003

Фото 31. Село Александрово.  
Священный родник. Стоит  
участник экспедиции Д.В.  
Шутов. *Н.И. Шутова. 2003*



Фото 32. Село Александрово.  
Почитаемая сосна Ашпартна  
пужым. Вид с запада. Стоит  
информант А.А. Васильев.  
*Н.И. Шутова. 2003*



Фото 33. Фольклорный коллектив д. Лонки-Ворцы. *А.И. Леконцев. 1996*



Фото 34. Деревня Порвай. Вид с востока, со стороны капища Великая куала. Н.И. Шутова. 2008



Фото. 35. Деревня Порвай.  
Капище Великая куала. Имитация  
жертвенного гуся. Н.И. Шутова. 2008



Фото. 36. Деревня Порвай.  
Капище Великая куала. Процесс приготовления  
жертвенной каши с мясом.  
Н.И. Шутова. 2008

Фото. 37. Деревня Порвай.  
Участники молений  
на святилище Великая куала.  
Н.И. Шутова. 2008



Фото 38. Вид на предполагаемое место расположения святилища Губервось в низовьях Убыти.  
Н.И. Шутова. 2015

Фото. 39. Низовья р. Убыти.  
Вид с моста через реку.  
Н.И. Шутова. 2015







Фото 40. Поселение Парзинский Учхоз. Вид на предполагаемое место расположения святилища Губервёсь в верховьях рек Парзи и Убыти. *Н.И. Шутова. 2009*



Фото 41. Окрестности верховьев рек Парзи и Убыти в местах локализации святилища Губервёсь. *Н.И. Шутова. 2009*

### 3. ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ КОСИНСКИХ УДМУРТОВ ПО ДАННЫМ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ И МИССИОНЕРОВ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX В.

Косинские удмурты-ватка расселены в бассейне р. Косы левого притока Чепцы (Унинский р-н Кировской обл.). Отсюда происходит наименование косинские удмурты, среди которых различают группы: *уллапальёс* (букв. ‘живущие в нижней стороне, в низовьях [реки]’, т. е. живущие в нижнем течении Косы) и *валлапальёс* (букв. ‘живущие в верхней стороне, в верховьях [реки]’, т. е. живущие в верховьях Косы, в дд. Сибирь, Астрахань и др.).

Поселения русских и косинских удмуртов по р. Косе – сс. Верхокосинское (Караул), Елганское, дд. Баженовская (Чурмыг), Большие Ключи (Митёнки), Большой Печкез (Сибирь), Елганская (Астрахань), Ухтымская (Караул), поч. Малый Лемпег (Дунай), Над Ключом (Полом), Над Косой рекой (Мусихи), Над Суной реч. и ключом (Кайсинский), Вверх по Кузему (Слудский), Вверх по кезему над прудом (Долганы) и другие входили в состав Елганской волости Глазовского уезда [АТДВГ 2012: 60–61].

В с. Верхокосинском (Караул) каменная Богородицкая церковь построена в 1790 г. Приход состоял из 15 селений, насчитывал православных русских 1780 муж., 1902 жен., крещёных удмуртов 1059 муж. и 1049 жен. [Вятская епархия 1912: 179–180]. В с. Верхокосинском (Полом) деревянная Знаменская церковь построена в 1908 г. Приход включал 9 селений, прихожан числилось предположительно 956 муж. и 1036 жен. [Вятская епархия 1912: 180]. В с. Елгань Троицкая каменная церковь построена в 1807 г.; приход состоял из 43 селений, прихожан русских (2667 муж., 3077 жен.) и удмуртов (887 муж., 924 жен.) [Вятская епархия 1912: 182–183].

В 1891 г. в д. Городищенской (д. Городище, бывш. Слободского уезда, ныне Зуевский р-н Кировской обл.) зафиксированы фамилии Васильевы, Дзюины, Балезины, Сосеговы, Зязяновы, Кильдибековы (Старостины). По свидетельству автора по фамилии Русак, эта удмуртская деревня имела 40 домов, прямую и замечательно чистую улицу. Во дворах было замечено, чего не встретишь в иной русской деревне. Жители были очень недоверчивы. Имелись грамотные. В одном доме один мужчина, надев на нос очки, стал вслух читать газету. Ученики-детушки очень понятливый народ и бойко глядел прямо в глаза. В приходе хор состоял из девушек-удмурток [Русак 1891: 2]. В этой же заметке описываются местная достопримечательность – Городищенское городище [раннего средневековья] и старинные находки: «Деревня получила свое название от городка, т. е. земляного укрепления, находящегося на берегу р. Косы в 0,5 версте от деревни, в 6 верстах от с. Мухино. Городок – конусообразный холм, 80 футов [фут равен примерно 30 см] высотой имеет двухсаженную земляную насыпь с таким же валом. Площадка изрыта кладоискателями. Предание гласит, что в старину это был разбойничий притон, и здесь прятали награбленное имущество». Ещё лет 30 все боялись этого места, как заколдованного. Лет 8 назад в поле местные удмурты нашли 3 серебряных обруча [гривны] диаметром в фут и толщиной в палец. Один крестьянин д. Городищенской, удмурт М. Г. Васильев перепахивая полосу в меже нашёл 820 монет, завернутых в бересту. Монеты маленькие, яйцевидной формы с неправильными обрубленными краями. На одной стороне изображен Георгий с конем [Русак 1891: 2].

Сохранились донесения православных священников о религиозных традициях косинских удмуртов-ватка. В 1831 г. епископ Кирилл сообщал, что при с. Верхокосинском (Верх Косинцы, Караул) [ныне с. Караул Богородского р-на] при р. Косе, по донесению миссионера Иосифа Стефанова, оберегаются развалины деревянного языческого чума [здесь: куалы] при доме новокрещена Саввы Сайтова в д. Ухтымской (ныне с. Ухтым Богородского р-на Кировской обл.). В этих развалинах уже невозможно было производить моления, однако «новокрещане приписывают им [развалинам], а также выросшей на них рябиновому дереву сверхъестественные действия». По мнению крестьян, дерево это произросло из-за употребления рябиновых прутьев для окропления на этом месте языческих жертвоприношений и проросло для напоминания

удмуртам о святости древних обычаев. В этой же деревне при дороге, по принятии местными удмуртами христианской веры, была построена первая часовня. По её упразднении на этом месте поставили деревянный столб с ящиком. Туда новокрещены тайно уносили хлеб во время болезней. Все эти места: развалины куалы, рябиновое дерево и столб с ящиком были секретно уничтожены огнём до основания глазовским исправником [Андриевский 1880: 557–558].

В донесении миссионера Иосифа Стефанова от 1831 г. указывается, что новокрещёные удмурты из 12 домов д. Городищенской Мухинского прихода «хотя побрали за себя русских жён, но ещё делают языческие мольбы под именем курбонов...». А в другой д. Слудской этого же прихода они не только «исправляют в домашних чумах [семейная куала] означенные курбоны, но имеют и общественный языческий молитвенный чум [общедеревенская Великая куала] при доме новокрещана Никона Матвеева Квакина, под управлением коего закалывают быков и других животных» [Луппов 1911а: 191]. В 1843 г. жители д. Астрахани совершали языческое моление в «чуме» [здесь: в куале], и один из новокрещённых «покушался бить священника приехавшего сюда для увещевания» [Луппов 1911: 202].

В д. Городище бывшей Мухинской волости в конце XIX в. среди удмуртов отмечен обычай проводить весенний праздник на отмеченном выше городище: «Вотяки издревле при начале посева яровых хлебов сходились на городке [Городищенское городище], где старики и женщины пируют и пляшут, а люди средних лет и молодые внизу, около городка разъезжают на лошадях, причем стараются один другого перегнуть. Затем съезжаются на самый городок и тоже пируют» [Отчёт о действиях 1874: 29].

#### 4. СВЕДЕНИЯ О ВЕРОВАНИЯХ И ОБРЯДАХ, СОБРАННЫЕ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI В.

**Деревни и их жители.** Здешние старожилы помнят, что они переселились из-под г. Слободского. Ещё существует версия, что «косинские, слободские и глазовские удмурты относятся к чудским народам» (Золотарёва Мария Артемьевна, 1923 г. р.). По документу 1851 г., среди удмуртов Святицкого прихода, сохранилось предание о переселении их предков с Вятки: «Предки их, взятые на Вятке войною, будучи теснимы русскими, поднимались на плотях и судах вверх по р. Чепце... Одна половина, доплывя до р. Косы, вошла по ней вверх, а другая отправилась по Чепце и заводила свои селения на берегах рек и речек, впадающих в неё... Косинские вотяки [удмурты] и наречием и одеждою отличаются от здешних [удмуртов-калмезов]» [по: Косарева 2000: 59]. Местные удмурты Вятку (совр. г. Киров) называли Ваткакар. Миссионер Стефан Крекнин указывает, что жители д. Сибирь Елганского прихода, сообщили ему, что их предки вышли когда-то очень давно из Хлынова в [с.] Пыжу (ныне Кирово-Чепецкий р-н Кировской обл.), а оттуда в настоящее место [Крекнин 1899: 649].

По сведениям И.А. Косаревой, в 1950-х гг. в Унинском р-не удмурты-ватка проживали в дд. Астрахань, Сибирь (*Печкезь*), исчезнувших Чугай, Петровка, Ленинцы и Митёнки; в Фаленском р-не – дд. Дунай, Полом, Баженово, исчезнувшие Сунское и Долган; в Богородском р-не – Караул и Павловцы; в Зуевском р-не – Березник, Городище, Слудка и исчезнувшая Поляна (Польская) [Косарева 2000: 25].

В дд. Сибирь (удм. *Печкезь*), Чугай (удм. *Малый Печкезь*) около 80 % жителей имеют фамилии Золотарёвы. Встречаются фамилия Муины. Ныне появились и другие фамилии, так как сюда переехали люди из других мест. «Раньше браки заключались между жителями дд. Астрахань и Сибирь. А теперь идет обрусение. Наши дети говорят по-удмуртски, а вну-

ки – нет, их в садике обучают по-русски. По р. Косе – в д. Березник (удм. *Кион*) Зуевского р-на жители обрусели; в д. Баженово (удм. *Бажгурт*) Фаленского р-на и в д. Павловцы (*Павлогурт*) Богородского р-на – уже все обрусели, в д. Караул Богородского р-на – тоже наполовину обрусели» (Золотарёв Пётр Иванович, 1941 г. р.). «В прежние годы косинские удмурты проживали в Зуевском (дд. Городище, Слудка), Фаленском (дд. Баженово, Дунай), Богородском (д. Караул), Унинском (дд. Сибирь, Астрахань). Удмуртами были жители ныне русских селений Филиппово, Пыжа, Игуменово» (Золотарёва Мария Артемьевна, 1923 г. р.).

Деревня Сибирь прежде делилась на Нижнюю и Верхнюю Сибирь. Первоначальное поселение [д. Сибирь] располагалось на возвышении Люка вырйыл (Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р.). Деревня Астрахань образовалась позднее д. Сибири. Старожилы называют д. Астрахань – Асьтаркан [*асьтаркан* диал. ‘даль, беспредельная даль’ – УРС 1983: 34]. «Астрахань называли Астархан, там проживали семьи с фамилиями Кильдибяков, Асанов, Сайтов» (Золотарёв Пётр Иванович, 1941 г. р.). В д. Астрахань проживали Салтыковы, Кильдибаевы, Едигаревы (Золотарёв Николай Матвеевич, 1926 г. р.).

«По преданиям дд. Чугай и Печкезь [Сибирь] были основаны *бигерами* [бесермяне?], удмурты поселились здесь после них. Ниже от [д.] Чугая вдоль ручья была деревня *бигеров*. [Кладбище] Бигершай располагалось напротив Вёсяськон чячча на опушке леса, по другую сторону оврага. [Кладбище] Бигершай в [д.] Сибири тоже есть» (Люкин Семен Николаевич, 1952 г. р.). В д. Сибирь удмурты называли бесермян “удмурт бигер”. «Нас, удмуртов прогнали татары, и мы остались в [д.] Чугае. Оттуда пришли в [д.] Сибирь» (Золотарёва Надежда Макаровна, 1925 г. р.). «В этих краях [д. Астрахань] татар не было. Если скотина нужна, они приезжают (*Бигеръёс ой вал татын. Пудо кулэ ке, лыкто*). Был колодец Бигер колодца (букв. ‘татарский колодец’), выходил кипун на этом месте. Ныне то место огорожено для выпаса коров» (Почашева Евдокия Игнатьевна, 1919 г. р.).

Местную ландшафтную достопримечательность – Ключинскую гору (удм. *Изгуртгурезь*) около д. Ключи (удм. *Изгурт*) – калмезы называют Изйылгурезь (‘возвышение с каменной вершиной’), а ватка – Ваткагурезь (‘возвышение Ватка’) (Золотарёв Пётр Иванович, 1941 г. р.). Это возвышенность с вышкой является самой высокой точкой Унинского р-на. Старожилы рассказывают, что там, на вершине горы – сырое место, оно такое глубокое, если бросишь туда камушек – не слышно, как оно упадёт в воду. Существуют поверья, что если там выкопать колодец, вода пойдет фонтаном и затопит окрестности, что там имелся подземный ход.

Местные термины и выражения. *Чик озь ум вераське* – вовсе так не говорим. *Жокатскем* – утонул. *Аскы* – завтра, бесермяне тоже *аскы* говорили. Сейчас бабушку называют *баба*, а раньше называли *пересь*, а дедушку – соответственно *дед* и *пересьай*. *Уаллэ пересьёс озь косьлйзы* – в старину старики так наставляли. В этих краях слово «далеко» (удм. *кыдёкысь*) звучит как *дёкысь*. Слово *музон* означает понятие «другой, иной», *мимала* – прошлый, *уазьвала* – позапрошлый, *пудэн* – пешком, *пол* – *выж*, яблоки – *яблай*, картошка – *картыж* или *картофка*, муж – *старик*. Удмурты-ватка мёд называли *му*, а калмезы – *чечы* (Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.). «*Мон чож* означает “до меня”. Например, до меня здесь проживали татары (*Бигеръёс уллиям мон чож*)» (Будина Пелагея Ивановна, 1908 г. р.). «Иногда некоторые выражения различаются по деревням: в д. Сибири когда сильно удивляются, говорят: “*вёлак усыны*”, а в д. Астрахани – “*топак усыны*”; в д. Сибири траву былинника называют *шайтан пот*, а в д. Астрахани – *чын пот*» (Люкин Семен Николаевич, 1952 г. р.).

**Микротопонимы.** В окрестностях д. Чугай располагались лога Зинконюк, Лёгонюк, Вёсяськонни нюк, Кёснюк, Гыркеснюк, Выгон, Назар нюк; в окрестностях д. Сибири – места Шагра починка, Палейка кулонни, овраги Агиршанюк, Батинюк, Ожнюк (по преданиям, там произошла битва между калмезами и ватка), Шёйнюк (овраг, возле которого располагается могильник), Вексейнюк, Бадзымнюк, Суиннюк, Янмы вузанни, Дёманюк, Киённюк, Вежей починка нюк, Бадяронюк, Оллянюк, Горднюк, Чеконюк, Тороснюк (одна из ответвлений сунского лога), Из копанни (‘место, откуда выкапывали камни’); ещё места Геры поттонни (‘место выно-

са плуга'), Арьян сиённи ('место, где ели арьян'), Эмезь бичанни ('место, где собирали малину'), роца Вöсьясконни ча́йча, место Бигершай; угоры: Кырзанны вырйыл (туда попов приглашали), Баля вырйыл. В этих краях имелось около сотни родников: Молё ошмес, Луконя ошмес, Кызпыу ошмес, Торос ошмес, Бадяр ошмес, Горд нюк ошмес, Мене починка ошмес, Бати ошмес, Пышты ошмес, Смакул ошмес, Исак ошмес, Люко ошмес, Троша ошмес, Мики ошмес, Горо ошмес. Только возле д. Сибирь имеется 16 родников.

По рассказам старожилов, на полях в логу Копанни нюк есть олово, на возвышении Юрушмук вырйыл – золото, на склоне возвышения Петра бам – медь, они даже указывали такие места (Золотарёва Мария Артемьевна, 1923 г. р.).

Сибирские поля располагаются на водоразделах трёх малых рек – Косы, Суны, Лумпуни. По названию родников и логов можно полагать, что существовала хуторская система [здесь: земельные наделы]. Удмурты жили в этих местах просторно, земель хватало. Дальние луга не распахивались, а служили пастбищными и сенокосными угодьями. В семьях насчитывалось до 30 человек и более. «У нас было 45 человек в семье, потом все разделились и каждый построил дом. Большая семья (зöк семья) была, шили из домотканого холста длинные мешки (йуглэс кошельёс), в одном большом котле (зöк пурты) варили картошку» (Золотарёва Надежда Макаровна, 1925 г. р.). Основное богатство – хлеб, скот, особенно лошади, лён. Главный доход получали от выращивания льна. Хлеб держали в запасе в скирдах. Селились на возвышениях, на крутом берегу реки. Это затрудняло бытовую жизнь, ведь колодцы были не у всех, за водой ходить было далеко. На усадьбе высаживали рядами черёмуху, рябину, липу, реже – клён. У многих были осинники. Во время войны все деревья вокруг хозяйства вырубали под картошку, земли не хватало в частном хозяйстве. Выпивкой не злоупотребляли, а женщины вообще пили только деревенское пиво (сур) (Золотарёва Мария Артемьевна, 1923 г. р.).

**Одежда удмуртов-ватка** (фото 15, 16, рис. 38, 39). «Одежду для молений называли зöк дйськут. На свадьбу надевали одежду с красными кумачовыми полосами. *Весяккышет* [‘про-



Рис. 38. Женский костюм удмуртки-ватка. Из коллекции историко-этнографического музея д. Сибирь. Н.И. Шутова. 2002



Рис. 39. Деревня Астрахань. Л.А. Золотарёва в костюме удмуртки-ватка. Н.И. Шутова. 2002

долговатый платок'] – полотенца, вышитые на концах, а к концам пришиты лоскутки-туг (фото 17). *Йыркертэт* (букв. 'головная повязка') украшена красным кумачом, её называли ещё *почи кышет* (букв. 'малый платок'), повязывали на лоб. На одной стороне к поясу привешивался костяной игольник – *веньнуллон* (рис. 40), а на другой стороне *йе* (тканые привески с помпошками на концах)» (фото 18) (Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р.).

Женщины имели большие серебряные серьги *угыкал*, которые крепились к серебряным цепочкам. Серьги вдевали в мочки ушей, а цепочки клали поверх ушных раковин [Косарева 2000: 56]. На запястье левой руки носили позолоченный или посеребрённый браслет с чеканкой или каким-нибудь цветным «глазком» [вставкой]. Помимо металлического браслета наматывали красные бусы – *суйвесь* (букв. 'бусы на запястье'). Пальцы были украшены серебряным кольцом с большими головками [шатоном] и разноцветными «глазками» [вставкой]. На шею надевали разноцветные бусы с серебряными монетами и белыми раковинами-каури *гырпиль* или *йырпиль* (букв. 'коренной зуб'). Серебряные серьги в ушах иногда носили и мужчины. Ныне немногие люди сохранили серебряные украшения, т. к. в 1920–1930-е гг. дорогие украшения часто меняли на ситец.

*Куфта* или *йыркком* – причёска замужней женщины.

Женщины на макушке головы делали *куфту* из волос, повязывали красную нитку через лоб, на которую вплетали волосы на лбу до 17 лучей-прядей. Они служили, по поверью местных женщин, символом солнечных лучей [подробнее: Косарева 2000: 54–55]. Девушки носили шапочку-*такью* из бус, серебряных монет, металлических пластин. Поверх шапочки повязывали платок. К косе девушки крепилась шумящая подвеска из проволоки, бус, монет. Одежда была украшена вышивкой из натуральных шёлковых нитей (из Китая?) (Золотарёва Мария Артемьевна, 1923 г. р.).

В д. Астрахань «*Такью* с монетами носили незамужние девушки. У замужних была причёска *йыркком* или *йырсиком* [букв. 'головной пучок' или 'пучок из волос'], *пичи кышет* ['малый платок'], *сэрэ кышет* ['следующий платок']. У нас на халате нет воротника в виде матросской» (Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.). *Зёк дйскут* – комплект одежды. Невесту покрывали покрывалом-*дарали* из шёлка или парчи [чаще красного цвета], от одной до нескольких шалей (Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.).

**Удмурты-ватка и удмурты-калмезы.** «Поначалу *ватка* селились на возвышенных местах, а потом в низинах стали скрываться. А *калмезы* селились на возвышенных местах. Говорят, вражда была между *калмезами* и *ваткой*. Есть место Ожнюк ['овраг, в котором сражались'], там сабли находили» (Золотарёва Мария Артемьевна, удмуртка-*ватка*, 1923 г. р.). Среди удмуртов-*ватка* бытует поговорка «*Калмез губи – шёг губи*» (букв. 'калмезские грибы – пресные /невкусные грибы') (Золотарёва Мария Артемьевна, удмуртка-*ватка*, 1923 г. р.). По свидетельству жительницы д. Астрахань: «Нас вовсе *ватка* не называли, мы пришли со стороны Слободского. Особенно Салтыковы, Едигаровы, Кильдибаевы, оттуда же Юшкетовы» (Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.). *Ватка* – это удмурты, проживающие у Слободы (Слобода *дорын улйсьёс*) [т.е. в окрестностях г. Слободского], а *калмезы* – это верховые удмурты (*валлань удмуртъёс*) [Егоров 1971: 63].

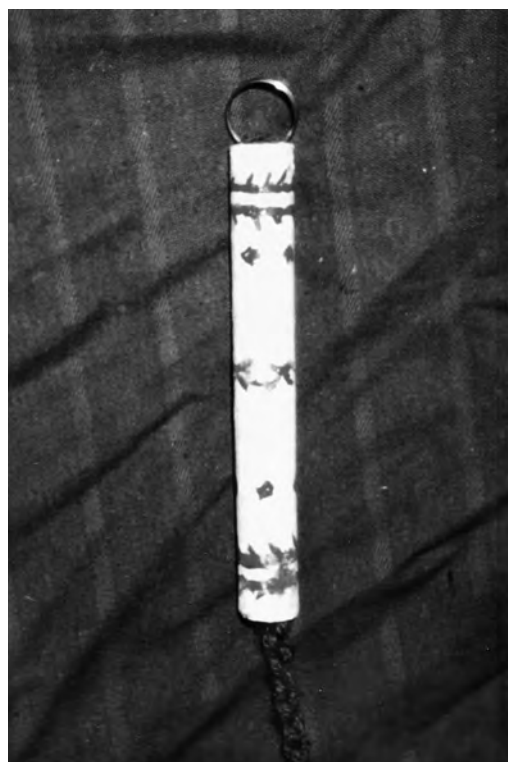


Рис. 40. Костяной игольник-веньнуллон.  
Из коллекции историко-этнографического музея д. Сибирь.  
Н.И. Шумова. 2002

## Священные места. Моления

**Деревня Сибирь** (удм. *Пейкезь*) (рис. 41). По воспоминаниям стариков, во дворе у некоторых жителей стояла семейная куала, но уже никто не помнил, что там делали. Патронимические куала (*Зок куала*) в виде отдельных строений располагались в огородах – Салдей-куала [Салдей – антропоним или прозвище], Васлей-куала [антропоним Василий], Офонь-куала [антропоним Афанасий]. В куале молились с попами, образами. «У Лёли [антропоним Алексей] была Великая куала, там молились (*йыбыръяны* ‘кланяться, преклонять колени, умолять’). К нему ходили со всей деревни. Носили деньги (*коньдон*). Про Малую куалу не знаю» (Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р.). «*Вожшуд*. В каждом хозяйстве был свой *Вожшуд*, отдельный. Если кто заболет – выходили молиться (*йыбыръяны*) с караваем хлеба. Были *Бигра-вожшуд*, *Чабья-вожшуд*. В д. Сибири был Салды (имя мужчины). У этого Салды было место моления Сизь чяйча [либо место моления с дятлом *сизь* ‘дятел’; либо лес, в котором обитали дятлы; либо место, где давали обеты от *сизьсыкыны* ‘давать обет, пообещать’] в конце огорода, туда почему-то ходили жертвовать [*куяськыса ветльлзы*, букв. ‘ходили бросать’, т. е. жертвовать]. Бросали обломки горшка (черепок), в него складывали кашу, вместо ложки – две лучины (*кык чаг*) для женщин

и мужчин, под елью оставляли. Кашу варили на молоке. Это было их семейное капище. Туда ходили “бросать” и другие жители. Говорили Сизь чяйча» (Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р.). «*Челоматка-вожшуд*, – говорила моя мама в д. Сибири» (Почашева Елена Романовна, 1928 г. р.). «Одних у нас раскулачили, я дружила с их ребятами. У них была куала во дворе, много икон было в ней, большой котёл, горшки, берестяные тuesки (*сарва*). Это семья брата моей бабушки, они богатые были, их раскулачили. У нас в семье уже была сломана куала. Моя семья в [д.] Нижней Сибири жила, а потом в [д.] Верхней [Сибири]. Я тут родилась. Я видела только углубление на месте, где стояла куала» (Золотарёва Надежда Макаровна, 1925 г. р.).

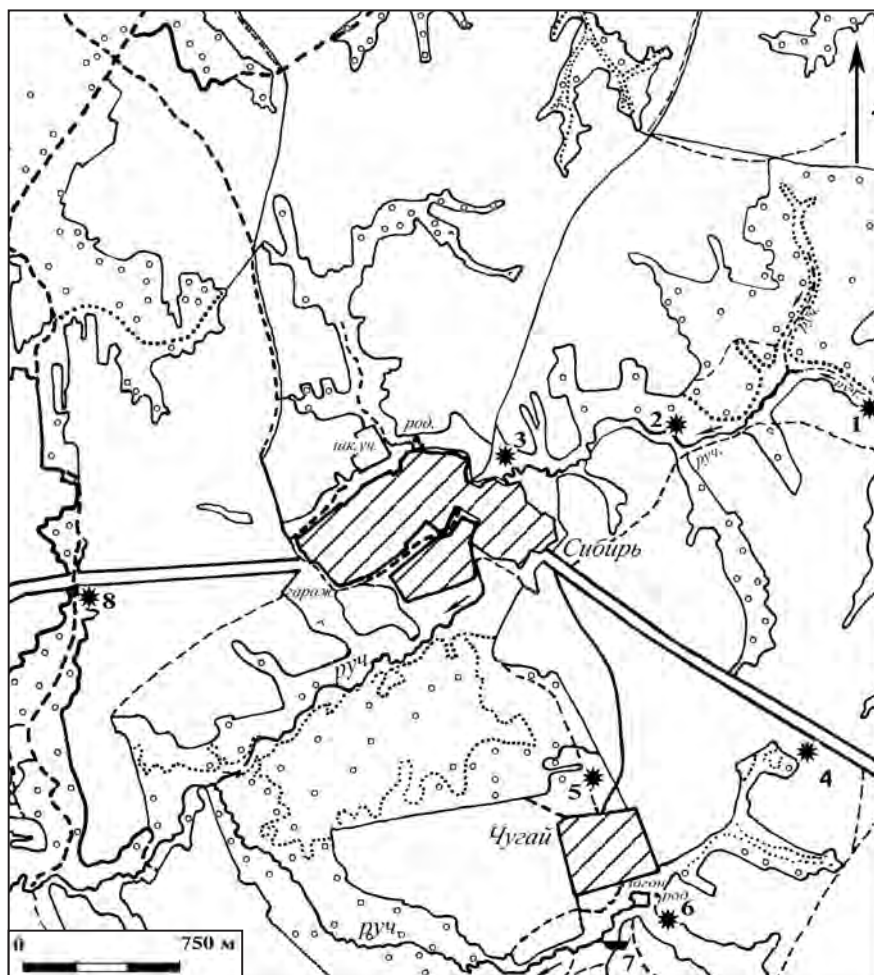


Рис. 41. Священные места окрестностей д. Сибири:

- 1 – место Горд нюк ошмес, на которое выносили блины;
- 2 – место моления Чяйча вöсьськонни; 3 – место Ошмес куяськон;
- 4 – место Кырзанни вырйыл; 5 – место Куяськон инты жителей д. Чугаево; 6 – Вöсьськон чяйча жителей д. Чугаево;
- 7 – старое кладбище Бигершай; 8 – место Куяськон жителей д. Сибири или место проведения праздника Межа

В окрестностях деревни имелось два места Кырзанни вырйыл (‘возвышение для пения’). Одно из них располагается в 1,5–2 км от д. Сибири, там молились (рис. 41, 4; фото 19). «На одной встреча-

лись друг с другом наши и изгуртские [жители дд. Сибирь и Ключи], а на другой наши и сунские [жители дд. Сибирь и с сунской стороны. т. е. удмуртов бассейна р. Суны]. “Чыкыр-чыкыр” плясали. Прежде плясали плавно, степенно. Плясали по мужскому обычаю, говорили (*Чыкыр-чыкыр гинэ эктылзы. Валлэ шыръяса эктылзы. Пиос сямен экто, шуо вал*)» (Муина Екатерина Екимовна, 1926 г. р.). На место Кырзанны вырйыл ходили петь, играть, водить хороводы (*круген ветлыны*, букв. ‘ходить кругом’). Молодые туда ходили (Золотарёва Надежда Макаровна, 1925 г. р.). «Пели песни без слов. На [возвышение] Кырзанны вырйыл [жители д. Сибирь] на встречу с изгуртскими [жителями д. Ключи] ходили, оказывается (*ваче пумит Изгуртэн ветло вылэм*). На втором [возвышении] Кырзанны вырйыл (*кыкетй Кырзанны вырйыл*) встречались с сунскими [удмуртами с бассейна р. Суны]. Чтобы хороший урожай был, раз в году молились с песнями, поэтому называли Кырзанны вырйыл» (Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р.).

На место общедеревенского моления Вёсяськонни чячча [роща /лес для молений] или Чячча вёсяськонни (рис. 41, 2) «ходили и молодые, и старые, все ходили (*Вечак ветло вал*). Бычка резали, варили мясо в котле. Лес (*чячча*) там, но точное место не знаю уже» (Квакина Анна Егоровна, 1929 г. р.). «Это место моления располагалось в логу Палёнка, поэтому называли ещё Палёнка нюкын вёсяськонни» (Муина Екатерина Екимовна, 1926 г. р.). «В Вёсяськон чячча молились на праздник Гербер [букв. ‘после плуга’; праздник завершения посевной]. Там резали бычка (*пороз*)» (Золотарёва Анна Филипповна, 1928 г. р.). «Вёсяськонни чячча. Я ходила, мне было около 9 лет. В нарядной одежде на Ош вандонни [жертвование бычка]. Варили в котле кашу, моление проводили с попами. В 1930-е годы. На это место пешком приносили образ из [с.] Елгани, там была церковь. Оттуда шли на Кырзанны вырйыл [возвышение для пения]. Или отдельно ходили, не помню» (Золотарёва Мария Артемьевна, 1923 г. р.). «Вёсяськонни чячча. Там в Ильин день вроде бычка, овцу ели. С едой и напитками (*сиёнэн-юонэн*) ходили в Вёсяськонни чячча» (Золотарёва Надежда Макаровна, 1925 г. р.). «Кости ходили обглаживать (*Лы йырйыны ветлём*)», – говаривал мой муж. Не давали детям каши, только кости обглаживать давали» (Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р.).

В окрестностях деревни за огородами существовало место моления Шапка на угоре. По рассказам жителей старшего возраста, летом там жертвовали уток, гусей, варили кашу. Обращались к Богу с просьбой о хорошем урожае, здоровье. Посещали это моление все желающие, говорили: “Шапкае мыном (‘на Шапку пойдём’)”. Ныне это место поросло травой, никто его не посещает и не ухаживает за ним [Кудрявцева 2017: 129].

На ржаное поле ходили во время цветения ржи (Золотарёва Мария Артемьевна, 1923 г. р.).

Существует понятие Уляськись ошмес (букв. ‘гонящийся родник’). Это «когда попьют из родника, что-то получается неладное, говорят: “гонится, ловит”. В таких случаях следовало совершить приношение, дар (*куяськыны* ‘отдать, жертвовать’). Надо хлебом обвести болячки, унести и бросить на то место» (Золотарёва Анна Филипповна, 1928 г. р.). «Бросались, жертвовали у родников. Такие места назывались Ошмес куяськонни (рис. 41, 3). К роднику Горд нюк ошмес (рис. 41, 1) носили яичные блины (*чужбыльым, быллым или мильым* от рус. *блины*). Этот Горд нюк ошмес тоже “гнался” (*Горд нюк ошмес уляське*). Идти надо жертвовать до захода солнца, или в полдень, или вечером после захода солнца. Ни с кем не разговаривать, никого не видеть, не встречать» (Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р.). «В д. Сибири есть родник Бадьи ошмес [от родового имени Бодья, *ошмес* ‘родник’]. Там чудится, видится *Вумурт*, большой человек с длинными волосами (*зёк адыми кузь йырсиэн*). Туда выносили яичные блины (*чужмилльым*, букв. ‘желтые блины’)» (Пятакова Анастасия Савельевна, 1921 г. р.).

«Кузь кенеру [букв. ‘длинная изгородь’, божество Дикой Природы] бросались, только хлеб бросали. “Кузь кенер гнался”, – говорили (*Кузь кенер уляськем верасько вал*)» (Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р.).

Молодёжные гуляния проводили посреди деревни (ульча).

Место Куяськон или Межа (рис. 41, 8) у жителей д. Сибири было на границе с д. Астрахань, на меже, в логу, в 1 км от Астрахани с левой стороны дороги. Это по пути на кладбище. «Бро-



сались в логу Зёк нюк ('большой /широкий лог'), на меже с астраханскими (Астрахань межа)» (Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р.).

Место Бигершай (букв. 'татарский могильник') располагается около толстой сосны (рис. 41, 7). Но никто не знает, кто захоронен на Бигершае. Рядом у реки место называется Поляк бервыл, там в реке сильное течение, и там стояла берёза дуплистая (*кызылу дуплё*), туда складывали деньги. На возвышении Люка вырйыл находили бусы, раковины (*чырты весь*), но никто не знает, кто там похоронен (Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р.). Кладбища могли быть ещё в двух местах: «Где у нас мастерские, когда едешь в Астрахань, налево – лог Шайнюк ('кладбищенский лог'). Есть один угор [возвышение], называется Шапка, за логом. Там находили бусы, возможно, и там хоронили» (Золотарёв Николай Матвеевич, 1926 г. р.).

**Деревня Чугай.** В деревне были патронимические куала (Миш-куала, Лёва-куала, Савайка-куала). «Миш-куала была. Стояла в огороде. Туда ходили деревенские, мы ходили тоже. Мы Троша-семья, Троша-выжы. У нас [у рода Трош, удм. *Трош-выжы*] куалы во дворе не было» (Золотарёв Александр Александрович, 1927 г. р.). «В бывшей д. Чугай на встрече деревенских, хлеб пожертвовали (*нянь куяськызы*, букв. 'хлеб бросили') на месте, где были куалы – Лёва-куала, Миш-куала, Савайка-куала. Там впадины остались» (Пяткакова Анастасия Савельевна, 1921 г. р.).

Было место Куяськон инты, туда выбрасывали вещи после смерти умершего (рис. 41, 5; 42).



Рис. 42. Деревня Чугай (бывш.). Место Куяськон инты, в центре стоит ель Куяськон кыз. Н.И. Шутова. 2002



Рис. 43. Деревня Чугай. Священная роща Вёсяськон чаёча. Вид с ЮВ. Н.И. Шутова. 2002

«У чугаевцев Куяськон инты это толстая /большая ель (*Зёк кыз*), под неё выливали воду после обмывания умершего, выбрасывали его вещи, веники. Это нечистое место в логу, там чудится (*портмаськысь нюк*)» (Золотарёв Вячеслав Александрович, 1964 г. р.). «Нечисто было возле места Чугай куяськонни. Однажды, когда я там ходила, выскочил пёсик /щенок с богатым ошейником. Пёстрый, жёлто-серый (*чуж-пурьсь*)» (Золотарёва Мария Артемьевна, 1923 г. р.).

Жителей деревни ходили на два места Вёсяськонни чаёча. Эти два капища в виде буквы «У» располагались. Первое с родником занимало поляну в окружении елей в верхьях оврага /лога (*нюк йылын, нюк пумын*) Гыркеснюк, на возвышенном месте (рис. 41, 6, 43). В этих местах преобладали еловые леса, местным жителям за берёзовыми вениками приходилось ездить далеко. Там резали бычка с попами, с иконами (*Ош вандо вал, попен, образэн*). Осмотр святилища в 2003 г. в сопровождении С.Н. Люкина (1952 г. р.) показал, что поляна посреди леса, на которой располагалось капище Вёсяськон чаёча, поросла кустарником. Сохранился родник под ивой.

Второе место моления Кырзанни вырйыл (рис. 41, 4; фото 19). Туда

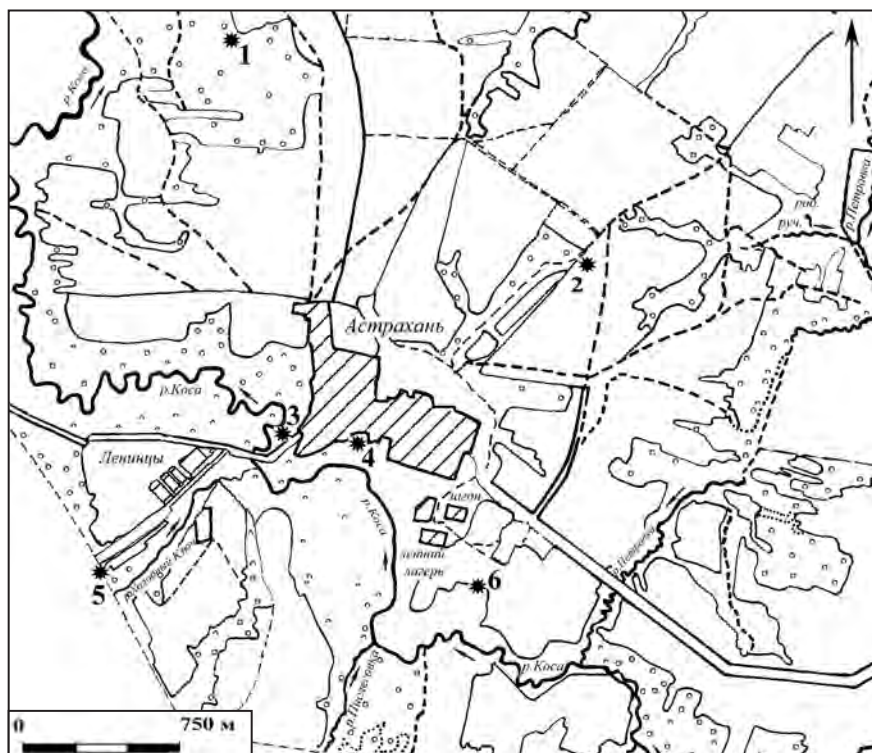


Рис. 44. Священные места окрестностей д. Астрахани:

- 1 – место Мыньылэм гу или Нянь куштонни; 2 – место Бигер колодча, здесь вытекал родник Кипун; 3 – место Чяйча Шайул или Вуж куяськон; 4 – место расположения постройки Табань-куала; 5 – место моления Куяськонни или Елганская межа; 6 – место моления Вöсьяськонни луд или Базен кезы чяйча ош сиённи

нашем огороде – углубление Куала гоп, растёт толстая липа (*нинпу* диал. ‘липа’; общеудм. ‘вяз’») (Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.). Куала была в каждом хозяйстве, там молебны проводили с попом. Ещё её использовали для приготовления *варенчи* (отварной и заквашенной свёклы, репы, моркови). Отварные овощи (брюкву-калегу, морковь и другое) сушили /вялили, потом готовили компоты, чай (Будина Пелагея Ивановна, 1908 г. р.).

«В лог Горд нюк ходил с бабушкой в [д.] Сибири. Моя мама была Будина из [д.] Чугая, а отец Золотарёв из [д.] Сибири» (Будин Анатолий Афанасьевич, 1955 г. р.). «Табань-куала – туда бросали хлеб, на место, где стояла куала (рис. 44, 4; 45). Там был родник, если кто заболел, туда ходили все астраханские, из Астрахань-1 [д. Астрахань состоит из двух частей – 1 и 2]» (Почашева Евдокия Игнатьевна, 1919 г. р.).

Имелись священные роци Вöсьяськонни луд или Вöсьяськонни чяйча. «На двух местах молились. В пяти-шести котлах варили еду. Одно место Починка чяйча вöсьяськонни, там по очереди через год молились. Второе место Базен кезы вöсьяськон (рис. 44, 6), располагается по дороге в д. Сибирь, справа от дороги» (Будин Серафим Михайлович, 1914 г. р.). Место моления

собирались жители из нескольких деревень (дд. Сибирь, Чугай). В том месте родника нет, но вода “сидит” (Золотарёв Александр Александрович, 1927 г. р.).

**Деревня Бажгурт** (Чурмыг, офиц. Баженово Фаленского р-на Кировской обл.). «Куала была у соседей. Если болели, говорили “куала схватила”, надо хлеба вынести (*куала кутэм, нянь поттоно*). Одна на всю деревню была» (Пятакова Анастасия Савельевна, 1921 г. р.).

**Деревня Астрахань** (фото 20). Здесь были свои почитаемые места: Вожшуд, Мыньылэм гу (рис. 44, 1) в сторону выгона д. Кушьягурта, место Зазег вандонни. В деревне были частные куала: «Куала постройка – их было много, там молились прежде» (Будин Серафим Михайлович, 1914 г. р.). «На



Рис. 45. Место расположения Табань-куала. Н.И. Шутова. 2002



Рис. 46. Место Вуж куяськон. Н.И. Шутова. 2002

ниями. Молились об урожае у ржаного поля *Зег луд дуре* (Будина Пелагея Ивановна, 1908 г. р.). В поле (*луд вылын*) молились с попом, иконами (*образ*) (Будин Серафим Михайлович, 1914 г. р.).

«На месте Межа отмечали праздник. Оно располагалось в 1 км от Сибири и в 5 км от Астрахани» (Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.).

На окраине деревни, справа располагается место *Чаёча шайул* [лесок /роща, расположенная ниже кладбища, т. е. здесь было старое удмуртское кладбище] или Вуж куяськон [прежнее место, куда выбрасывали вещи умершего] (рис. 44, 3; 46). Говорили, что это «страшное место». В этих местах кладбище называют «ограда» [здесь: огороженное место], удмуртский термин *шай* уже не используют.

Имелось поле *Зазег вандонни* [место, где жертвовали гуся].

В д. Астрахани вначале остатки вещей после похорон умершего бросали в овраг, а в последнее время по пути на кладбище в с. Елгани, на Елганскую межу (*Ялган межа*), в 1,5 км от окраины деревни, в леске, по левую сторону от дороги. Место называется Куяськонни /Куштонни инты (рис. 44, 5). По сторонам там ещё и сейчас (*каль но*) растут толстые ели (Почашева Евдокия Игнатъевна, 1919 г. р.; Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.).

Яма Мыньылэм гу (рис. 44, 1). Очень глубокая яма Мыньылэм гу (*мыньылэм* ‘проглатываемое землёй’, *гу* ‘яма’) располагается в сторону выгона д. Кушьягурта. Очевидно, про такое «страшное место в Астрахани» упоминала М.А. Золотарёва (1923 г. р.). Многие старожилы помнили про это «страшное место». Якобы в потёмках там что-то светилось. Говорили, что там был подземный ход. Про это место в конце XIX в. писали: «В поле дер. Астраханской Елганской волости Глазовского уезда есть прорва, где скрыт клад, но розыски были неудачными» [Спицын 1887: 44]. На этом месте тоже бросали хлеб, поэтому называли Нянь куштонни [‘место бросания, жертвования хлеба’] (Почашева Евдокия Игнатъевна, 1919 г. р.). «Место Мыньылэм гу – плохое, неровное место (*йыро-гопо*), пахать нельзя. Там и ели негодные растут. Там лес (*чаёча*), место *гон-йыр*. Нас предупреждали про эту яму: “Дети, ходите осторожно, упадёте в отверстие”. Мы нашли отверстие, туда что бросишь – долго летит. Бесы там. У соседей (*бече*) в тех местах корова потерялась. Семь дней искали, всё плачем, переживаем. Только здесь ведь была корова, но найти не можем. Мой отец (*айы*): «Наденьте кафтаны наизнанку и поищем (*Дукесъэстэс берыктэ но утчалом*)». Около Мыньылэм гу всегда зайцы бегали. Там ель упала, все коренья у неё вывернуло, и корова там запуталась. Ещё живая была. Потом кафтаны (*дукесъэсмес*) нормально надели» (Будин Серафим Михайлович, 1914 г. р.).

**Бывшая д. Петровки.** В логу Горд куала нюк было капище бывшей д. Петровки. Особое место было в этом логу, туда бросали кости (Будин Серафим Михайлович, 1914 г. р.). В логу Горд куала нюк в лесу, очевидно, располагалась общедеревенская куала. Про то место говорили: «куала гонится» (*куала уляськем*) (Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.).

Базен кезьы *чаёча*, место поедания бычка (*ош сиённи*), вроде на Гербер туда ходили (Будина Пелагея Ивановна, 1908 г. р.). «Вёсяськонни луд (Базен кезьы *чаёча*). На возвышении *Чаёча* молебны проводили, бычка, овцу резали, мясо варили. С попом, с иконой (*образ*). Я ходила в детстве с матерью, как во сне помню. Круг организовывали (*круг лэсьто*, букв. ‘круг делали’), скатерть стелили, кашу с мясом ели» (Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.).

На Ильин день совершали заклание бычка всей деревней, завершали праздник всеобщим весельем и гуля-

В д. **Березник** (удм. *Кионгурт*; Зуевский р-н Кировской обл.) были *Булма-вожшуд*. *Сюра-вожшуд*, *Дока-вожшуд* [Егоров 1971: 166]. Жители деревни в случае засухи закалывали бычка на священном месте Кобла *чайча* ('лес кобылы', т. е. когда-то здесь приносили в жертву лошадь), которое располагалось внутри леса возле тоненьких ёлочек. Здесь варили кашу с внутренностями животного, совершали совместную трапезу. В обряде принимали участие все жители деревни: и стар, и млад. Просили благополучия, мягких и тёплых дождей, хорошего урожая [Кудрявцева 2017: 129].

**Деревня Слудка** (удм. *Гордъяр*; смеш. удм.-рус.). В деревне были Лука-куала, Макся-куала, Фади-куала, Филя-куала, Стафи-куала, каждую из них называли *вожшуд-куала*. Ещё была Татышлэн-куалаез (личное имя Татыш). Местные жители помнили о *Минья-вожшуде* и *Какся-вожшуде*. В окрестностях деревни в лесу было место моления с бычком Ош вандонни *чайча* ('лесок, в котором режут быка') [Егоров 1971: 167–169].

В д. **Городище** (удм. *Поркар*) почитали *Чола-воршуд*, была посвящённая этому *вожшуду* куала. Перед сенокосом проводили моление с бычком. Отмечали праздник Вода-имениница (*ву нимальник*) [Егоров 1971: 66, 170].

В д. **Поля** (или Удега, Удег – первый житель деревни) все жители поклонялись *Чипъя-воршуду*, куалу называли Тугбай-куала. Возле местной реки Шишур за огородами резали бычка. Реку Косу здесь называли Зёккос [Егоров 1971: 173, 175].

В д. **Мухино** стояла часовня, к которой приводили на заклятие овец, баранов [Егоров 1971: 167].

## Календарные и семейные обряды

Большими праздниками здесь были Рождество (*Имвожо*), Пасха (*Великтэм*), Казанская (*Гербер*) [праздник явления иконы Казанской Божией Матери, 21 июля по нов. ст.], *Геры поттон* ('праздник первой борозды').

Жители д. Астрахань ходили на праздник **Йё келян** ('проводы льда'). В этот период рыбачили, много рыбы можно было поймать (Будин Серафим Михайлович, 1914 г. р.). По записям Т.Г. Миннихметовой, сделанным в 1990 г., обряд Зёк ву келян ('проводы большой воды') в деревне проводили следующим образом. Деревенская молодежь собиралась у расположенной ближе к реке ограды чьего-либо огорода или сада. Они валялись в снегу, пели протяжные напевы без слов *зуч крезен* (букв.: *зуч* 'русский', *крезь* 'напев, мелодия', *ен* суффикс творительного падежа; очевидно, исполнялись русские песни). Потом, обращаясь к воде, говорят: "*Улид, улид но, тулыс ву, кошкиськод ни. Уродзэ ну, зечсэ милемлы кельты*" ('Жила-поживала, весенняя вода, уходишь уже. Плохое уноси, доброе нам оставь'). На вопрос «почему люди идут провожать лед» информанты в зависимости от возраста отвечали по-разному. Пожилые говорили, если не ходить на праздник проводов льда, то весна долго не наступит, летом дождей не будет в достаточном количестве, рыбный улов будет небогатым. Детям внушали, что людей, которые не посещают этот праздник, может поймать водяной (*Вукузё*) во время купания в реке, на рыбалке или во время переправы по мосту. Кроме того, по рассказам местных жителей, в тех деревнях, где не провожают большие весенние воды, могут вылезать страшные человекоподобные чудовища и пугать людей. Поэтому непременно следовало отмечать праздник проводов воды **Йё келян** [Миннихметова 2000: 38–39].

«На **Пасху** стелили солому на полу, неделю держали, а на следующую субботу убирали. Мама у нас их в снопики связывала и в печь бросала. Это перенято от христианства: Иисус ехал на осле в Иерусалим и ему под ноги бросали ветки, одежду» (Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.).

Отмечали праздник **Геры поттон** [букв. 'вынос плуга'; весенний праздник первой борозды, начало сева]. В этот день по пашне разбрасывали крашенные (красные) яйца (*горд курегпузэн*

лэзяськызы). Собирать яйца ходили ребяташки (Октыны ветло вал пинальёс). Тогда устраивали конные гонки.

Праздник **Гербер** (праздник завершения посевной) отмечали 21 июля (по нов. ст.). «На Гербер в поле ходили. Хоровод водили (*круген шудылызы*), играли, пели, плясали. На [возвышении возле лога] Агиша нюк йыл. Это из [д.] Верхней Сибири туда ходили. А из [д.] Нижней Сибири ходили на Кырзанни вырйыл» (Золотарёва Надежда Макаровна, 1925 г. р.). Гербер праздновали во время цветения ржи. Праздновали в священных лесах округлой формы Вёсяськонни ча́чча. В них никто не имел права рубить дерево, даже сучок. Жертвовали быка, варили мясо, кашу, просили хорошего урожая. Были люди, которые молились по-удмуртски. Заканчивали моление поклоном в южную сторону, в сторону солнца. Эти обряды проводили ещё в 1920-е гг., но со священником. На второй день праздник продолжался на ржаном поле, там приносили жертву Матери земле (*Музьем мумы*): кашу, яйца. После крещения девушки пешком из с. Елгани (10 км) или д. Астрахани (6 км) приносили иконы и справляли молебен со священником. В советское время этот праздник объявили молодежным праздником и назвали «Межа» (рис. 41, 8), потому что место его проведения располагалось на границе (меже) между дд. Астраханью и Сибирью. Собирался народ со всех сторон, участвовали и русские. Проводили организованно, с соревнованиями, концертом, увеселениями. В 1960-е гг. праздник был запрещен из-за массового пьянства.

По описаниям Т.Г. Миннихметовой, празднование Гербера в дд. Астрахань и Сибирь продолжалось до 1930-х годов и было приурочено к 21 июля (по нов. ст.). По сей день многие пожилые люди этот день называют Гербер нунал ('день Гербера'). Следует отметить, что в других удмуртских ареалах его проводили 12 июля (по нов. ст.) [Владыкин, Перевозчикова 1990: 60–61; Владыкин 1994: 243]. В день перед праздником десятники собирали пожертвованные деньги со всех жителей деревни и покупали быка (диал. *порез*). Жрецы закалывали животное на возвышенном месте в лесу (считалось, что там обязательно должны расти берёзы) недалеко от хлебного поля. До утра старались обработать мясо: летом ночью прохладней и мясо не так быстро портится. С утра начинали варить мясо и кашу. Остальные участники собирались к обеду. К этому времени привозили попа из с. Елгани, который, осмотрев ритуальную пищу, освящал её и после угощения уезжал обратно. После этого все собравшиеся приступали к трапезе: всем поровну раздавали кашу и мясо. Во второй половине дня отъезжали в другое место, также рядом с ржаным или овсяным полем, между дд. Сибирь и Астрахань, где проводились массовые гуляния. Там веселились всю ночь: пели и плясали [Миннихметова 2000: 64–65].

С 2012 г. проведение праздника Межа было вновь возрождено. Он был приурочен ко дню летнего солнцестояния. Поначалу праздник организовали как межрайонное мероприятие в рамках сотрудничества между Красногорским (Удмуртия) и Унинским (Кировская обл.) районами, а затем он приобрёл межрегиональное значение. В 2016 г. здесь собирались фольклорные коллективы, осуществлялось знакомство с культурой удмуртского и русского народов, производилась выставка-продажа изделий мастеров прикладного искусства, угощение национальными блюдами.

Жители д. Астрахань праздник Гербер праздновали у берёзы возле д. Березник (удм. *Кион*) Зуевского р-на. «За берёзовыми вениками ходили и, наломав веников, привозили домой. Молодежь не ходила туда, люди постарше. На 17-ти лошадах. Мы к ним на Гербер, а на Ильин день и Троицу – они к нам приезжали. Проводили гостевание из дома в дом. [Деревня] Березник – за 30 км отсюда. [Деревни] Астрахань и Березник праздновали Гербер, ещё [дд.] Бажгурт, Павловцы, Караул, Березняк, Удэга, Поркар, Гордъяр. И по порядку гостевали то в одной, то в другой деревне, у кого и где родня есть. А в [д.] Березнике – каждый у своей родни, потом в клубе собирались. В [с.] Поломе (удм. *Лёлъпег*) ночевали две ночи. На Троицу, Ильин день в [дд.] Астрахань, Сибирь, Чугай приезжали сюда (*таццы пазьгисько*) в гости из всех этих деревень. На Ильин день собирались в [д.] Петровку. На Рождество снова из Зуевской стороны, *уллань палъёс* [букв. 'с низовой стороны', т. е. из низовьев р. Косы] приезжали, а мы унинские *валлань палъёс*

[букв. ‘с верховой стороны’, т. е. из верховьев р. Косы] их принимали» (Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.).

«В **Иванов день** 6 июля вечером (*сeдьмойлы пумит*, букв. ‘накануне седьмого’, т. е. перед 7 июля) парились (*алляськылыны* ‘размахивать’, здесь: париться) новым веником и кидали веник через голову назад на баню. Если показывало корешками в сторону кладбища – умрёшь. Веник был без цветков» (Золотарёва Надежда Макаровна, 1925 г. р.). Жители д. Астрахани ходили на Иванов день в соседнюю русскую деревню. «На Иванов день встречались с русскими. Из д. Липинцы. Они отмечали [этот праздник], иногда мы ходили. Ох, и пели они! В тех деревнях нет уже жителей. Удмурты не отмечали Иванов день» (Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.).

«В **Ильин день** в роще Вöсьясконни чäчä бычка, овцу поедали. С едой и напитками ходили (*сиёнэн-юонэн мыньлызы*) в Вöсьясконни чäчä» (Золотарёва Надежда Макаровна, 1925 г. р.). «На Ильин день обязательно резали молодняк: животное или гуся. В д. Петровка говорили, надо “кровь пустить” (*вир карылызы*). У нас родня там была» (Золотарёва Надежда Макаровна, 1925 г. р.). На Ильин день ходили просить дождя.

В **Рождество** (удм. *Имвожо*) с 7 по 21 января (по нов. ст.) проводили обряд Портмаськон [хождение ряженных]. До 14 января ходили ряженные (*портмасько*), а потом уже нельзя, потом Портмаськон «под лёд загоняют» (*йö улэ донгыло*). Если был Портмаськон, освящают воду в этот день. 21 января ходили провожать Имвожо (*келяны ветлйськом вал*). В Имвожо изготавливали соломенное чучело и сжигали его на окраине деревни (Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р.).

Проводили обряд **Уйбыт юон** (ночные посиделки) – посиделки с вязанием, вышивкой, прядением.

**Свадебные обряды.** «Свадьба» по домам ходила. Исполняли *вeсьяк крeзь* (букв. ‘постоянная, непрерывная мелодия, мелодия на все времена’). Этот напев пели, когда на сердце тяжело, когда каждый человек заплачет (*кöт куректон дырья любой адыми бöрдоз*), на свадьбе тоже пели *вeсьяк крeзь*» (Муина Екатерина Екимовна, 1926 г. р.). На свадьбу с гусем обязательно шли.

Проводили **обряд освящения новой бани** – Виль мынчое пырон (букв. ‘вхождение в новую баню’). «В бане камни складывали кучкой (*изкар* ‘каменная куча, гнездо’) [здесь: баня по-чёрному]. В новую баню ходили табани печь на печи. На старое место бани со свежей лепёшкой подходили и со словами “*Айда татцы ми доры, пöсь таба (мынчо кузё), виль интые* (Идём сюда к нам, горячая сковорода [здесь: банная хозяйка], на новое место”. Банную хозяйку называли *пöсь таба* или *мынчо кузё*» (Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р.).

Во время **проводов в армию** будущий солдат вбивал в матицу (*мачка кор*) красную ленту с монетой (*горд лента коньдонэн*).

**Погребально-поминальные обряды.** Местные удмурты хоронили умерших головой на юго-запад. Крест устанавливали в ногах, на северо-восточном конце. Сейчас в могилу кладут сменное белье, платок, платье, кто рукоделием занимался при жизни – нитки с иголкой. Для умерших на стороне бросают хлеб через ограду кладбищенскую. Подарок дают первому встречному при похоронах (Золотарёва Мария Артемьевна, 1923 г. р.). «Пели, когда провожали умерших. Играли на чём-нибудь при проводах. Очень часто печальные [пели] песни (*Туж чөм жöж ни кырзан*). Даже русским нравится, слушают: “ох, и жалобно”. У них, видимо, нет таких песен» (Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.).

На Елганском кладбище по одну сторону дороги само кладбище, а по другую сторону – лесок в уголке, там особое место для умерших на стороне. Туда носили еду, питьё, яйца. После поминок на кладбище, там под сосной поминают. С кладбища ничего нельзя приносить в деревню, еду оставляют на могилах. Только вино обратно приносят (Золотарёв Николай Матвеевич, 1926 г. р.).

Поминки проводили на 9-й, 40-й день, полгода (*полгодина*), години, три года (*тригодина*). Если имелось в хозяйстве мясо, то специально ничего и не резали. Отделяли кости от мяса (*сильзэ качало*). Через неделю или на 9 день после смерти яичные блины (*чужмилым*), стряп-

ню, мясо выносили на перекрёсток (Золотарёва Анна Филипповна, 1928 г. р.). Поминки проводили чаще на 9-й, 40-й день, години. Поминали некоторые и на 3-й день, на полгода, и на 2,5 года. Самое большее поминали три года, это последние поминки. Специально ничего не резали в эти дни (Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р.). «Зимой в родительский день, когда на кладбище не ходят, для умерших утром выносили табани, а вечером – *колзо* [кусочки из кислого теста] в чашке и выливали под окном в углу дома. Собака съедала (*Кулэм муртъёслы – ёукна потто табань, а ёсытазэ колзо /чырс нугыли тусьтыен, кисьто укно улэ корка сэрэге. Кучапи сие*). Поминки отмечали на 3-й, 40-й день, полугодини, години с гостями, с родственниками. После застолья остатки еды уносили за околицу. Там три дороги расходятся, перекрёсток трёх дорог (*куинь сюрес возж*). В посуде вино брали, скатерть расстилали. Там сидим, закусьваем и выливаем остатки. Нельзя забирать домой. На поминки со своими закусками приходили. Кто специально резал скотину. А зимой мясо бывает, не надо специально резать. Летом резали гуся, бычка, курицу, ловили рыбу» (Золотарёва Надежда Макаровна, 1925 г. р.).

«В старину говаривали: “на поминки хотя бы курицу надо заколоть (*уаллё курег гинэ но ёгоно шуылёзы*)”. После застолья все остатки выносят ниже по течению реки на окраину деревни. Туда складываем, льём немного вина из рюмки. К *ограде* [кладбище] ходят. Там [на кладбище] на могиле у креста оставляли все виды еды и питья. А теперь не разрешают. Остатки еды и питья приносят домой. Поставишь на шесток, а потом можно есть. За ограду выносили пожертвования. Стариков (букв. ‘больших /великих’) не обманешь, они умные уже (*Кенер съёры куштон поттійське. Зёкьёсты уд пёя каль, визьмоесь ни*)» (Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.).

«Говорили, на кладбище “спускаемся” (*васькиськом*). Идём на могилу, собираемся, поём, поминаем. Ещё говорили, “в ограду спускаемся” [‘спускаемся на кладбище’]. Несем еду-питьё, оставляем там немного, остатки приносим домой» (Почашева Евдокия Игнатьевна, 1919 г. р.).

## Божества. Поверья. Предания. Приметы

«Знаем *Инмара, Кылдысина, Куазя*. Ещё слышали *Лудмурт*, но не видели, пусть и не увидим» (Почашева Евдокия Игнатьевна, 1919 г. р.). Местные удмурты особо почитали божество *Кылдысина /Кылсина*. «Я слышала, говорили *Кылдысин* или *Кылдысим*» (Золотарёва Мария Артемьевна, 1923 г. р.). «Говорили прежде старики: “*Кылсин мумые* [матушка *Кылсин*], *Кылсин куатаське* [*Кылсин* обиделся]”» (Золотарёва Надежда Макаровна, 1925 г. р.). Говорят: “Его матушка *Кылдысин* обиделась”, – говорили про ребёнка, если он плачет, становится беспокойным (*Кылдысин мумиз талэн куатаськем – шуо, пинал бёрдэ ке*). Что-нибудь совершают со «знающим», знахарем (*Маке уговорить каро тодйсен*) (Золотарёва Анна Филипповна, 1928 г. р.). «Когда рождался ребёнок, его три раза в бане парили, и ребёнка, и роженицу. Три дня подряд топили баню. Квас в берестяном туеске и каравай хлеба выносили за огороды, молились, чтобы ребёнок не плакал (*Сарвае сюкась но сукыри нянь бакча съёры потто йыбыртыны, пинал медам бёрды шуыса*). Или молились просто на любом месте одворицы» (Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р.). «Говорили: “*Кылсин /Кылдысин син усем* (букв. ‘*Кылсина* сглазили’)”, если ребёнка не могут родить. Пытались вылечить (*Эмъяны турско*)» (Пятакова Анастасия Савельевна, 1921 г. р.). Про саму А.С. Пятакову тоже говорили, что она *пелляськысь*. «Когда болел человек из-за того, что “*Кылдысин* обиделся”, выносили женщины стряпню в лесок на пенёк, к ели (*Кылдысин куатаськем, пёрам сиён поттоно лйял вылэ тэле, кыз доры*) [Березы в этих краях не росли]. Ходили только женщины, всей семьёй» (Будин Серафим Михайлович, 1914 г. р.). «Говорили: “*Кылдысин*-баба сглазила, вот ребёнок и не

спит (*Кылдысин-баба син уськытэ, но пиналмы уг изь*)». Соль с хлебом бросали на место Шайул инты [букв. 'место под кладбищем', т. е. вблизи кладбища], лепёшки – на место Табань-куалы» (Почашева Евдокия Игнатьевна, 1919 г. р.).

«Матушка-Кылдысин (*Кылдысин-мумы*), как душа ребёнка, у новорожденного. Пелляськысь на лепёшку складывала белой муки или мел, размешивали кочедыком. Призывали матушку-Кылдысин (*Табаньлэн шораз поно вал тӧдды пызь или мел, сиктанэн сурало. Кылдысин-мумызэ ӧтӧмӧзы*). Дома, если ребёнок капризничает, три раза топили баню (*куинь мынчо лэсьто*), чтобы уважить Матушку-Кылдысин, чтобы она ходила рядом с ребёнком (*мед ветлос бордаз*)» (Будина Пелагея Ивановна, 1908 г. р.).

Помнили про божество *Вожшуд*. В каждом хозяйстве [здесь: куале] был свой *вожшуд*. «Говорили прежде “*Вожшудлы кыжнянь поттоно вал, йыбыръяно, куала йыбыръяно* [Для *Вожшуда* особый обетный хлеб надо вынести, помолиться, куалу освятить, т. е. чтобы *вожшуд* оберегал от плохого духа *кыж*]”» (Золотарёва Надежда Макаровна, 1925 г. р.).

Верили *Куазю* [божество погоды, атмосферных явлений]. Про *Лудмурта* говорили детям *лешаки* (*лешакъёс*). Приходилось слышать про *Тэльмурт /Нюлэсмурт* (Золотарёва Анна Филипповна, 1928 г. р.). Духу болезней *кыжу* надо принести яичные блины и кашу (*Кыжлы сётно, чӱжбильым поттоно, кашаен*). Готовили разную еду от разных болезней.

В этих краях слышали про *Лудмурта*, но *удмурты-ватка* про него ничего не знают. «Бес это *Лудкузё*. Однажды в поле лён дергали дети, а одного человека нету. И смотрят кто-то (это бес) уводит его. Его [беса] нельзя увидеть, но он может и показаться» (Будин Серафим Михайлович, 1914 г. р.). «*Лудмурт* или *Чайчамурт* – лешак уносящий, лешак забирающий (*лешак нуон, лешак басьтон*). Он кричит (*черекъя*): “Уху-ху-ху-уху»! Он везде бывает, в лесу, в поле» (Будина Пелагея Ивановна, 1908 г. р.).

От плохих снов что-нибудь жертвовали на перекрёсток, на пенёк (*сюрес вож, лӧял вылэ*) (Золотарёва Анна Филипповна, 1928 г. р.).

«У нас бабушка знающей была (*пелляськысь*). У одной доярки корова потерялась. Моя бабушка посоветовала той доярке хлеб вынести в лес на пенёк. И ведь сразу вышла корова. Та доярка удивилась и испугалась» (Пятакова Анастасия Савельевна, 1921 г. р.). От болезни в дупло берёзы клали яйцо и излечивались (*Кызьпу дуплое пононо курегпуз. Соку шонерало*) [*шонерало*, букв. 'поправлялись'] (Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р.). «Когда болели корью, пекли яичные блины (*чӱжблим*) и кормили детей. Нас кормили для излечения. Ставили в изголовье целую стопку блинов. У соседей девочка украла эти блины, заболела и умерла. Все трое детей у них умерли, а мы выздоровели» (Золотарёва Надежда Макаровна, 1925 г. р.). В. д. Астрахань, чтобы от болезней излечиться, приглашали священника.

«Со мной был случай. Бывшая д. Петровка, там место Тӧро называют, между дд. Петровкой и Сибирью, это в 4 км от нас. Там лесок, изгородь сделана. Я мимо неё [изгороди] шёл. Там ничего не должно было быть. А там, вижу, полно лошадей, старик трубку курит. Пока шёл, четыре зайца мне дорогу перебежали. Я прошёл мимо, старик меня не заметил. Я, не дыша, прошёл мимо. Как скрылось всё из виду, – бегом домой. А там маме рассказал, ведь на том месте ничего нет, ничего не должно было быть. Там млится, чудится (*портмаське*). Людей на том месте водило, особенно пьяных. Там лесок был. Сейчас это место раскорчевали» (Золотарёв Николай Матвеевич, 1926 г. р.).

«Когда человек теряется (*алдаськиз 'потерялся'*), надо яичные блины (*чӱжбильым*) пожертвовать (*куштоно*) на три пня. У нас потерялся один, его мать вынесла *бильым*. На третий день сразу сон увидела, что в колодце кто-то тонет, хочет вылезти, не может. Потом телеграмма пришла, её сына утопили... Как-то раз у нас медичку [медсестру] осенью унесло (*алдамын вал*) вихрем /сильным ветром (*зӧк тӧлын*). Оказывается, её к дереву зацепило (*кудзатэмын*), вершина дерева даже сломалась» (Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.). «В Астрахань-2 корова с телёнком тоже терялись. Потом нашли корову за логом. И смотрим, рядом с коровой лиса, а телёнка нет. Потом и телёнка нашли» (Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р.).



## 5. ПОНЯТИЕ *ВОРШУД* / *ВОЖШУД*

Образ удмуртского семейно-родового божества-покровителя *Воршуда* с давних времен привлекал внимание исследователей. Термином *воршуд* обозначали родовую группу и совокупность людей, поклонявшихся этому божеству. Помимо этого, *воршудом* называли неодушевленные предметы, имевшие отношение к божеству. Среди таких объектов – священный короб со всеми хранившимися в нем жертвенными приношениями; символическое изображение духа-покровителя, хранящееся в священной постройке *куале*; место, на котором размещались короб или изображение; особые привески, которые свидетельствовали о принадлежности людей к определённому роду. Божество *Воршуд* оказывал покровительство людям во всех жизненных ситуациях, к нему обращались в случае болезней и других несчастий. Его чаще представляли в виде удмурта в белом, обитавшего в священной постройке *куале*. В *куале* же хранились священные предметы, символизировавшие божество *Воршуд*. В прошлом это были специально изготовленные изображения – идолы из дерева, глины, луба, меди, серебра, теста или хлеба. На антропоморфных фигурках иногда были обозначены голова, нос, рот, воловьи рога, борода из трав, “металлические письмена” на груди. Встречались изображения *Воршуда* в виде диких и домашних животных, птиц. В начале XIX века такие фигурки заменяла берестяная или лубяная коробка с разными жертвенными приношениями – монетами, бусинкой, шкурками зверей и прочим. По мнению этнографа В.Е. Владыкина, «Воршуд, коробка с её содержимым – служила как бы своеобразной “вещной” моделью мира, “началом начал” для удмуртов, религиозно-мифологическим эталоном-гарантом незыблемости миропорядка, ведь сохранение воршудной коробки и её содержимого означало сохранение привычного хода жизни данного рода, семьи и мира в целом, поскольку здесь были представлены его символические части, это был своего рода библейский Ноев “миниковчег”, аналог “куньего мешочка” с “первосеменами”, о котором говорится в “Калевале”» [Владыкин 1994: 283].

В научной литературе высказано множество точек зрения относительно этимологии и семантики слова *воршуд* (диалектные формы – *вошшуд*, *вожшуд*, *вошуд*, *вордшуд*, *шуд вордйсь*). В текстах заклинаний, записанных Н.Г. Первухиным среди глазовских удмуртов, встречается весьма примечательная форма «шудэ-ворэ» [Первухин 1888, III: 7] с посессивным суффиксом *э* и *е* от основной формы *шуд вордйсь*. Приведем мнения исследователей относительно значения термина в хронологическом порядке. По мнению М.Ф. <армаковского>, автора статьи «Вотские праздники» (написана ок. 1878 г., опубликована в 1898 г.), слово *воршуд* означает «сильное, великое счастье, понимаемое в смысле ангела-хранителя деревни» [по: Чураков 2007: 55]. По Б.П. Гаврилову *воршуд* или, точнее, его синоним *шуд вордйсь* – «родоначальник /начальник счастья». Для диалектной формы *вожшуд* этот автор, исходя из удм. *вож* ‘зеленый, несозревший’; в переносном значении: ‘молодой’, предлагал объяснение — «молодое счастье» [Гаврилов 1880: 160; 1891: 82]. По Г.Е. Верещагину, *воршуд* – «божество семейного родового счастья», «питаемое или хранимое счастье», а у казанских удмуртов *шуд-вордйсь* – «хранитель счастья» имеет значение «благословение родоначальника» [Верещагин 1889: 80–81]. В словаре Ю. Вихманна зафиксирован термин *воршуд* / *вожшуд* (в том числе *шуд-вор* в глазов. диалекте) в значении домашний дух, дух-защитник домашнего счастья [WW 1887: 323]. Близкие вариации вышеизложенных трактовок: «тайное счастье» [Богаевский 1890: 100], «рождающий или носящий счастье» (связан с культом предков) [Косвен 1931: 20], «защитник счастья» [Holmberg 1927: 116–119]. В поздней христианской версии божество *Воршуд* воспринимался как святой дух или ангел [Munkácsi 1890–1896: 683–684]. Священник Н.Н. Блинов считал, что *воршуд* есть испорченное составное слово *вожшуд* (удм. *вож* ‘старый’), упоминаемое в молитве для определения полноты счастья, необходимого довольства в жизни, в смысле – «как жили в старину счастливо, так и впредь было бы» [Блинов 1898: 15].

Наиболее распространённой является трактовка теонима *вордшуд* / *воршуд* глазовских удмуртов как хранителя счастья, хранителя благополучия (от *вордыны* ‘хранить, оберегать, со-

держатъ' и шуд 'счастье, в смысле участь, доля, жребий'), хотя Н.Г. Первухин в своих «Эскизах» приводит более точные варианты – «скрытое, спрятанное счастье», «сокрытая судьба», «таинственная доля», «таинственное счастье» [Первухин, 1888, I: 50–52]. В 1979 г. языковедом В.К. Кельмаковым предложена версия теонима, которая рассматривает слово *воршуд* в качестве дублетной формы, состоящей из синонимов: древнепермского *вор* 'счастье, свет, сияние, счастье осиянное' и индоиранского *шуд* 'радость, счастье, удовольствие' [по: Владыкин 1994: 275–276].

В последние годы высказано ещё несколько версий относительно происхождения термина *воршуд*. Этнограф Г.К. Шкляев объясняет происхождение слова при помощи внешне созвучного коми *вөршуд* 'лесная удача' [Шкляев 2003: 126–127]. По версии В.С. Чуракова, слово *воршуд* (имя собственное), означающее 'дух родового предка-покровителя', непосредственно восходит к устойчивому выражению \**vordem šud*, на что также указывает отмеченная форма *vordšud* (*вордшуд*). В самом названии духа предка-покровителя отразилась идея заботы (удм. *вордэм* < *вордыны* 'заботиться, оберегать') об умершем предке-родоначальнике, дух которого, по представлениям некрещёных удмуртов, покровительствовал потомкам, «давал счастье-шуд (отсюда, кстати сказать, и его второе название *шуд вордйсь*, которое можно перевести как 'одаривающий счастьем' (букв. 'рождающий счастье') [Чураков 2007б: 56]. По мнению Т.Г. Владыкиной и Г.А. Глуховой, слово *воршуд* происходит от сочетания *вордыны* ('родить, растить') и *шудыны* ('воспроизводить, порождать, рождать'), «обе части которого равнозначны в определении процесса воспроизводства рода» [Владыкина, Глухова 2011: 39].

В контексте рассматриваемой проблемы, обратимся к анализу диалектной версии наименования семейно-родового божества *Вожшуд*. В главе II описывалось, что при молениях в Великой куале и на общественном капище Иммала /Инмала слободские удмурты обращались с просьбами к родовым божествам *Инмала /Иммала-вожшуду*, *Кылдысин-вожшуду*, *Чола-вожшуду*.

Молитвенные обращения к старинному семейно-родовому божеству *Инву-вошшуду* [*вошшуд* – диал.] при молениях в Великой (*Быдзым*) куале, а иногда и в священной роще Луд зафиксированы в начале XX в. финским ученым У. Хольмбергом среди закамских удмуртов (д. Старая Кырга бывшей Большегондырской волости Осинского уезда Пермской губернии и в д. Можга бывшей Байгузинской волости, Бирского уезда Уфимской губернии) [Садиков, Хафиз 2010: 17–18, 20, 37, 39–40]. Кроме того, наименование старинного божества-покровителя *Вожшуда* сохранилось в сакральных текстах *вось нерге гур* собственно южных удмуртов (д. Средние Варзи-Омга, Алнашский р-н, УР):

*Парсы* (удм. название реки Варзи) *но дуръёсын пукылйсь но вожшудмы*  
 «*Зеч улэлэ*» *шуылыса но, ой, лэзьылйз.*  
*Возьмад-а(й), возьмад-а(й), зеч вожшудъёсмь, ой,*  
*Ми лыктймы(й) зеч вожшудъёсмес, ой, малпаса.*  
*Зеч улэ, зеч улэ, зеч восьёсмь,*  
*Восьям гынэ восьёсмь но бон кабыл медло(й).*

У реки Парсы хранящийся [букв. 'сидящий'. – Н. Ш.] наш *вожшуд*  
 Счастья нам пожелав, ой, отправил.  
 Ждал ли, ждал ли добрый наш *вожшуд*,  
 Мы пришли, о добром нашем *вожшуде* помня,  
 До свидания, до следующего раза, наше святилище [наш дух моления. – Н. Ш.].  
 Проведенное нами [здесь] моление пусть благосклонно принято будет.  
 [Бойкова, Владыкина 1992: 21–22].

В приведенных примерах обращает внимание устойчивость употребления формы наименования семейно-родового (и племенного у слободских удмуртов) божества-покровителя как *Вожшуд*.

Помимо теонима с формантом *вож*, в удмуртском традиционном календаре существовали понятия с корнем *вожо*: *инвожо* ‘дни летнего солнцестояния’ (*ин* ‘небо, небесный’; *вожо* ‘священное, переходное’) и *вожодыр* /*уйвожо* ‘дни зимнего солнцестояния’ (*вожо* ‘священное, переходное’; *дыр* ‘время, период’; *уй* ‘ночь, ночной’ или *уйпал* ‘север, северная сторона’) для обозначения особых переходных периодов. Восходит к общепермскому \**veža* (‘святой, священный, освященный’), означающий переходное почитаемое время. Согласно народным представлениям, в эти дни по земле гуляют злые духи *вожо*, олицетворениями которых являются ряженые. Считалось, что ряженые пугают банных духов, изгоняют болезни, приносят удачу в делах, способствуют урожаю конопли, увеличению поголовья скота. В Крещенье *вожо* «уходили» под воду [Первухин 1888, I: 58–60; Владыкина 1998: 83–84].

Как раз в период летнего солнцестояния, переломный месяц лета *инвожо* (конец июня – начало июля) в каждой деревенской общине проводили крупные общественные земледельческие праздники – Гершыд и Дэмен вось, когда в жертву богам приносили практически все виды домашнего скота: жеребят, бычков, тёлочек, овец, гусей [Бойкова, Владыкина 1992: 11]. У закамских удмуртов встречены упоминания об *ин-вожо* в значении душа неба [Садиков. Хафиз 2010: 70].

Рассмотрим понятия *вож*, *вожо* и *шуд* подробнее. Удмуртский термин *вож* имеет несколько значений и образует много производных сложносоставных слов, среди них *вож* ‘зелёный (о цвете), зелень’, отсюда: *вожпинал* (*вожнуны*) ‘младенец, новорождённый’, т. е. незрелый; ‘перекрёсток, перепутье’, отсюда *сюресвож* ‘перекрёсток дороги, развилина’; ‘устье, отсюда *зарезьвож* ‘устье, лиман (*залив в низовьях реки*)’ или *шурвож* ‘устье реки’. Слово *вожвыл* означает ‘крест-накрест’; ‘наискосок’; ‘против, напротив’; ‘противоречие; перекрёсток’ [УРС 1983: 86; УРС 2008: 127]. В выражениях *вожез потэ* он злится, сердится; *вожзэ вайиз* он рассердился, озлобился слово *вож* означает злость, рассерженность, гнев, злобу и пр., от него происходит термин *вожпотон* ‘чувство гнева, злости’ (от *вож* ‘гнев, злоба, зло, озлобление’; *потон* ‘выход’); слово *вожсан* ‘ревность, ревнование’; *вожсаны* ‘привенновать, ревновать’.

Термины с основой *вожо* также имеют несколько значений: *вожо* (божество страха и привидений), отсюда *вожодыр* ‘святки, зимнее солнцестояние’ (от *вожо* ‘священное, переходное’, *дыр* ‘время, период’); *вожоаськыны* ‘рядиться, одеваться в маскарадный костюм’; *вожояськыса ветлон* ‘ряженье’; *вожояськысь* ‘ряженный’; *вожокыл* ‘святочный рассказ; сказка (рассказываемая во время святок)’ [УРС 1983: 87; УРС 2008: 128].

В коми языке термин *вежа* в значении ‘святой, священный, освященный’ (производный от общепермского \**veža* ‘святой, освященный, священный’) входит в круг понятий, имеющих отношение преимущественно к христианской религиозной лексике: *вежа ва* ‘святая вода’, *вежа дыр* ‘святки’, *вежа лун* ‘церковный праздник’, а также *вежай* ‘крестный отец’, *вежань* ‘крестная мать’, *вежани* ‘крестный сын’, *вежаныв* ‘крестная дочь’ [КЭСК 1970: 49–50; Лимеров 2002: 157–158]. В значении ‘святой, священный’ термин встречается и в древнепермских богослужебных текстах. Корреляция значений ‘крестный’ и ‘перекресток’ *туй веж* (*туй* ‘дорога’) позволила В.И. Лыткину вывести этимологию *веж* как ‘крест’ [по: Лимеров 2002: 157–158]. Одновременно формант *вежа* характеризуется амбивалентностью, функционирует одновременно в аспектах ‘святого’ и ‘нечистого’, что обусловлено отношением его к обозначениям различных сфер сакрального: божественное, святое имеет положительную оценку, то время как нечистое, загробное, «связанное с запретом входить с ним в контакт» – отрицательную (например, *вежань*, *вежа горань* – банный дух, существо женского пола, обладающее особой вредоносностью) [Лимеров 2002: 158–159].

Как справедливо заметил П.Ф. Лимеров, оппозиция чистого (священного) – нечистого, реализованная в прапермском \**veža* и предполагающая определенную амбивалентность, эксплицирует значение «перемены», которое является основным содержанием ряда коми [и удмуртских. – Н. Ш.] слов: коми *туй веж* ‘разветвление дорог, развилка, перекресток’, удм. *сюресвож* ‘перекресток, перепутье’; коми *веж* ‘скрещение нитей основы’, удм. *вож* ‘цен (ткац. каждый из двух рядов)’; *вежон*, *падвежон* ‘крест-накрест’, удм. *вожвыл* ‘крест-накрест, наискосок’.

В качестве концепта «перемена» может означать переход из одного состояния (статуса) в другое. Например, с одной стороны, при обряде крещения ребёнок как бы совершает переход от «нечистого» состояния к «чистому». С другой стороны, возможен обратный переход в «нечистое» состояние, который воспринимается как подмена своего, «чистого» ребёнка чужим, «нечистым», связанным с потусторонним миром. Болезненный, хилый ребёнок называется *вежём* 'подменный' [Лимеров 2002: 160–161].

В глобальном смысле тема изменения, перемена статуса космоса «проигрывается в основном годовом ритуале, приуроченном к периоду зимнего солнцестояния, более известного как святочный (к. 'святки' *вежа дыр*; удм. *вожо дыр*, где *дыр* 'время'). Время изменения, перемены *вежа дыр* манифестирует «возвращение к докосмогонической ситуации означает символическое разрушение одной из фундаментальных оппозиций жизнь / смерть, что находит выражение во вторжении святочных духов, душ умерших в мир живых (*вежа войя*, *вежа пуляк* и т. п.)» [Лимеров 2002: 162].

Удмуртское слово *шуд* означает счастье, производные от него *шудваись*, *шудвордись* 'приносящий счастье'; *шуд сётыны* 'дать счастье, осчастливить'; *шуд утчаны* (*эскерыны*) 'искать (испытать) счастье'; *шуд пыры* 'крупница счастья'; *шудпурты* 'везучий человек (букв. 'котёл со счастьем)'; *шудпуйы* (*шудпыры*) 'счастливчик; везучий (человек)'. Другие значения с корнем *шуд* – *шудбур* 'счастье'; *вылйшуд* 'высшее благо'; *шудсётись* 'благодатный, благодетель'; *шуд-дэлет* 'счастье и благополучие'; с противоположным значением *шудтэм* 'несчастливый, несчастный'; *шудтэм йырам* 'на мою несчастную голову'; *шудтэм мурт* 'несчастный человек'; *шудтэм нунал* 'несчастливый день' [УРС 1983: 506; УРС 2008: 777].

Слово *шуд* 'счастье' от общепермского \**šud* авторы КЭСК определяют как допермское, заимствованное из иранских языков (др.-перс. *šiyāti*, авест. *šāti* 'радость, хорошее настроение, счастье') [КЭСК 1970: 323]. Как в удмуртском, так и в коми языке общеупотребительное существительное *шуд*, у которого нормативные словари выделяют одно значение 'счастье', входит в древнюю базовую лексику языков и выступает как полисемант, выражая одновременно такие понятия, как 'удача', 'успех', 'участь, судьба, доля' [Цыпанов 2012: 269, 273].

Приведённые материалы свидетельствуют о том, что в удмуртской среде имели распространение две основные формы теонима божества-покровителя семьи или крупного родственного коллектива, этнотерриториальной группы – *Вожшуд* и *Воршуд*. Понятие *вожшуд*, означающий сакральное (древнее /исконное) счастье (удачу /судьбу /долю), манифестирует идею сакральной ценности, дедовской спорины, накопленную поколениями предков энергию, а также указывает на связи каждого родственного коллектива с «иной» реальностью, которая в рамках традиционного мировоззрения подразделена на две сферы – нижний, подземный /подводный и высший, небесный. Отсюда происходит двойная ипостась удмуртских *вожо* и коми *вежа*, а также амбивалентность переходного сакрального времени *вожодыр* /*вежадыр*. С одной стороны, это лучшее время для привлечения удачи, для вхождения в контакт с иной божественной сферой, проводимые моления в это время были более благоприятными и быстрее достигали адресата. С другой стороны, это время переходное, опасное, требующее соблюдения определенных правил поведения, запретов, табу во взаимодействии с природной средой. Возможно, негативное значение переходного времени *вожодыр* и существ «инога» мира как опасных, зловредных, усилилось под воздействием православия. В этом контексте *вожо* /*вежа*, олицетворяющие потусторонние силы, в православии стали отождествляться с нечистью, с чертями и бесами. В сравнении с коми *вежа*, удмуртские *вожо*, символизировавшие души умерших предков и выполнявшие функции покровителей своих живущих родственников, воспринимались не столь зловеще.

Вполне возможно, теоним *Вожшуд* имел прежде более широкое распространение, а в конце XIX – начале XX века сохранился лишь среди отдельных групп удмуртского населения. Это понятие оказалось законсервированным в старинных текстах молений собственно южных удмуртов. Представления о былом божестве-покровителе *Имма-вожшуде* сохранились у отдельных этнотерриториальных групп удмуртского населения, проживающих в иноязычной среде: среди

слободских удмуртов, проживающих в окружении русских, отчасти татар; среди закамских удмуртов, оказавшихся в башкирском окружении. Это древнее (общепермское) понятие *вожшуд* /*вошшуд*, означающее сакральное счастье (участь, долю, судьбу), выявлено у слободских и закамских удмуртов и уже не встречалось в других ареалах. Можно полагать, термин был утерян или трансформировался в ареале обитания основной массы удмуртского населения в общеупотребительный термин *воршуд* (удм. *вордыны* 'хранить, оберегать, растить' и общеперм. *шуд* 'счастье, участь, доля').

В образе уникального и старинного божества-хранителя удмуртского рода и семьи *Воршуда* /*Вожшуда* воплощена идея о тайном сакральном счастье каждого родственного коллектива. Почитание и благоговейное отношение к *Воршуду* передавалось из рода в род и содействовало сохранению духовной связи между разными поколениями людей – умершими предками, живущими людьми и будущими потомками. Вследствие более ранней христианизации коми, представления об аналогичном божестве у них оказались утерянными, сохранились лишь слабые отголоски сведений о заветной берестяной коробочке (устн. сообщ. И.В. Ильиной) – символе когда-то почитаемого божества. Вместе с тем, в коми среде сохранился архаичный общепермский термин *вежа* в прямом значении *святой, священный, сакральный*, благодаря широкому его вовлечению в христианскую терминологию.

## Глава III.

# РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ СРЕДНЕЧЕПЕЦКИХ УДМУРТОВ

В XIX – начале XX вв. территория проживания среднечепецких удмуртов в среднем течении Чепцы (рис. 47, 48) входила в состав бывшего Глазовского уезда Вятской губ. (рис. 15), современные Глазовский, Бalezинский, Ярский, Юкаменский и Красногорский районы Удмуртии. Язык среднечепецких удмуртов относится к среднечепецкому диалекту северного наречия удмуртского языка, включает ярский, глазовский, бalezинский и юкаменские говоры [Максимов. 2009: 39; Карпова 2018: 12].



*Рис. 47. Пойменные луга по р. Чепце. Из фонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН. Н.А. Плохинский. 1927*

### **1. ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ГЛАЗОВСКИХ УДМУРТОВ ПО ДАННЫМ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ И МИССИОНЕРОВ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX В.\***

В 1743–1744 гг., при второй подушной переписи по Слободскому уезду, в черте которого состоял тогда весь бывш. Глазовский уезд, новокрещёных удмуртов значилось 15348 чел., новокрещённых татар и бесермян 326 чел. [Фармаковский 1879: 497]. Обращение удмуртов в христианство началось при четвертом вятском архиепископе Алексии, продолжилось при пятом епископе Лаврентии Горке, но с особенным успехом при шестом епископе Вятском

---

\* Православные священники, исследователи и краеведы конца XIX – начала XX в. не всегда делали различия между средне- и верхнечепецкими удмуртами и описывали их как глазовских, т. е. проживавших в составе Глазовского уезда.



Рис. 48. Пойменные луга по р. Чепце в окрестностях с. Каменное Заделье. Из фонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН. Н.А. Плохинский. 1927

новый теплый храм, в 1879 г. на месте старой холодной церкви – новый более вместительный храм, который вскоре рухнул и вновь отстроен в 1887 г. С 1801 г. храм стали называть Вознесенско-Преображенским собором. В 1837 г. в состав прихода входили г. Глазов, окрестные селения – дд. Сыгинская, Нижняя и Верхняя Убыти, Сянинская, у речки Убыти, Парзинская, Верх по Убыти, поч. Над ключом Венижем, поч. Озегваевский и др. [Православные храмы 2000: 92–93]. Удмурты-прихожане Преображенского собора г. Глазова построили у д. Нижней Убыти в 1891 г. деревянную часовню на месте, где ранее совершалось моление «губер-вось», на которое собирались жители нескольких окрестных деревень. В 1900 г. в починке Ягошур Нововолковского прихода Глазовского уезда строилась часовня в память об «оставлении язычества». Обещание о постройке такой часовни было получено от удмуртов Карсовайского прихода [Вятская епархия 1912: 165; Макурина 2007: 39].

Достаточно рано были христианизированы удмурты Понинского округа. В д. Понинской (ныне с. Понино Глазовского р-на) первая деревянная церковь построена в 1750 г. и освящена во имя Архангела Михаила, каменный храм построен в 1816 г. с тремя престолами: во имя Святой Троицы, Архангела Михаила, трёх святителей (Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста) [Православные храмы 2000: 213–214]. Приход состоял из 59 селений, прихожан – православных русских (476 муж., 470 жен.), крещёных удмуртов (соответственно 6026 и 5701 чел.), крещёных пермяков (48 и 55 чел.) [Вятская епархия 1912: 168].

При д. Дондинской часовня первоначально построена в 1740 г., перестроена за ветхостью в 1872 г. В ней был устроен иконостас и вызолочен червонным золотом. Празднества здесь проводились 9 мая (по ст. ст.) в честь святителя и чудотворца Николая и 19 июля (по ст. ст.) в честь преп. Серафима Саровского. По преданию, часовня выстроена и существует со времени обращения удмуртов в христианство. Императрица Елизавета Петровна (годы правления 1741–1761 гг.) пожертвовала в дар жителям Дондинской деревни и других сёл икону святителя и чудотворца Николая. Подаренная икона сначала была поставлена в часовне, выстроенной при д. Дондинской. Затем её перенесли в церковь с. Понино, откуда ежегодно 9 мая (по ст. ст.) она приносилась на время в часовню, на то место, где первоначально были крещёны удмурты Понинского прихода. В Дондинской часовне же стояла копия подлинной иконы. Во второй половине XIX в. на праздник, проводимый по случаю принесения иконы, стекалось множество народа даже из отдалённых мест, чтобы поклониться этому памятнику старины. Помимо иконы св. Николая, в с. Понино хранилась перенесённая с Афона икона Божией Матери «Достойно есть» [Фармаковский 1879: 509; Крекнин 1899: 660; Православные храмы 2000: 366; Вятка: наследие]. Ежегодно проводимый крестный ход 9 мая (по ст. ст.) из с. Понино в д. Дондинскую

и Великопермском Вениамине. До него в удмуртских краях было построено несколько часовен и ни одного храма. Владыко Вениамин сам заложил храм в с. Елово, церкви строили и в других местах [Фармаковский 1879: 507].

Самая ранняя деревянная церковь построена в 1741 г. в д. Елово (ныне Ярский р-н УР) и освящена во имя Святой Троицы. Первая деревянная церковь в д. Глазовской (ныне г. Глазов УР) построена в 1750 г. на средства новокрещёных удмуртов и освящена во имя Вознесения Господня с приделом в честь св. Николая Чудотворца. В 1793 г. завершено строительство небольшой каменной холодной церкви. В 1859 г. здесь построили

содействовал созданию новой сакральной зоны, освящению места, где происходило массовое крещение удмуртов, и закреплению этого события в народной памяти [Макурина 2007: 39].

В с. Укан деревянная церковь с двумя приделами (во имя Введения в храм Пресвятой Богородицы и Нерукотворного Образа Христа Спасителя) построена в течение 1748–1749 гг. Затем к ней пристроили третий придел во имя св. Пророка и Крестителя Иоанна. В период 1807–1811 гг. была построена каменная Спасская церковь. Приход состоял из 41 селения (дд. Байдалино, Кычинская, Зянкинская, Тымпальская, Ворцынская и другие), прихожан удмуртов (6189 муж., 5864 жен.), русских (577 муж., 610 жен.), старообрядцев (27 муж., 34 жен.) [Вятская епархия 1912: 169–170; Православные храмы 2000: 275–276].

В с. Балезино (удм. Узя) каменная Покровская церковь возведена в 1820 г. Приход открыт в 1746 г. Он состоял из 42 селений, прихожан удмуртов (4584 муж., 4533 жен.), русских (727 муж., 747 жен.), бесермян (202 муж., 183 жен.). Здесь проживали мусульмане – 1300 муж., 1310 жен. Вблизи д. Каменного Заделья на берегу Чепцы стояла часовня, построенная в память св. преп. Трифона Вятского. По преданиям, преп. Трифон, следуя вниз по Чепце из Пермского края в г. Хлынов останавливался в этих местах и пользовался водою из местного родника [Вятская епархия 1912: 191–192; Православные храмы 2000: 46–47].

В с. Ягошур (Юнда) деревянная Богоявленская церковь построена в 1863 г., расширена в 1881 г. Приход состоял из 22 селений, прихожан удмуртов (2404 муж., 2244 жен.), русских (377 муж., 453 жен.) и бесермян (354 муж., 314 жен.). В этом ареале проживали мусульмане – 478 муж. и 481 жен. [Вятская епархия 1912: 204; Православные храмы 2000: 301].

В с. Юкаменское (Юкамень) первая деревянная церковь построена в 1794 г., а каменная в 1827 г. Приход состоял из 50 селений, прихожан удмуртов (3097 муж., 3035 жен.), русских (1103 муж., 1110 жен.) и бесермян (1360 муж., 1297 жен.). В этом ареале проживали мусульмане – 1977 муж. и 1862 жен. [Вятская епархия 1912: 218–219; Православные храмы 2000: 295–297].

В с. Красногорском (Святогорье, удм. Торокан) деревянная церковь построена в 1838 г., каменная возводилась в 1890–1900 гг. Приход состоял из 29 селений, прихожан удмуртов (1938 муж., 1972 жен.), русских (908 муж., 959 жен.), старообрядцев (790 муж. и 774 жен.) и бесермян (2 муж., 3 жен.) [Вятская епархия 1912: 218; Православные храмы 2000: 243].

В с. Дёбы первая временная церковь построена в 1884 г., новая деревянная церковь возведена в 1890–1895 гг. и освящена во имя св. благоверного князя Александра Невского (рис. 49). Приход состоял из 15 селений, прихожан удмуртов (1127 муж., 1095 жен.), русских (405 муж., 459 жен.), бесермян (103 муж., 119 жен.) и старообрядцев (15 муж. и 10 жен.). В этом ареале проживали мусульмане – 188 муж. и 174 жен. [Вятская епархия 1912: 215–216; Православные храмы 2000: 103].

Удмурты в бассейне Чепцы в пределах Вятской губ. были массово крещены во второй половине XIX в. [Крекнин 1899: 654]. В Чепецких краях строятся новые храмы, обустраиваются часовни с обещанием оставить традиционные моления и культы, сами дохристианские церемонии замещаются православными обрядами. По сведениям Н.Г. Первухина, среди глазовских удмуртов «с ежегодно усиливающимся распространением понимания христианства и грамотности, – древние обряды заметно сокращаются и делаются более малосложными, пока не исчезнут совсем» [Первухин 1888, II: 47].



Рис. 49. Храм в с. Дёбы. Н.И. Шутова. 2009



**О паломничестве.** Удмурты Уканского прихода около середины XIX в. совершали паломничество в с. Великорецкое Орловского уезда на место явления иконы св. Николая Чудотворца, в Соловецкий монастырь, в гг. Киев и Воронеж. Удмурты крещёные и некрещёные из Малмыжского, Сарапульского, Глазовского и Елабужского уездов около середины XIX в. отправлялись в с. Березовку Уфимской губ. на поклонение чудотворной иконе св. Николая [Луппов 1911: 519–520].

Результаты и значение христианизации удмуртов были неоднозначны, а методы проведения иногда вызвали ответную негативную реакцию. Так, в 1850 г. удмурты Верхнепарзинского прихода Глазовского уезда «собрались сжечь миссионера протоппопа Стефанова за его намерение предать огню языческое мольбище около с. Верхопарзей и уже окружили его, но в это время послышался гром (начиналась гроза), и удмурты в страхе разбежались. Воспользовавшись этим, миссионер Стефанов скрылся» [Пислегин 2010: 225]. В д. Садинской [ныне с. Сада Ярского р-на УР] священники Григорий и Фёдор Ившины были обруганы и побиты некрещёными удмуртами. В д. Глазгурт (ныне г. Глазов) они едва не сожгли священника Фёдора Ившина и архимандрита Сильвестра Главацких [Крекнин 1899: 650, 658–659].

Значительное место в крестьянских выступлениях занимало открытое и тайное сопротивление новокрещёных и язычников. К тому же нередко сами священники бывали уличёнными в злоупотреблениях. Так, священник Двинянинов в 1839 г. обвинялся в том, что собирал с удмуртов деньги за позволение проводить ими свои языческие обряды [Андриевский 1880: 575]. По свидетельству православного миссионера М.С. Фармаковского, до 1830-х гг. «Вотяки [удмурты] этого времени, за самым ничтожным исключением, были христианами только по имени, а на самом деле почти поголовно язычники. Все, что сохранилось из преданий некрещёной старины, содержимо было ими во всей строгости. Идолы стояли открыто на площадях, кереметища почитались со всею строгостию, как неприступное обиталище божества; воршуды, как святыня, имелись не только в каждой деревне, но и в каждом почти доме; мольбища вотския [удмуртские], по всем требованиям язычества, отправлялись неопустительно и строго, обязанности христианина выполнялись поневоле, из принуждения» [Фармаковский 1879: 516]. По мнению миссионера, главными пунктами народных сборищ язычников в Глазовском уезде являлись деревни Глазгурт (ныне г. Глазов) и Дондинская (ныне Донда, Большая Донда) [Фармаковский 1879: 509]. Подобное утверждение позволяет предполагать, что в окрестностях этих двух поселений располагались большие общественные (окаменные) капища среднечепецких удмуртов, которые были ликвидированы. Сохранились сведения об общественном святилище Губервось и о других капищах в окрестностях д. Глазовской, лишь о местоположении Дондинского священного места нам неизвестно. Можно лишь предполагать, что оно размещалось вблизи выстроенной часовни.

«Вотяки [удмурты], будучи христианами, боятся совсем отказаться от языческих верований <...> Голодные годы, начавшиеся с 1890 г., холера, слухи о чуме и проч. <...> влияют удручающим образом <...> [они] чаще стали обращаться к умилоствлению своих богов кровавыми жертвами» [Крекнин 1899: 544]. В случае экстраординарных событий традиционные моления совершались во многих местах: в лесу (д. Полом), в лесу близ реки (д. Сепыч Поломского прихода), в поле (д. Ядгурецкая Уканского прихода), в озимом поле д. Омутнинской [Луппов 1911: 530]. О совершении таких обрядов жителями д. Буринской Балезинского прихода сообщает священник Иосиф Стефанов от 20 ноября 1854 г.: «<...> вследствие эпидемической болезни новокрещённые вотяки [удмурты], совершив христианские молебствия в домах, но оставаясь в той же болезни, совершили в лесу и языческие умилоствительные жертвы злему началу. Почему 19 числа сего ноября означенные вотяки [удмурты] были приведены лично мною в раскаяние, истребили временные жертвенники, устроенные в лесу, предав их огню, и на месте их совершили христианское молебствие. Затем раскаивающиеся изъявили согласие очистить совесть пред духовником, преимущественно знающим вотский [удмуртский] язык, почему и поручены они в этом отношении священнику Михаилу Кулеву» [ЦГА УР. Ф. 189. Оп. 1. Д. 56. Л. 95–97]. В 1830 г. удмурты Чутырского прихода Сарапульского уезда, как доносил

сарапульский миссионер священник Двинянинов, «между собой делают советы, дабы под видом каких-нибудь предлогов не можно ли будет учрежденное миссионерство уничтожить, дабы “жить по старой вере”, какового мнения держатся и часть Дебесского прихода, смежного с Чутырским, а посему теперь в сии приходы во избежание каких-либо последствий не иначе можно ездить, как только при помощи земской полиции» [Пислегин 2010: 224].

На святилищах «Жертвы приносятся из домашних животных (быков, телят, жеребят, козлов и пр.), из домашних и диких птиц (уток, гусей, тетеревов, рябчиков) и хлебных предметов (хлеба, крупы, пива, каши), вареных яиц и яичницы, из кусков разноцветного ситца, ниток, денег и пр.». «Отличительная черта языческих вотских молений заключается в том, что они <...> совершаются в шапках, без крестного знамения и часть жертвы всегда кладется на огонь» [Крекнин 1899: 545–546]. Касаясь локальных различий между северными и южными группами удмуртов, епископ Неофит в 1838 г. докладывал Священному Синоду, что удмурты повсеместно приносят в жертву быков, коров и лошадей, а иногда гусей, уток, рябей [рябчиков] и косачей, но отмечал некоторые различия по отдельным местностям. Так, по Глазовскому уезду жертвовали преимущественно быков, в д. Сепычской Поломского прихода жертвовали быка и «прочие припасы», в поч. Шуетский – птиц и других животных, в д. Омутнинской и Уканском приходе – гусей, а также кашу и перья домашних животных и птиц, в то время как в южноудмуртской среде часто совершали жертвоприношения коней и жеребят [Луппов 1911: 530–531].

Влияние татар на удмуртов С. Крекнин видел в том, что прежде они тоже ели конину открыто. В первой половине XIX в. власть сильно преследовала за это, поэтому удмурты употребляли конское мясо скрытно, да и поедали уже старых, увечных лошадей. При этом сами не резали их, а обращались за этим к татарам [Крекнин 1899: 555].

По сведениям С. Крекнина, при начале весенних полевых работ, рождении ребёнка, перед свадьбой, при некоторых болезнях и бедствиях удмурты носили *Нюлэсмурту* и клали на ветку ели Луд нуонни [‘место для приношений Луду’] яйцо или яичный блин. При внезапных заболеваниях жертвовали *кутысю* [‘хватящий, ловящий’] на место заболевания, или куда скажет ворожец, яйца, горсть крупы, горбушку хлеба, т. е. совершали обряд Куяськон [‘отдавание, жертвование’]. По представлениям удмуртов, *кутысем*, наводящим на людей болезни и испуг, являются души убитых людей, самоубийц и души брошенных детей. «Осенью приносили в поле, на лесной поляне жертву из гуся и утки для шайтана [для *Нюлэсмурта* или *Лудмурта*] с просьбами о здоровье, счастье, о сохранении скотины. От удмуртов приходилось слышать после их увещевания: “Эх, напрасно старики не отказались от шайтана, когда начали креститься; надо было сразу, а теперь поздно, он заламает”» [Крекнин 1899: 547–548].

По данным Г.Е. Верещагина, зажиточные удмурты жертвенные приношения *Нюлэсмурту*, называемые Сиён поттон (букв. ‘вынос пищи’), совершали каждую неделю во вторник, четверг или воскресенье. Хозяин дома с утра делал три поясных поклона к иконам в переднем углу, брал с собой нечётное количество яичных блинов без соли, завёрнутых в белую холщовую тряпицу, выносил это за околицу и оставлял там на пне или полочке, устроенной из древесных веток. Затем снимал шапку и совершал три поклона в полуденную сторону без крестного знамения, возвращался домой. После завершения пастбищного сезона в ближайшем от селения священном лесу Луд эзег сиённи (‘лес, в котором приносили в жертву гуся’) проводили благодарственные моления с принесением в жертву гуся Пирдан сётон /Зазег сётон (букв. ‘давание, жертвование приданого’/’давание, жертвование гуся’) «за сохранение в течение лета скота, который ходил и блуждал в полях и лесах в близком соседстве со зверями и вернулся обратно к своему хозяину» [Верещагин 1910: 45–48]. Моления с принесением жертв этому мифическому лесному существу совершались весной и летом как целым селением, так и отдельными семьями [Верещагин 1910: 49–51].

Во время специальных молений весной об охрании скотины и осенью о подаче счастья на охоте *Нюлэсмурту* жертвовали капельку *кумышки*, кости серых барана и гуся, заколотых в честь него, а в Глазовском уезде – ещё кровь и кости красного быка [Верещагин 1886: 53; Смирнов 1890: 229]. Ему же осенью в Глазовском уезде на земле оставляли кровь, потроха и перья жерт-

венного гуся, на дерево подвешивали блины, часть мяса и полотенце. В некоторых местностях Глазовского уезда проводили моление Кеч вöсян, тогда жертвовали козла [Крекнин 1899: 549].

Миссионер Стефан Крекнин указывал также, что среди глазовских удмуртов сохранилось предание о существовании главного удмуртского капища Быдзым куала на месте г. Вятки. Точное местоположение этого святилища священнику Петру Мышкину показывал старик-удмурт 74 лет, а ему в свою очередь ещё в юном возрасте эту информацию передал один старик [Крекнин 1899: 649].

**О почитании камней.** В конце XIX в. в Понинском приходе в поле д. Папоговской лежал большой камень весом в 40–50 пудов, которому поклонялись местные удмурты. Они становились перед ним на колени, оставляли на нём жертвы. Совершали эти действия очень скрытно от русских крестьян. В лесах имелись священные деревья, их украшали воткнутыми перьями, разными ленточками. Этим деревьям поклонялись, даже целовали их [Крекнин 1899: 550].

**О сакральных предметах.** Глазовский священник Иосиф Стефанов в отчете за 1875 г. писал, что в Малмыжском и частью в Глазовском уезде удмурты действительно имели деревянных идолов с металлическими иероглифами на груди и рогами на голове. Один крестьянин с. Понино сам держал антропоморфного глиняного идола с глазками, носом и ртом в д. Адамской Понинской волости. В начале XIX в. священник Петр Мышкин, служивший в с. Поллом, нашёл у удмуртов серебряного идола весом в 4 фунта [Крекнин 1899: 550–551].

Затем этот же священник Петр Мышкин, когда возглавлял Парзинский приход, сжёг там более полусотни воршудных коробов. Самый большой короб он отобрал в д. Озегвай Ключевской волости Парзинского прихода в домашней куале богатого крестьянина из рода Чабья. Это был короб цилиндрической формы размерами выше и шире ведра, одетый в вышитый чехол. К полке, на которой он стоял, было прибито красиво вышитое шёлком полотенце [Первухин 1888, I: 26–26]. Самый большой воршудный короб Петр Мышкин встретил на капище Губервöсь близ д. Вениж Дёбинского прихода. Это был четырёхугольный короб рода Бигра высотой более аршина [Первухин 1888, I: 26]. По свидетельству миссионера Стефанова, сообщавшего об успехах христианизации в 1838 г., у жителей деревни Сыгинской (с. Сыга, ныне окраина г. Глазова) было уничтожено два чума и сожжено 11 воршудов, чтимых под именем Дурга [Луппов 1911: 80].

В фондах Российского этнографического музея хранятся воршудные короба конца XIX в., собранные в Глазовском уезде. Один лубяной короб с берестяной крышкой (*воршуд-куды*) из семейной куалы (*Покчи куа*) содержал засохшие берёзовые ветви, шкурку белки без меха, двуручный ковшик (*кобы*) для угощения божества. Происходил он из д. Куняновской (удм. *Кунян-гурт*, исчезн.) Ключевской вол. (ныне Юкаменский р-н) в верховьях Убыти



Рис. 50. Содержимое воршудного короба конца XIX в., д. Куняновская (Глазовский уезд) (по Л.М Лойко)

(рис. 50) [Лойко 2006: 360–362]. Среди музейных коллекций Кировского областного краеведческого музея хранится содержимое воршудного короба середины XVIII в. (инв. номер КОМК 544). Оно включало пять серебряных монет-чешуек, относящихся к XVII в., середине XVIII в. и концу 1750-х гг., завернутый в холщовую ткань обломок металлической пластинки (нижняя часть нательного крестика из оловянистого сплава), белчью шкурку, цветные шерстяные, шёлковые, холщовые нити бордового и зеленоватого цвета, деревянные дощечки (рис. 51).

**Изготовление святыни.** Новый воршудный короб изготавливали жрецы-*куруськись* (букв. ‘просящий, молящийся’). Их должно было быть не менее трёх человек. Они собирались в новой куале и при чтении молитв занимались изготовлением короба. Все материалы для этого хозяин куалы должен был приготовить заранее. Жрецы не имели права выходить из куалы прежде, чем не закончат работу [Первухин 1888, I: 37]. По сведениям Л.А. Волковой, жители поч. Панекшур (*Бектыш*), выделившиеся из д. Коротай Понинской волости Глазовского уезда в 70-е гг. XIX в., построили новую куалу. Из прежней родовой куалы они перенесли часть сакральных предметов – золу, камень

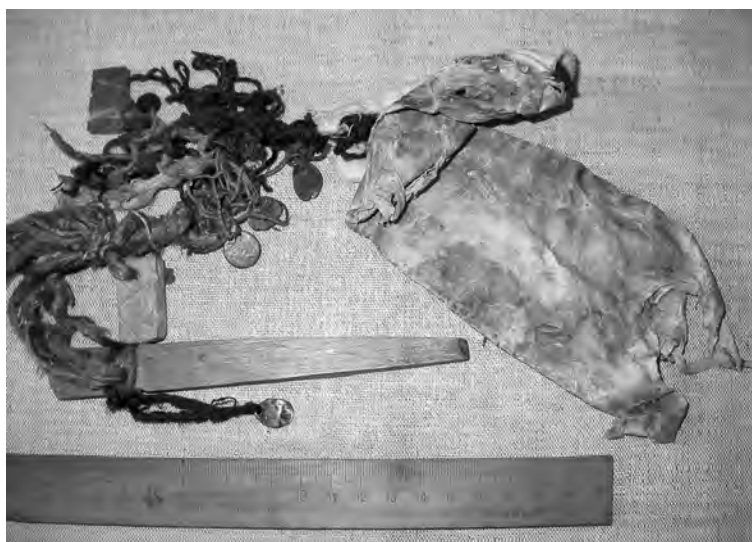


Рис. 51. Содержимое воршудного короба середины XVIII в. (из фондов Кировского областного краеведческого музея, инв. номер КОМК 544). Н.И. Шутова. 2005

из очага, соструганные щепки от надочажного крюка, воршудный короб или сундук с ритуальной посудой. По обычаю, воршудный короб с посудой мастерили старики-переселенцы в прежнем святилище. Работу свою они должны были завершить в один световой день (*лымуж*) и не выходить из помещения ни на миг. В этом просматривается своеобразный аналог создания «обыденных» полотенец и обыденных храмов у восточных славян [Волкова 2003: 283–284].

**Служители культа.** Удмурты Глазовского уезда имели три разновидности служителей культа, кроме заимствованного от русских *поп*: *куяськись* (букв. ‘бросающий, жертвующий’), *куруськись* (букв. ‘просящий, молящийся’) и *вöсьясь* (‘молящийся, жрец’). Особое место в религиозных делах занимал *абыз* – ворожец, предсказатель. Нередко жреца, проводившего моления, называли «попом»: в частной куале – *почи поп* (‘малый поп’) и в общественной Великой (Зöк) куале – *зöк поп* (‘великий /большой поп’) [Первухин 1888, II: 12–17]. Глазовский миссионер Стефанов в 1857 г. доносил о 7 ворожцах среди удмуртов, которые поддерживают среди них прежние языческие верования, обряды и обычаи [Андриевский 1880: 572–573].

Сохранялось почитание отдельных местных природных священных объектов.

**Деревня Омутница** (удм. *Туктым*; ныне Глазовский р-н УР). По сведениям Н.Г. Первухина, на 13-й версте от г. Глазова на Пермском тракте, близ д. Омутница, у задворков этой деревни, на огородах имелся ключ, на котором проживал *кутысь* [удм. *кутйсь*] (от *кутыны* ‘схватить, поймать’), т. е. хвататель, ловец. Здесь в вершине оврага из ключа вытекал ручеек; место было болотистое и покрыто не очень высокой зарослью, частью лиственной, а большей частью хвойной. Этот *кутысь*, по представлениям местных жителей, охранял какой-то клад и в жаркие летние дни люди, а чаще всего лошади, подходя близко к вершине ключа, бывают «пойманы», т. е. претерпевают известное болезненное состояние. По рассказам местных крестьян, им становилось трудно дышать, силы быстро падали, живот втягивался внутрь; начиналась лихорадочная дрожь и затем являлось общее недомогание всего тела, которое продолжалось несколько дней и могло привести животное или человека к смерти, если не принести на ключе умиловительной жертвы *кутысю* [Первухин 1888, I: 61].

По рассказам современников Н.Г. Первухина, лет 15 или 20 тому назад, в летнюю пору, рабочие строили на тракте мост через ручеек Язинец и остались в первую ночь ночевать на месте работы. Вдруг, около полуночи, они услышали дикий рёв, моментально их пробудивший, и увидели в вершине ручья какое-то громадное существо, не то человека, не то зверя, двигавшегося к ним. Они так испугались, что, оставив на месте свои вещи, прибежали в деревню, где

и ночевали. С тех пор они уже ни разу не осмеливались ночевать подле моста. Именно этому *кутысю* приносили в жертву хлеб или пироги с яйцом, а иногда мелкую медную монету. В других местах, как правило, в жертву *кутысю* жертвовали сырую ячневую крупу, завязанную в тряпочку, яйца, блины, иногда живую курицу со связанными ногами. Обыкновенно каждый раз состав и количество жертвы определял *куяськись* ('жрец, приносящий') [Первухин 1888, I: 61–62].

Внешний облик существа *кутыся* и его личные свойства не определены. По преданиям, он обитал чаще всего на ключах, при истоках рек и ручейков, но иногда и просто в оврагах, в которых летом воды не бывало. Людей и скот, на которых он прогневался, *кутысь* наказывал тем, что наводил на них сильный страх, причина которого необъяснима, или «наделял» разными кожными болезнями, преимущественно коростой, рожей. Кроме беспричинного ужаса *кутысь* иногда пугал дикими голосами, или являлся в страшных видах. Вообще в тех местах, где имелся *кутысь* [*кутйсь*], там непременно «чудится», «млится» [Первухин 1888, I: 61].

В бывшем Глазовском уезде совершали жертвоприношения и возле других священных источников и деревьев. Так, в конце XIX в. у удмуртов **д. Дизмина** (ныне д. Дизмино Ярского р-на) имелся свой священный родник Инма ошмес 'родник божества *Инмы*', возле которого они в середине августа закалывали быка [Верещагин 1910: 67]. По свидетельству священника с. Балезинского от 1838 г., жителями деревень Дизминской и Байдалинской почиталась стоящая в поле на высоком месте большая ветвистая ель, окружённая небольшим редким лесом. Под нею совершались большие моления и жертвоприношения. По свидетельству участников моления, посвящались обряды пророку Илие, чтобы он защитил их урожай от холодных дождей или засухи [Луппов 1911: 240].

Почитаемая сосна имела в **д. Умской** бывшей Лудошурской волости (ныне Глазовский р-н). Возле неё совершались такие же жертвоприношения, как и в *Зёк куале* ('Великой куале'). Но эта сосна была срублена глазовским миссионером Стефановым. "Кому и с какими обрядами приносилась жертва в день «*Пужым-улэ*» [букв. 'под сосной'], – сказать трудно; но эта жертва имела весьма важное значение в глазах вотяков, это доказывается уже тою самою неохотою, с которой об ней говорят старики", – отмечает Н.Г. Первухин. Он предположил, что эта жертва приносилась или предкам, или злым божествам. В конце XIX в. она состояла лишь в заклинании серого или пёстроного барана при совершении обряда *шыд-сиён* ('поедание супа') и проводилась через неделю или полторы после моления *сйзьыл курбон* ('осеннее прошение, моление'), после того, когда были доедены остатки мяса от барана, заколотого при *сйзьыл курбоне* [Первухин 1888, II: 81–82].

Сохранились отголоски проводимых в прежние времена особых женских молений: «<...> когда-то среди лета женщины на несколько дней и ночей уходили из деревни в *дзэк квалы* [*Зёк куала* – родовое или общедеревенское святилище] и, запираясь здесь вместе с жрецами, приносили жертвы и устраивали кутежи и даже оргии [Первухин 1888, II: 137]. Во время праздника Гуждор совершается трапеза *Шыд сиённи* ('поедание супа'). В это время за столом в переднем углу наряду со жрецами восседали почётные лица *тёро нукись*, в том числе уважаемая женщина *тёро баба* [Первухин 1888, II: 36–37]. По мнению В.Е. Владыкина, в этих обрядах просматриваются реликты архаических «женских» социально-культурных подразделений [Владыкин 1994: 267].

В исторических источниках конца XIX – начала XX в. встречаются сведения о существовании крупного общественного капища среднечепецких (глазовских) удмуртов Губервось, которое первоначально располагалось в низовьях р. Убыти вблизи д. Глазовской, а затем было перемещено в верховья рр. Убыти и Парзи. Подробная информация об этом святилище изложена далее в главе V настоящей книги.

Сохранились косвенные сведения относительно существования особых мест для совершения поминальных обрядов в честь легендарных богатырей, обитателей чепецких городищ. В исторических документах середины XIX в. упоминаются предания, по которым Идна-батыр был погребен под елью в лесу, и каждому из чепецких богатырей были посвящены особенные

ели, в том числе “Донду (здесь: Донды), Весь (здесь: Весья), Сепыч, Гурезь (здесь: Гурья)”. В честь этих богатырей в древние времена удмурты приносили жертвы. “Нынче эти верования совершенно забыты и остались о них только сбивчивые предания...”, – свидетельствует источник середины XIX в. [Шестаков 1859: 108, 152]. В фольклорных текстах также зафиксированы свидетельства почитания чепецких богатырей. Донды после своей смерти превратился в белого лебедя и покровительствовал всем удмуртам, а они не забывали поминать его. А Идна с вершины городища в четыре стороны послал свои стрелы, чтобы в тех краях, где они упадут, люди вспоминали его [Первухин 1889, IV: 8–12; Ватка по Калмез 1971: № 83, 84; Удмуртские народные сказки 1948: 46–47]. По свидетельству миссионера Стефанова, сообщавшего об успехах христианизации в 1838 г., в д. Паскотине [в окрестностях г. Глазова. – Н. Ш.] истреблено капище Игны (Идна)-батыра, славного по преданию удмуртов богатыря и волшебника [Луппов 1911: 80].

**Календарные и семейные обряды.** На основании собранных в конце XIX в. в бывшем Глазовском уезде (верхнечепецкий и среднечепецкий ареалы) фольклорно-этнографических материалов, Н.Г. Первухин оставил описание аграрных обрядов, направленных на получение хорошего урожая хлеба, приплода домашнего скота, счастья и благополучия (*шудбур*) людей. По мнению исследователя, в более полной форме они сохранились в среде верхнечепецких удмуртов [ныне Кезский и Дебёсский р-ны УР]. Начиная с ранней весны в Гьинской и Тольёнской волостях проводились 14 праздников, связанных с земледельческими работами: *Гуждор* (‘праздник первой проталинки’); *Йё келян* (‘проводы льда’) проводились после разлива реки и очищения её ото льда, затем было перенесено на время после праздника *Гэры поттон* (‘вынос сохи /плуга’). Праздник *Гэры сектан* (‘угощение /чествование сохи /плуга’) проводили после *Гэры поттона*; *Зег луд дурэ* (‘праздник на краю ржаного поля’) отмечали после завершения посевной; *Куар вёсян* (‘освящение листьев’) связан с принесением благодарственных жертв божеству *Кылдысину* за расцвет растительности, позднее он совместился с Троицей; *Музьем ниманник* (‘Земля-именинница’) позднее оказался связан с Троицей; *Зёк Гербер* (‘великий праздник после завершения полевой страды’, посева яровых культур и огородных работ) позднее совместился с Петровым днём; *Зёк Гербер* праздновали три дня: в первый день совершалась трапеза праздника Великого Гербера (*Зёк Гербер шыд сиённи*; *шыд* ‘суп’, *сиённи* ‘поедание’), во второй – проводили смотрины или чествование ржи (*Зег утчан* или *Зег сектан*), на третий – отмечали *Веник ваён* (‘привоз веников’); *Кусо азе виро* (‘жертвоприношение с кровью перед сенокосом’); *Почи Гербер* (‘праздник после малой страды’, т. е. после сенокоса), совмещается с Ильиным днём; *Инмарлы курбон* (‘обращение к Инмару’) совершали в сентябре после окончания жатвы, в благодарность за полученный урожай; *Пужым улэ курбон* (‘жертва под сосной’) справляли по окончании посева озимых культур; *Виль эсук* (‘новая каша’), варили ячменную кашу из зерна нового урожая перед началом молотбы; *Кутцам быдтон* (‘завершение молотбы’), праздник называли *Кутэстуй* [Первухин 1888, II: 21–25]. Этимология слова *кутэстуй* – *кутэс* ‘цеп, молотило’; *туй* ‘праздник, пир, пиршество’ [УРС 2008: 362, 658]. В каждой местности случались разные исключения и проведение таких праздников варьировалось. Например, в поч. Извильский (Ключевская вол.) в 1888 г. три праздника *Гэры поттон* (‘вывоз сохи /плуга’), *Йё келян* (‘проводы льда’), *Гэры сектан* (‘угощение /чествование сохи /плуга’) совместили, «чтобы не пропустить посева ярового хлеба» [Первухин 1888, II: 20].

По мнению Н.Г. Первухина, с заботой о сохранении и приплоде домашних животных связано семь праздников или общедеревенских молений *Курбонов* [‘жертвоприношение с закланием животных’], посвящённых хозяевам Дикой Природы: *Вумурту* (водяной), *Нэлэсмурту* (лесному) и *Лудмурту* (хозяину лугов и полей). Среди них: *Лудэ лэзён* (‘выгон [скота] в поле’), слился с праздником Георгия Победоносца [6 мая по нов. ст.]; *Нюлэсмурт* ниманник (‘лесной именинник’) отмечали на третий или четвёртый день после Троицы; праздник *Вумурта* перед *Почи Гербером* [в конце июля – начале августа по нов. ст.]; праздник *Лудмурту* в период, когда начинали вырезать соты из ульев [около середины ноября по нов. ст.]; при первой «пороше» жертва *Нюлэсмурту*; праздник *Вал ниманник* (‘лошадь именинница’) в честь божества-покровителя лошадей; жертва *Вумурту* перед замерзанием реки [Первухин 1888, II: 25–27].

Удмурты соблюдали следующие христианские праздники: престольные праздники своей приходской церкви, Пасху, Масленицу, Рождество, большие поминки в Радоницу (*Зёк поминка*) и Покров (*Почи поминка*), Чистый понедельник или *Крень нунал* [букв. 'хренов день'], Великий Четверг, дни водоосвящения в праздник Воздвижения Креста Господня (*Ву вылын сылон* 'стояние на воде') [14 августа по нов. ст.] и в Крещение (*Йё вылын сылон* 'стояние на льду') [19 января по нов. ст.], Новый год (*Выль ар*) [Первухин 1888, II: 27–28].

По сведениям С. Крекнина, весной перед посевом яровых хлебов удмурты проводили праздник *Геры поттон* ('вынос сохи /плуга'). После моления в куале и вознесения жертвы *Нюлэс-мурту* на ель Луд нуонни выезжали в поле всей деревней с сохами. Вспахав две полосы, засеивали немного овса и потом трое суток гостевали по деревне. Перед началом сенокоса проводили праздник *Гербер*. Тогда молились в куале и жертвовали белого барана, после чего три дня совершали гостевание. Окончание земледельческих работ также завершалось специальными обрядами. При переделе земли в полях, на новой меже всегда приносили в жертву жеребёнка [Крекнин 1899: 548–549]. К празднику *Зёк Гербер* (букв. 'великий гербер') за неделю или ранее по логам и оврагам на берегах рек или ручейков в наскоро построенных шалашах [навесах] молодые женщины и девушки варили *кумышку*, а в избах старушки варили пиво [Первухин II: 68–69]. Праздник *Почи Гербер* (букв. 'после малой страды') чаще проводили 19 или 20 июля (по ст. ст.). Особенностью этого ритуала являлась общая трапеза *шyd-сиён*, для чего каждый домохозяин закалывал в куале белого барана. Кости животного после трапезы собирали, уносили в лес и сжигали. В молитвенных обращениях фигурировали божества *Инмар*, *Кылдысин*, *Куазь*, *Воршуд*. Им высказывали благодарность за удачное завершение сенокоса и выражали просьбу о будущем благополучном завершении жатвы. Характерной чертой обряда являлось прошение о размножении родни и потомства «от верховьев Чепцы до устьев её» [Первухин II: 76–77].

На праздник *Йё келян* ('проводы льда') собирались всей деревней на берегу местной реки или ручейка. Приносили с собой продукты и напитки. Жрец от каждого домохозяина бросал в жертву немного от принесённого хлеба и напитка и молился: «Матушка река Чепца, или Пызеп, или другие реки (*Чупчи-мумые*, *Пызеп-мумые* или др.), хлебородная! Уроди нам хлеба, сохрани наш скот, пошли нам всякого счастья и довольствия» [Крекнин 1899: 548–549]. Как правило, моление *Йё келян*, предназначенное «матушке реке» и водяному *Вумурту*, устраивали на возвышении или просто на лужайке возле ближайшей реки. Однако в 1885 г. Н.Г. Первухин наблюдал проведение этой церемонии на специальном капище. Около мельницы у берега реки стоял деревянный помост, установленный на сваях и окружённый перилами. С трёх сторон сооружения, выходящего на реку, были пристроены скамьи, а посередине стоял стол. Сюда собирались все деревенские со своим угощением (яичные блины, хлеб, соль) и напитками – пиво и *кумышка* в специальных сосудах. Жрецы руководили молением. Главный жрец (*зёк пон*) вставал перед столом лицом на восток, складывал на стол три пихтовых ветки, с молитвой отливал из своей посуды и посуды всех домохозяев напитки в стакан, отламывал от всех принесённых яичных лепёшек и хлеба кусочки и складывал на пихтовые ветки. При этом все домохозяева подходили к жрецу и уходили по течению реки. Затем производилось освящение всех яств во время обряда *Остэ карон* ('благословение'), часть напитков и принесённых угощений по веткам выливали в реку. Старшие участники моления отведывали напитки и еду. Затем начинали петь песни, плясать, угощаться. Завершался праздник гостеванием в деревне [Первухин II: 41–46, 57].

По Г.Е. Верещагину, в первый день выезда на пашню *Геры поттон* хозяин дома жертвовал местной реке горбушку хлеба, чтобы она орошала своею влагой поля и луга. Этот обряд называли *ныр нянь сётон* ('отдавание /жертвование горбушки хлеба'). Вскоре после этого праздника всей деревней совершались общедеревенские моления *Йё келян* у местной реки. Все принесённые угощения (хлеб с маслом, блины, другая выпечка) и напитки (*кумышка*, пиво) каждая хозяйка раскладывала на белой скатерти на мосту через речку. Мужчины во главе со жрецом совершали моление, «угощали речку», отведывали принесённые яства, пели, плясали [Верещагин 1910: 49–50, 56–58].

У родника или ручейка совершали обряд принесения в жертву духам родников и ручейков, *кутисям* и душам умерших предков утки, называемый *Їж-сиён* (букв. 'трапеза с уткой'). Утку закалывали у реки, в воду выливали кровь птицы, бросали голову, ноги и внутренности, а перья оставляли на берегу. Отваривали утку в котле с ячневой крупой. Молились, бросали три раза по три ложки каши с мясом в воду и совершали общественную трапезу. При этом не следовало вовсе употреблять *кумышку* и пиво [Первухин II: 76–77].

У северных удмуртов после Крещения в Чистый понедельник (*Крень нунал*, букв. 'хренов день') проводили Кышно праздник ('женский праздник'). В этот день после обеда женщины сговаривались между собой, где бы им попить. Выбирали себе старшего (старейшину) из мужчин и ещё двух молодых мужчин в качестве защитников и телохранителей, вооружали последних ручками розг. Их обязанности заключались в том, чтобы защищать женщин от нападения мужчин, а чересчур захмелевшую отвести домой. Старшина надевал особую цилиндрическую берестяную шапку с нашитыми на неё разноцветными лоскутками. В сумерки начинался пир в доме, выбранном для проведения обряда. Женщины пели и плясали. После, взяв с собой *кумышки* и несколько корешков хрена, всей компанией с песнями и плясками обходили все дома в деревне. При этом угощали мужчин *кумышкой* и давали откусить от корешка кусочек хрена со словами: "Это всё, что осталось от Масленицы" [Первухин 1888, II: 109–110].

### Божества. Поверья. Предания. Приметы

В конце XIX – начале XX в. в молитвах обращались: «Остэ ('помилуйте'), *Инмарэ*, *Кылдысинэ*, *Куазьэ*, *Бигра* [*Дурга*, *Чола*, *Чабъя* и другие наименования родственных групп] *воршудэ!*». В текстах молитв, записанных в конце XIX в. Н.Г. Первухиным, во время проведения общественных молений и трапез к общему столу получали приглашение и христианские святые Кузьма и Демьян (*Кузман-Демьян*, как один из *нюлэсмуртов*) и Илья пророк (как один из *вумуртов*), наряду с *воршудами*, духами ключей и холмов, духами предков и лешими [Первухин 1888, III: 5, 27–31; Крекнин 1899: 546].

В 1808 г. один удмурт 33 лет Осип Максимов из Балезинской волости Глазовского уезда был наказан плетью и отдан в рекруты. Кара последовала за разглашения о встрече с «*Кылчанином*, а по-русски богом» («непомерной величины в белом одеянии и таковой же высокой шапке <...>, подпоясанный белым кушаком, имеющий большую белую бороду, в белых перчатках, и немалой величины на груди крест»), «который будто бы подошёл к нему и в скором времени без чувствительной болезни и кровотечения разрезал кошелёк детородного уда и вынул из оно-го <...> яйцо», повелев объявить об этом деревенскому десятнику [Пислегин 2010: 183].

По свидетельству С. Крекнина, удмурты Глазовского уезда верили в «злую силу» – *шайтана*, *кутыся* [*кутись*], *вожо*. Кроме злых и добрых почитали «полубогов или просто духов, имеющих власть над отдельными стихиями природы или местностями»: *Нюлэсмурта* (лесного хозяина), *Вумурта* (водяного), *коркамурта* (домового), *лудмурта* (полевого) и др., всего до 10 существ (*мурты*) [Крекнин 1899: 544–545]. «Божество *Вожо* господствует над людьми временно, в два периода: от 25 декабря [по ст. ст.] до Крещения, от летнего солнцестояния до Петрова дня, во время цветения ржи. Это время называется *вожодыр*. В *вожодыр*, чтобы не привлечь несчастья, зимой – болезни и другие бедствия, летом – град на поля, стараются меньше производить шума и стука, особенно в середине дня. До Петрова дня не начинали косить. Удмурты иногда избивали какого-нибудь русского новожила, поселившегося в их деревне, за начало косябы травы в июне» [Крекнин 1899: 548].

По мнению Г.Е. Верещагина, у глазовских удмуртов первым и главным божеством после *Инмара* и *Кылдысина* являлся бог лесов и ветров *Быдзьымнюня*, *Нюлэснюня* или *Їчайнюня*. Считали, что он охранял людей от зла, оказывал содействие в охоте и скотоводстве. Любимым местом отдыха хозяина леса (*Быдзьымнюня*) являлись поросшие деревьями горы. Полагали, что



это божество могло схватить человека, как ястреб цыплёнка, и унести на вершину горы. Сохранился рассказ начала XX в. о том, как он унёс одного знахаря по имени Тюай из д. Дизьмино бывшей Уканской волости (совр. Ярский район) на вершину горы *Куака гурезь* (букв. 'Воронья гора') [Верещагин 1910: 40–42; 1998: 208–210].

По свидетельству Н.Г. Первухина, в юго-западных волостях Глазовского уезда, в зоне контактов северных удмуртов с удмуртами-калмезами, часто можно было слышать слово *Керемет*, которое означало или всякое языческое божество, или божество и место, на котором совершалось моление этому божеству. В волостях Тишинской (бывш. д. Тишино Богородского р-на Кировской обл.), Юмской (бывш. д. Юмская, позднее с центром с. Юкаменское), Кестымской (д. Кестым или Пыбья Балезинского р-на), Ключевской (бывш. д. Ключевская Глазовского р-на), Балахнинской (бывш. д. Балахни или Вогульское Фаленского р-на Кировской обл., по р. Святице) иногда говорили: «ушли на Керемет» или «такое-то урочище находится подле Кереметя». Очевидно, это слово Керемет означало название святилища, на котором приносились жертвы. Между удмуртами племени Кильмезь [здесь: *калмез*] понятие Керемет является редким, а в Балезинско-Поломском крае старики могли только указать, что это что-то неопределённое, страшное. По их словам, в их крае Керемету едва ли когда-либо приносились жертвы. По сведениям, собранным Н.Г. Первухиным в волостях Лекомской (бывш. д. Лекомцы по р. Святице, ныне Фаленский р-н) и Еловской (Ярский р-н), характерным животным, приносимым в жертву Керемету, была коза [Первухин 1888, I: 67–68].

## 2. СВЕДЕНИЯ О ВЕРОВАНИЯХ И ОБРЯДАХ, СОБРАННЫЕ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI В.

**Деревни и их жители** (рис. 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60). «У стариков всё сделанное было вечным (*Вашкала калыкъёслэн ки бервылзы вечной*). В д. Печешур стоит дом деревянный, больше 100 лет ему, а до сих пор ничего с ним не случилось, всё ещё стоит. А сама деревня уже исчезла» (Константинова Тамара Григорьевна, 1935 г. р.). «У нас в д. Тяпыке была куала. Это постройка с ямой для хранения картошки (*картошка гу*), по весне

в этой яме делали ледник, кидали снег. Это вместо летней кухни. Там в котле кипятили молоко» (Васильева Нина Матвеевна, ок. 1925 г. р.).

По легенде, первыми жителями и основателями с. Парзей стали два брата Поздеевы: Кожан и Шоран. Поселились они у речки Чебершур (*чебер* 'красивый', *шур* 'река'). В архивных документах за 1678 г. упоминается «починок вновь расчистной Парзинский», в котором насчитывалось 8 дворов. В 1818 г. в деревне проживали 7 семей Поздеевых, Ившиных и Баженовых, здесь располагался волостной центр. По указу Священного Синода от 16 августа 1850 г., согласно представлению епископа



Рис. 52. Вид на крестьянские усадьбы, расположенные вдоль р. Чепцы. Из фонда Удмуртского ИИЯЛ УРО РАН. Н.А. Плохинский. 1927



Рис. 53. Деревня Кунаево. Из фонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН. Н.А. Плохинский. 1927



Рис. 54. Деревня Кунаево. Внутренний вид двора зажиточного крестьянина. Из фонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН. Н.А. Плохинский. 1927



Рис. 55. На яровом поле. Из фонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН. Н.А. Плохинский. 1927

Вятского Неофита, при «речке Парзи и ключе Чебершур» был открыт новый приход в селе Парзи, состоящий из 29 селений. Ранее эта местность входила в смежный с Глазовским приходом и удаленный на расстояние «больше ста верст» от города приход с. Узи [Кочин 2016: 139–140].

**Одежда.** В исчезн. д. Тяпык (Тяпыково) рубахи называли *дэрэм*, верхние распашные кафтаны *шотдэрэм*. Носили клетчатые, полосатые *шотдэремы*, на груди нагрудник *муресазь*, на голову повязывали платок *кышет*. В д. Тек (Текево) удмуртская одежда состояла из рубахи-*дэрэм*, распашного кафтана *шотдэрэм* или платья, позднее носили юбки (*юфка*) с кофтой, сарафаны. Молодые девушки и женщины надевали шапочки из холста, пожилые и замужние – матерчатый нагрудник *муресазь*.

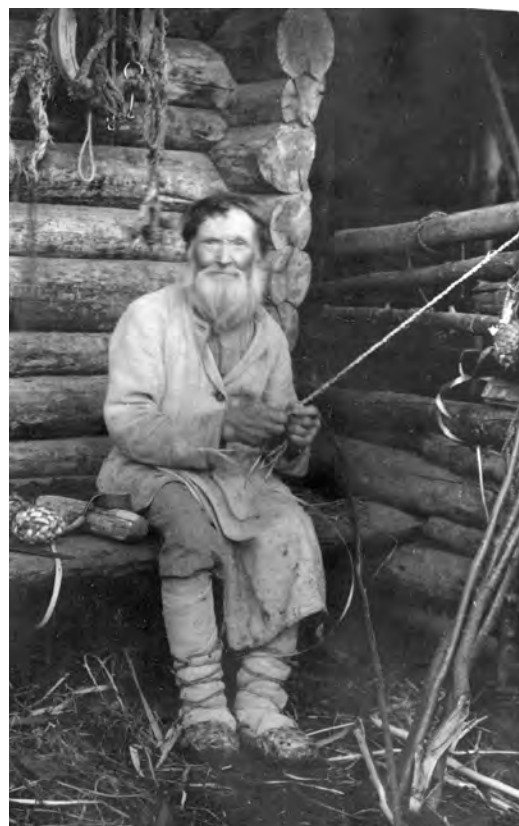


Рис. 56. Удмурт в возрасте 55–60 лет плетёт лапти после жатвы в поле. Из фонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН. Н.А. Плохинский. 1927



Рис. 57. Внутреннее обустройство двора зажиточного крестьянина. Из фонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН. Н.А. Плохинский. 1927



Рис. 58. Вид на огороды крестьянского хозяйства: в центре расположены куча неубраной соломы и стог соломы, сложенный для зимнего хранения; слева сушатся льняные снопы; справа – обмолоченные снопы. Из фонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН. Н.А. Плохинский. 1927



Рис. 59. Способ кладки стогов сена на зимнее хранение. Из фонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН. Н.А. Плохинский. 1927



Рис. 60. Крестьянин с женой и ребёнком сидят в типичном удмуртском экипаже. Из фонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН. Н.А. Плохинский. 1927

## Глазовский район

### Священные места. Моления

Пожилые жители этого ареала ещё в конце 1920-х – начале 1930-х гг. два раза в году посещали деревенскую куалу: весной накануне полевых работ *Геры поттон* ('вынос плуга') и зимой в святки *Тол возжо*. «Молились там *Инмару* только мужчины. Одевались в белую сукманину, подпоясанную красным кушаком *покрон*. Молились без головного убора», «чаши вверх приподымая, что-то говорили» [Волкова 2003: 283].

В д. **Коротай** сохранились сведения о двух культовых объектах. В одной из них, самой древней, располагавшейся в местности Куала гоп (*гон* 'ложбинка /низина'), молились представители нескольких патронимий, основателями капища являлись представители родов Чабья и Жикья, носители фамилий Коротыевы, последним жрецом-хранителем (*куапон* или *удморт пон*) до 1930-х гг. был Лемель Микола (Николай Ильич Волков). В другой куа Келим ошмес ('родник Келима', Келим – антропоним) молились представители патронимии Петыр из рода Уча, носители фамилии Ивановы. За время своего существования жители деревни сменили три кладбища, по пути к каждому из них располагались места для выброса принадлежностей умершего *копар /шелеп куяни* в овраге Измей нюк, местах Шелеп куяни и Выжгурт [Волкова 2003: 283, 286]. Информация о жителях этого селения варьируется. По сведениям Л.Л. Карповой, в деревне проживают представители родов Чуйя (носители фамилии Коротыевы) и Жикья (носители фамилии Ивановы); у каждого рода была куала. Жреца куалы называли *куалапон*. Где-то в поле среди елей имелось место моления Вöсяськонни, там жертвовали бычка. Старики ходили туда, облачившись в белые старинные сукманы. После моления освящённую кашу раздавали всем участникам обряда; последние рассаживались семьями и совершали трапезу. Оставшуюся кашу в миске приносили в деревню для тех, кто оставался дома. Такой обряд проводили ближе к празднику Гербер. Жрец (*жсук пöсь-тйсь* 'тот, кто варил кашу') в белом сукмане восклицал «Гербер! Гербер!» и опрыскивал священное место и всех участников церемонии чистой водой новым веником. При молениях все стояли.

В деревне один дедушка осенью после завершения жатвы ставил себе на голову сноп со словами: «С соломой с камыш пусть вырастет, с серебряным колоском, с золотым зерном пусть будет! Чтобы хлеб уродился, чтобы червь его не поел!» Потом, после завершения посева ржи, жители деревни приносили в жертву петуха, чтобы черви не поели озимые всходы. Говорили, что раньше появлялись крупные черви, которые могли уничтожить озимые посевы [Карпова 2005: 158–160].

**Деревня Качкашур** (удм. *Качка*). По сведениям информанта 1908 г. р., перед праздником Гербер здесь всей деревней закалывали бычка и совершали совместную трапезу. Если не было дождя, молились о дожде. А перед Троицей в логу Зазег сиённи гоп ('лог, в котором поедали гуся') жертвовали гуся. Там кашу варили, молились. Необходимую посуду (чашки-ложки) приносили с собой. Кости жертвенной птицы складывали в одно место, а перья оставляли на земле [Карпова 2005: 172–176].

В д. **Заболотное** (бывш.) имелись две Великие (Зöк) куалы, принадлежавшие родственным группам Чабья (носители фамилии Балтачевы) и Бигра (носители фамилии Ивановы) [Волкова 2003: 283].

**Деревня Кельдыково** (удм. *Кельдыгурт*). Всей деревней дважды в год – летом и осенью проводили жертвоприношение гуся *Чайчокозяину* ('лесному хозяину'). По преданиям, однажды двое мужчин ходили в лес жертвовать гуся. Одному из них привиделся седовласый старец. В июне, ближе к Герберу, всей деревней на том же месте Зазег сиённи приносили в жертву бычка. Вначале совершали моление, затем трапезничали. Кашу варили в большом котле, посуду приносили с собой из деревни.

В мае всей деревней ходили к р. Варыж на Йö келян ('проводы льда'). С собой брали брагу, читали молитвы. Молились реке, чтобы вода не губила людей, в воду крест опускали [освящали воду]. Функции попа выполнял один старик [Карпова 2005: 167–168].

Жители д. **Солдыря** (удм. *Иднакар*) ходили на Йё келян к р. Пызеп. Ещё солдырские совершали моление с общей трапезой в Сосновом лесу [Карпова 2005: 168, 170].

Бывш. д. **Зуйкар** (удм. *Зуй*). Жители деревни очень почитали праздник Св. Троицы. В центре селения росла священная липа, возле был пристроен стол-алтарь из пня. На пень устанавливали икону Иисуса Христа, а на другой стол складывали кушанья и напитки. На моления сюда собирались жители дд. Зуйкара и соседней Почаш [Населённые пункты].

В д. **Кляпово** осенью у края ржаного поля закалывали жертвенного бычка. Все деревенские туда ходили с попом. В большом котле варили еду. Посуду брали с собой. То место было огорожено, там не разрешали рубить деревья [Карпова 2005: 114–122].

В окрестностях д. **Папогово** (удм. *Папогурт*) на мысу Укмыспинь (букв. ‘девять зубов’), между логом и полем, у ключа, к востоку от деревни, совершались языческие моления с жертвоприношением барана. Здесь совершали заклятие животного, варили кашу, совершали трапезу. Позже ходили молиться в Троицкую церковь с. Понино [Населённые пункты].

В д. **Пудвай** растут особенные тополя. По свидетельству старожилов, они посажены с наговором. Детям не разрешают их ломать, так как можно заболеть, умереть или накликать несчастье на всю семью. Относиться к деревьям следует как к старому другу, и благодарное растение отплатит за добро – оно щедро поделится с тобой накопленной им энергией и поможет залечить раны [Населённые пункты].

### Календарные и семейные обряды

**Проводы в армию** (*солдатэ келян*). В д. Удмуртские Парзи рекрут, когда уходил в армию, прибывал к матице лоскуток-чача при помощи монеты (3 или 20 коп.). Этот лоскуток-чача готовила мать призывника специально к проводам [Карпова 2005: 216–217]. В д. Тяпык при проводах в солдаты (*салдат келян дыръя*) рекруты вбивали лоскуток (*туэ*), а когда из солдат возвращались – снимали (ПМА).

По сведениям, собранным в конце XX – начале XXI в., в начале – середине XX в. в этих краях отмечали праздники: Рождество (*Ым усьтон*), Святки (*Вожо /Вожодыр*), Крещение (*Йё вылын сылон*, букв. ‘стояние на льду’), Масленицу, Акаяшку, Чистый понедельник или Хренов день (*Крень*), Вербную субботу (*Верва суббота*), Великий Четверг (*Великой Четверик*), Пасху (*Великтэм*), Вознесение Господне. В декабре отмечали Николин день.

**Вожо /Вожодыр** (совпадает со Святками). В д. Чебершур (Глазовский р-н) во время Вожо всей деревней ходили ряжеными, во все дома заходили. И дети ходили. Два человека изображали лошадь, а вместо лошадиной головы устанавливали деревянные вилы. Лошади приказывали ложиться – она ложилась, встать – вставала. В д. Золотари в этот период собирались в телятнике, там играли. Это маленькая изба, в которой ночью никого из взрослых не было, поэтому там устраивали посиделки. В хлев заходили, чтобы обнять овцу. Парни раздевались [донага] и пугали девушек [Карпова 2005: 86, 87]. Телятник (*кунян корка*) – срубное строение с печным отоплением для содержания молодняка (устн. сообщ. С.А. Максимова).

Отмечали **Старый новый год** (*Вуж виль ар*). В д. Чебершур «под старый новый год моя мама и другие пошли в баню. И в баню к ним кто-то зашёл, трое в больших шубах. Люди стали читать молитву и убежали. А те неизвестные за ними бежали, как кабаны, а потом свернули в лог» [Карпова 2005: 87–88].

На **Масленицу** (*Маслинча*) в д. Педоново (Глазовский р-н) катались с горок. К этому дню варили пиво. После Масленицы с понедельника наступает праздник Крень (‘хрен’) или Крень нунал (‘день хрена’), тогда ели картошку, капусту, рыбу, хрен, постную еду. В старину совершали гостевание по домам: вечером ходили по домам, угощались вином, плясали, пили квас с хреном и редькой (д. Колева). В этот день гостям подавали рюмку вина со словами: «Хрен мой, хрен мой, горький-горький», ходили с песнями по улице [Карпова 2005: 209–210].

**Проводы льда** (*Йё келян*). В д. Вьльгурт (Глазовский р-н) Йё келян проводили около 9 мая. Льда на реке уже не было, начинали цвести цветы. Стряпали шаньги, другую выпечку, брали вино и спускались к реке. Садились вдоль берега, немного еды и напитков жертвовали *Вумурту* (водяной) и сами угощались. Молились, чтобы удачное было лето, чтобы дождём и градом не побило урожай, чтобы река хранила человека. Почти в одно и то же время проводили и Йё келян ('проводы льда') и Геры поттон ('вынос плуга'). В д. Колевой после завершения пахоты спускались к реке, молились, пили вино, пускали по воде кусочки хлеба. По возвращении в деревню, гостевали [Карпова 2005: 120–122, 199–200]. В д. Кочишево (*Сепычкап, Коёшгурт*) весной во время ледохода проводили праздник Йё келян ('проводы льда'), спускались к реке Сепыч, молились там [Карпова 2005: 214–215].

**Гырыны потон** (или *Геры поттон*) устраивали весной перед началом посевной. В д. Золотари выносили в поле раскрашенные яйца, шаньги, брагу. Одну часть яиц из лукошка закапывали в землю в лунках, другую – разбрасывали по пашне. Дети собирали их и поедали. В д. Кляпово праздник Геры поттон проводили перед посевом овса. Чтобы хороший хлеб уродился, по земле перекатывались на спине. Носили с собой в поле еду, выпивку, шаньги, яйца. Вместе с овсом эти яйца разбрасывали по полю, чтобы так же, как катится яйцо, так и зерновые уродились. Бросали яйца детям. Потом проводили гостевание в деревне, пели песни. После выходили на посевную. На Геры поттон в д. Вьльгурт тоже собирались всей деревней, проводили две-три борозды, разбрасывали зёрна овса с яйцами, дети с радостью собирали эти яйца. Веселились, плясали, пели, гостевали. В д. Полдарай на общем сходе собирались мужчины, договаривались о проведении праздника Геры поттон ('вынос плуга'). Длился он целый день. Если в какой-то семье не было мужчины, её интересы представляла женщина. Выходили в поле с хлебом, маслом, блинами, яйцами. Распахивали небольшой участок, в борозду клали немного еды, вина, для *Лудкузё, Межакузё*. Возвращались с поля, проводили гостевание по домам, в прежние времена молодые верхом на конях объезжали деревню. Устраивали конные скачки [Карпова 2005: 86, 114–115, 120–122, 170].

Праздник **Акаяшка** проводили, чтобы уродился хороший урожай. В д. Качкашуре (удм. *Качка*) в последний раз этот праздник проводили в 1924 г. Брали с собой в поле еду и напитки. Мужчины ходили по полю с сеяльными лукошками (*кизён куды*) и вместе с зерном разбрасывали яйца. Тогда все детишки ради веселья шли со взрослыми. Дети подбирали эти яйца. Информанты отмечали, что это было настоящее веселье. Если земля была уже подсохшей – после Акаяшки с полуночи выходили сеять. После образования колхозов этот праздник перестали отмечать [Карпова 2005: 173–174].

На **Пасху** (*Великтэм*) варили яйца и ели их. В Пасхальную ночь молились в церкви. Днём качались на качелях, привязанных к берёзе (бывш. д. Чебершур). В д. Мыртыково (удм. *Мыртык*) на Пасху красили яйца особым образом. Их обматывали ниткой и отваривали, получалось яйцо с рисунком (*пэстройам курекпуз* 'пёстрое /крашеное яйцо'). В д. Полом к Пасхе (*Великтэм*) старались приготовить лампу из соломы, яйца красили в красный цвет. Дети ходили по домам и собирали на запястье *чача* – красивые разноцветные нити или лоскутки ткани. В этот день они любили качаться на качелях. На праздник полагалось надевать новую, нарядную одежду, поэтому у матери обязательно просили новое платье и платок. В д. Качкашуре в Пасху (*Великтэм*) в дом заходили со словами: "Сею, сею, засеваю..." и пожеланиями, чтобы хороший урожай был. В Великий четверг, для того, чтобы в хозяйстве уродилось много гусят, утят, цыплят, ходили вдоль забора со словами: "Тю-тю-тю!". Чтобы кровлю дома не снесло ураганом, разбрасывали щепки, закидывали их на крышу дома. Чтобы уродилась крупная капуста, в огороде на грядку ставили корчагу, большой глиняный горшок. Дети ходили в этот день по домам и собирали лоскутки, повязывали их на запястье руки [Карпова 2005: 175–176, 452–454].

В д. Колевой отмечали **Троицу** (*Тройча*). На следующий день после Троицы праздновали День земли (*Музьем ниманник*), в этот день не следовало выполнять работы, связанные с землёй; 9 июня – День воды (*Вулэн празник*), соответственно нельзя было играть с водой, стирать; третий праздник – День леса (*Їаёйча празник*), нельзя ходить в лес, рубить дрова. На четвёртый день наступал День огня (*Тыл празник*) [Карпова 2005: 199–200].

Перед сенокосом устраивали праздник **Турнан потон** ('выход на сенокос'). В д. Удмуртские Парзи во время сенокоса проводили обряд **Сялтым басьтон** ('купание молодухи в реке'). Молодуху вначале обливали водой и бросали в реку со словами: "Пусть в нашу семью войдёшь, пусть в нашем доме будешь. Хорошо чтобы жили". Тот, кто бросал, становился её крёстной матерью. Вечером молодуха приглашала всех к себе в гости [Карпова 2005: 216–217].

Молодые парни и девушки отмечали праздник **Ныл брага** ('девичья брага'). Ходили в гости в соседнюю деревню, пели, гуляли всю ночь, знакомились друг с другом (д. Золотари). В с. Пусошур (Глазовский р-н) праздник Ныл брага ('девичья брага') проводили после окончания жатвы, завершения летней работы. Молодые люди (парень и девушка) ходили в другую деревню и договаривались о проведении праздника. Принимающая сторона готовила брагу, еду, заготавливала дрова. Гости шли вечером с песнями, принимающие их встречали. В одном доме оставляли верхнюю одежду. Когда заходили в дом, все парни вставали, здоровались за руки, подносили вино на подносе по кругу. Плясали до рассвета, совершали трапезу: угощались вином, супом, разной стряпнёй, лакомством *тетер*, пили чай. К обеду возвращались домой из гостей. А на следующей неделе в гости шли уже сами принимавшие [Карпова 2005: 324–325]. У бесермян *тетер* в виде небольших булочек, обильно смазанных маслом, являлось одним из блюд свадебного стола [Попова 2004: 134]. Праздник *ныл брага* ('девичья брага') проводили и в д. Тек. Этот осенний молодёжный праздник проводили в Глазовском, Базезинском и Кезском районах Удмуртии после завершения полевых работ и длились одни сутки. Близкие молодёжные обряды известны среди удмуртов-калмезов и среди переходных групп удмуртского населения. Главным атрибутом игрищ являлся сакральный напиток – пиво из зёрен нового урожая. Главными организаторами были девушки, а молодые люди, как правило, играли пассивную роль. Основным моментом обряда являлось ряжение девушек, в котором важной частью костюма являлся головной убор. Эротический характер обряда выражали песни и используемые атрибуты ряженных (подвешенные морковки, картофель, брюква), связанные с магией плодородия. Символика праздника – совершеннолетие девушки, участие в обряде знаменовало переход её в статус невесты [Глухова 2006: 58–62; Владыкина, Глухова 2011: 96–98]. Аналогичные праздники (*нёл брага* или *сйзёл брага*) известны у бесермян как удмуртское заимствование [Попова 2004: 110–112], прослежены у коми *братчина*, марийцев *юдур си* ('девичий пир'), мордвы *тейтерень пиянь кудо* ('девичий дом пива') [Глухова 2006: 58–62].

В **Ильин день**, когда завершались летние полевые работы, перед началом жатвы доставали вино, закалывали барашка или петуха (д. Чебершур). В этот день не следовало работать. По преданиям, однажды один человек скошил свой участок в Ильин день, потом пошёл сильный дождь, в это сено ударило молнией, оно сгорело [Карпова 2005: 86–89].

В августе (19 августа) проводили **Ву вылын сылон** ('стояние на воде'), приуроченный к христианскому празднику Преображение Господне.

Осенью 21 октября отмечали **Сйзыл празник** ('осенний праздник'). В этот день проводили гостевание, ходили из дома в дом и угощались [Карпова 2005: 88].

В д. Мартыково (удм. *Мыртык*) отмечали праздник **Михайлов день** (День Михаила-архангела, 21 ноября по нов. ст.). Праздновали в течение трёх дней, стряпали перепечи, сочни, ватрушки, но спиртное не пили. Жители деревни считали его великим праздником (*зёк нунал*), в этот день не следовало работать [Карпова 2005: 165–166].

В д. Заболотное проводили **семейную трапезу Чандоршyd** [*чан* от рус. *чан*, удм. *дор* 'у, возле', *шyd* 'суп'; т. е. поедание супа возле чана, котла. – *Н.Ш.*]. Перед Покровскими поминками в четверг резали петуха, в пятницу уже держали пост. До того, как зарубить петуха, на стол стелили белую скатерть, ставили квас, вино, каравай хлеба. Из пшеничной муки месили тесто, от него отламывали кусочки и бросали в суп. Суп варили из мяса петуха и картошки. Перед трапезой проводили моление. Аналоги обряду выявлены в д. Верхние Уни Юкаменского р-на [Карпова 2005: 153, 527].

В д. **Якшино** (удм. *Якшагурт*) строго соблюдали традиции и обычаи. Не разрешали поло­скать у родника, особенно в полдень и на Рождество. В логу Вöсьяскон гоп резали быка, моли­лись, варили кашу. Когда начинали сеять, отмечали праздник Геры поттон. Любили праздновать Масленицу и Ныл брага. На последний праздник в клубе собиралась молодежь из соседних дд. Савапи, Коровая, Котомки, Гондырева. Они пели песни под балалайку и гармошку, ставили спектакли на удмуртском языке [Населенные пункты].

## Балезинский район

**Деревня Большой Унтем.** По сведениям А.С. Мутиной и Г.А. Степановой, среди местных жителей ещё в середине XX в. продолжалась традиция поклонения деревьям. К югу от дерев­ни стояла большая сосна, получившая в народе название «белой». Она почиталась стариками, её не разрешали трогать. Однако это дерево срубили в 1980-х гг. при строительстве дороги. В окрестностях поселения имелись и другие микро­топонимы с компонентом «белый» (напри­мер, Белый лог), которые, вероятно, первоначально также были связаны с культовыми местами и постройками.

Место *Ѕазег вöсян* ('место жертво­вания гуся') располагается в небольшом лесу, в логу. Из­начально там совершали жертвоприношения гуся хозяину леса, скорее всего, испрашивали здоровья. Гусиное мясо там ели без соли. Позднее это место посещали, чтобы излечиться от эпилепсии, обмираний. Затем назначение этого места было переосмыслено с исчезновением практики жертвоприношения. Недалеко от места *Ѕазег вöсян* находилось место общедеревен­ских праздников Юон шур ('река празднования'), на котором до сих пор собирается молодежь. Ещё в этой деревне существовало старое удмуртское кладбище XVIII–XIX вв. *Вужшай* ('старое кладбище'), на нём до середины XX в. хоронили выкидыши, некрещеных младенцев, само­убийц. Имелся лог Шайгоп ('могильный лог'). На месте Куяськон ('место выбрасывания, жерт­во­вания') выбрасывали посуду и ветошь, оставшиеся после обмывания покойника [Мутина, Степанова 2005: 70–75].

В бесермянской бывш. д. **Близ Варыж** (удм. *Бигер Бöня*), в поле за огородами возле р. Ва­рыж, было место *Ѕазег сиённи* (букв. 'место поедания гуся'), там каждый год совершали трапе­зу с гусем [Карпова 2005: 152].

В д. **Ушур** ещё в 1990 г. провели жертвоприношение бычка Ошпи сиён ('поедание бычка') [Карпова 2005: 284].

Бывш. д. **Шактарово.** По сведениям информанта А.С. Петровой (1907 г. р.), дедушка по материнской линии водил её осенью, когда ещё не подморозило, в поле /лес (*луд вылэ*) жерт­вовать гуся на месте *Ѕазег сиённи* ('место поедания гуся'). Там они пробыли целый день. Гуся дедушка зарезал дома. Потом он взял ведро, ложку, котёл с собой и поехали на лошади в лес. Дедушка сварил из гусиного мяса и крупы жидкую кашу. Потом шаньгу, немного каши, мяса и выпивки он сложил на ветвистую ель. Через некоторое время он сказал, что «кто-то» уже успел выпить оставленную выпивку. В таких случаях люди говорили, что это пил *Лудмурт* ('полевик') [Карпова 2005: 161–162].

В бывш. д. **Кортышево** (удм. *Кортъиш*) было место моления Вöсьясконни ('место моле­ния') в форме лесочка округлой формы, туда ходили собирать мох. В том месте путники сби­вались с пути. Чтобы найти дорогу, следовало верхнюю одежду надеть наизнанку [Карпова 2005: 164].

В бывш. д. **Наговицыно**, на окраине деревни росло святое дерево Липка на слезах. Около него оплакивали покойников и провожали рекрутов. Когда старая липа погибла, жители дерев­ни в стороне от дороги посадили новую [Населённые пункты].





Рис. 61. Село Каменное Заделье. Из фонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН. Н.А. Плохинский. 1927



Рис. 62. Жители с. Каменное Заделье. Из фонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН. Н.А. Плохинский. 1927

«Из бывш. д. Юндыяг ходили в церковь в с. Юнды. Это была удмуртская деревня, а [с.] Юнды (или Ягошур) – бесермянская. В лес-поле выходили, бычка жертвовали, сообща поедали (*людэ потало вал, ош вандо, калыкез судо*). В 1922–1925 гг. проводили эти обряды. Ходили молиться *Нюлэсмурту*» (Кутявина Елена Федоровна, 1924 г. р.).

**Село Каменное Заделье** (рис. 61, 62). Здесь на берегу Чепцы располагается Святой Ключ – одна из известных православных святынь Вятской губернии конца XIX – начала XX в. Его почитали удмурты, бесермяне и другие народы из ближних и дальних мест. Начало почитания этого природного источника связано с верой в чудодейственную силу воды этого родника, помогающего при глазных болезнях. Массовое паломничество к роднику наблюдалось в дни православных праздников и в Духов день [День Святого Духа]. По преданиям, появление Святого Ключа связано с пребыванием в этих местах св. преподобного Трифона Вятского Чудотворца. При этом роднике была возведена часовня во имя Святого Духа и Успения Пресвятой Богородицы. В 1913 г. на её месте построена церковь с одним престолом в честь св. Трифона Вятского. В 1993 г. при Три-

фоновском храме был основан Покровский женский монастырь [Попова 2011: 217–220].

**Календарные и семейные обряды.** В д. Ушур все односельчане приходили прощаться с умершим, приносили свою еду, выпивку. Еду и питьё ставили на стол. Возле гроба покойного садились на стулья и пели грустные напевы (*жож гуръёс*). Затем обходили гроб, кланялись, прощались с ним. Везли на кладбище, пели удмуртские и русские песни. После погребения расстилали сверху на могиле скатерть и раскладывали еду-питьё (*сиён-юон*). Так весело, с древними напевами, песнями хоронили. Поминали на сороковины (шесть недель) и години (голичную ночь). Никто не напивался ни на похоронах, ни на поминках, угощали только из маленькой рюмки. «У них в тех краях [Балезинских] умершего не заносят в избу, держат под кеносом, на нижнем этаже» (Матвеева Ираида Васильевна, 1948 г. р.). «У нас бабушка была Прасковья Ивановна, примерно 1877 г. р. Она родилась в д. Ягошур (или Голегурт Балезинского р-на УР). Она говорила: “*Мон утморт*”. Как-то сказала: “*Великтэмэ кошко ни [букв. ‘в Великий день (т. е. в Пасху) уйду уже’]*”. Попросила накрыть себя пологом и умерла. Глаза закрыты, рот был открыт. Душа [её] выходила со звуком» (В.Д. Волкова, 1938 г. р.).

**Проводы в армию** (*солдатэ келян*). В д. Ушур парень отправлялся в военкомат за повесткой, а односельчане уже готовились к его проходам. Приглашают рекрута из дома в дом, угощают вкусными кушаньями, дарят подарки (рубашку, полотенце). И в наши дни, и в старину все

жалели парня, провожали его тяжело, со слезами на глазах, с красивыми напевами. Со слезами провожали его, и новобранец тоже плакал. Все понимали, что и раньше было служить трудно, и в наши дни солдаты оказываются в разной ситуации, многие из них погибают. Затем рекрут, чтобы его не забывали дома, прибывает к матице полоску ткани-чук [Карпова 2005: 281–283].

В д. Ушур праздновали **Вербную субботу** (*Верва суббота*) следующим образом. Накануне в пятницу отправляли детей за вербами, ставили их на божницу возле иконы. Утром в субботу матери хлестали этими ветками своих детей, говоря, что наступила Вербная суббота, чтобы дети росли красивыми, здоровыми, не ленивыми. По рассказам информантов, детям хотелось спать, но мама будила их очень рано. В Великой четверик (*Великой Четверик*) дети повязывали на запястье у себя дома полоску ткани, к которой крепили лоскутки, и ходили по домам собирая лоскутки, из которых затем изготавливали куклу [Карпова 2005: 275–276].

Жители бывш. д. Шактарово в ночь на **Пасху** посещали пасхальную ночную службу (*уй сылон* ‘ночное стояние’) в с. Карсовой. В церковь шли и молодые, и пожилые, как правило, два-три человека из одной семьи, несли крашеные яйца (*горд курегпуз* ‘красные яйца’), вербные ветки, украшенные самодельными цветами. Предварительно в субботний вечер засветло ходили в баню. Когда возвращались из церкви, дома их ждали с горячей выпечкой, все садились и трапезничали [Карпова 2005: 161].

В праздник **Гырыны потон** (букв. ‘выход на пахоту’) всей деревней выходили в поле пахать с бороной, плугом. Яйца выносили. Затем гостевали из дома в дом по деревне. Парни и девушки катались верхом на лошадях. Вспоминая эти дни, информант отмечает: “Очень хорошо было раньше” [Карпова 2005: 274–285].

Молодёжь бывш. д. Бектыш собиралась на праздник **Ныл брага** в дд. Квать-Табань, Папогово, Пыбья, Верх-Люкино. Приходили в деревню, заходили в определённый дом, переодевались, потом шли в клуб. Там угощались: пили, ели, после трапезы пели и плясали. Потом возвращались в дом для переодеваний, меняли наряды, снова возвращались в клуб, угощались шаньгами, чаем, водили хоровод. Те, у кого в этой деревне имелась своя родня, ночевали у них, а если не было родни – спали в клубе. На рассвете снова угощались, затем хозяева с песнями провожали всех прибывших гостей домой [Карпова 2005: 164].

**Гостевание в христианские праздники.** В д. Близ Варыж (бесерм.) 4 декабря отмечали праздник Веденёв день (Введение в храм Пресвятой Богородицы). В эту деревню в гости приходили жители окрестных селений Гурьякара (Гордино; проживали татары и бесермяне), Кионгурта или Васильево (бесерм.), Юнды (бесерм.). В первый день их угощали перепечами, сочнями, на второй день – табанями, а на третий – шаньгами. Шестого декабря их провожали домой. Кто-то ходил в д. Гурзи (исчезн.; проживали бесермяне и татары), там отмечали Екатеринин день [7 декабря – день памяти великомученицы Екатерины Александрийской, в народе Екатерины Санницы], угощались. Девятого декабря те, у кого имелась родня в д. Коркаяг (Кезский р-н), отправлялись туда и там ещё трое суток праздновали. Немного отдохнув, возвращались домой [Карпова 2005: 153–154].

## Ярский район

**Деревни и их жители.** В д. Озёрки жили члены двух родов: Чола и Чудна. Первая включала в свой состав патронимии – Кузёпиос, Садпиос, Романпиос, Боланьпиос, а вторая – Куа-Алачачиос, Дачкопиос, Трошпиос, Надрпиос, Коняпиос, Гёрдьёс, Тетеос, Пискуллъёс, Педюньёс, Мокольёс, Монаспиос, Лариос, Пираос, Пилатиос [Косвен 1931: 17–18]. В д. Озёрки раньше когда возвращались с работы или на праздниках – пели, импровизировали. «Слова, какие попадут на язык, бывало, говорили. Просто тянули, бывало, как бесермяне (*Кылъёссэ маке шедьто*

ымазы верало вал. Просто нёжъяло, вал, бесермянгёс кадь). Во время поминок тоже пели, но грустные песни без слов (*кõt курэктэмзэс нёжсто*)» (Леконцева Анна Васильевна, 1920 г. р.).

**Деревня Озерки.** На окраине деревни на одном месте совершали моление, если случалась засуха. Там ставили два столба, поперек ещё прибивали жердь, и на ней устанавливали икону и молились. На это моление приглашали священников. Около старого кладбища было место, на котором жертвовали жеребёнка.

Сохранились воспоминания про частную куалу. «У нас была семейная куала, общей не было, не знаю. В семейной куале молились бабушки, деды, нас детей не брали. Не научили нас, сами с собой что-то делали. Они брали с собой туда еду и питьё. Куалу в кухню не превращали, там только самогон гнали. Там стоял большой котел, пол земляной, печи не было [т. е. был просто очаг], крыша двускатная. Котёл стоял на кирпичах, топили по-черному. Окон не помню, было там темно, может быть, маленькое оконце было, как в бане. Вдоль стен кругом – полки, в углу – икона, у нас называли – образ» [Леконцева Анна Васильевна, 1920 г. р.].

Деревенские жители совершали моления хозяину Дикой Природы. «У нас в д. Озерки резали гуся, пекли яичные блины (*çужмилым*, букв. ‘жёлтые блины’), говорили “Лудэ потон”. Ходили туда молиться старики, женщин не брали с собой. Ходили в поле около леса, постройки там не было. Они молились *Инмару*, просили счастья» [Леконцева Анна Васильевна, 1920 г. р.].

Между д. Озерки и поч. Озерки стояла особая ель Тыльё кыз (*тыльё* ‘с пёрышками’, *кыз* ‘ель’). «Про неё говорили: “Луд вожо кутэм (букв. ‘полевой дух-вожо схватил’)”. Как пройдешь мимо неё, так “схватит”. Меня два раза хватало. Голова болела, рвало чем-то зелёным. Мой дед гусиными пёрышками покругил вокруг головы, что-то приговаривал тихонько, мне не сказал [что]. Затем красной тряпичей завязывал пёрышки. На улице рассыпал крупу. А рано утром, чтоб ни с кем не говорить, шёл к ели, там привязывал гусиные пёрышки к ели. Таких мест, где “хватало”, было много вокруг Озёрок. Один лог такой называли Табань гоп (*табань* ‘лепёшка’, *гоп* ‘лог, овраг’) [возможно, микропоним означал лог в форме лепёшки; возможно, там жертвовали табани]. Там [здесь: возле того места] мы даже не купались, боялись, ходили на Чепцу» [Леконцева Анна Васильевна, 1920 г. р.].

Около д. Озерки имелось старинное удмуртское кладбище *Вужшай* [здесь: дохристианское], а в Пудеме – кладбище *Зучшай* (*зуч* ‘русское’, *шай* ‘кладбище’) для православных. Там молились по время поминок. На Ильин день все вначале посещали церковь, затем ходили поминать на кладбище *Зучшай*. Для этого резали дома овцу, варили мясо, выпекали стряпню и шли на кладбище. Каждый хозяин резал овцу по-отдельности, тогда были единоличники. На кладбище везли только часть варёного мяса.

Старую деревню с примечательным названием Озерки, упоминаемую в письменных документах с 1678 г., окружают 13 озёр – Виль ты (‘новое озеро’), Чабыр ты (‘озеро Чабыра’; Чабыр – антропоним) [Атаманов 1990: 339], Съёд ты (‘черное озеро’), *Сеня ты* (‘озеро Семена’), Вожо ты (‘озеро с мифическими существами *вожо*, священное озеро’), Сумбыри ты (‘неуклюжее озеро’), Вуж ты (‘старое озеро’), Зок ты (‘большое, великое озеро’), Веча ты (‘озеро Вячеслава’), Инма ты (‘озеро божества Инмы’, т. е. священное озеро), Портос ты (‘бурлящее озеро’, от *портиськыны* ‘сверлить, просверливать’), Пичи ты (‘маленькое озеро’), Капитан ты (‘капитанское озеро’) (Леконцева Анна Васильевна, 1920 г. р.). Судя по наименованиям, каждое озеро обладало особыми свойствами и выполняло определенные функции в религиозной практике местного населения.

**Деревня Байдалино.** Около деревни имелось капище Инма ошмес. Там проводили моления Инма. По детским воспоминаниям М.Ф. Трефиловой (1915 г. р.) на священном месте резали бычка. «Ходили туда только свои, деревенские, и взрослые, и дети. Варили суп-кашу (*шыд-жсук*) и поедали всей деревней. Резали бычка раз в году на праздник Спас в августе, а точнее за день до Спаса. Праздник проходит 29 августа [по нов. ст.; это православный праздник Хлебный или Ореховый Спас]. Спас бывает ещё 19 августа, “средной” [т. е. средний] говорили, и 14 августа. Моления проводили в продолжение одного дня. Там, в лесочке округлой формы, стояла мощная сосна (*кужым пужым*), в тех местах сосняки (*пужым чайча*) были. Лесок округлый. Вино туда с собой не брали, только кашу ели, молились, пели. Старики молились, просили у *Инмара* дождей,

чтобы лето прошло удачно, хорошего урожая просили. Место называют Инма ошпи сиённи чячча [букв. 'лес для поедания бычка Инма', т. е. бычка жертвовали божеству Инма], речку называют Инмашур ('речка Инма'). Было ещё место Зазег сиёнии ('место поедания гуся'), Чёж сиённи ('место поедания утки'), там по осени поедали гусей, уток. Там тоже лесок стоит» [полевые материалы Л.Л. Карповой, И.М. Нуриевой 2000; информант Мария Федоровна Трефилова, 1915 г. р., род. в д. Байдалино]\*. Сведения о молениях жителей дд. Байдалинской и Дизминской в небольшом лесу у родника Инма ошмес известны с конца XIX в., о чём говорилось в начале главы.

Бывшая **д. Сосновка**. В 1 км к юго-западу от деревни располагается озеро Котёл – комплекс двух старичных озер в пойменной части правобережья Чепцы. Возле него на правом высоком коренном берегу реки выявлено Сосновское I поселение Красная горка, датированное эпохой камня, ранним Средневековьем и XVII–XIX вв. [ИКИ-2002, I: 41, 43–44; II: 21]. По рассказам местных жителей, озеро Котёл бездонное. Судя по особому отношению удмуртов к этому озеру, этот природный объект имел важное значение для местных жителей, возле него в прошлом проводили религиозные церемонии [устн. сообщ. А.Г. Иванова]. По сведениям, собранным этнографом С.Х. Лебедевой, этого озера боялись. Старики по возможности старались не ходить в эту сторону, а проходя мимо озера по необходимости, обязательно что-либо бросали, откупались. В случае болезней членов семьи или родственников возле озера в прошлые годы проводили *куяськон* ('бросание, отдаривание, дар'; от удм. *куяськыны* 'бросаться, отдариваться'). Этот обряд совершали по мере надобности в любое время года. А осенью сюда ходили старики на моление с гусем *Зазег сиённи* ('поедание гуся'). Совершали заклинание жертвенного гуся в честь хозяина леса *Нюлэсмурта*, кровь выливали в озеро и совершали ритуальную трапезу в кругу семьи. Нередко после заклинания птицы сразу же уходили и варили гуся дома. Уходя с озера, не следовало оглядываться назад (устн. сообщ. С.Х. Лебедевой).

В **с. Пудеме** имелся святой родник, там стояла будка с долблёной колодой для воды. Этот родник почитали и удмурты, и русские. Люди ходили туда за святой водой. В колоду с водой бросали серебряные монеты. Там отмечали праздник Ву вылын сылон (букв. 'стояние на воде'), праздник Преображения Господня, Водосвятие. Молились там с иконой, это был христианский праздник [Леконцева Анна Васильевна, 1920 г. р.].

**Деревня Тымпал**. В окрестностях деревни в лесу располагается почитаемый родник Тымпал ошмес ('тымпальский родник'), его посещали жители окрестных деревень независимо от этнической принадлежности. Вода родника считается целебной, помогающей от разных болезней. Родниковую воду берут домой для лечения, ею умываются, бросают в родник монеты. Здесь устраивали ритуальные трапезы, варили кашу. Это место посещают во время свадеб, поминок, но чаще – после Троицы в Духов день [День Святого Духа]. Когда в центре местного прихода в с. Укан действовала церковь, священники освящали ключ с иконой Божией Матери. В Духов день здесь открывали торговые ряды [Попова 2011: 216–217].

В окрестностях **с. Укан** священное место Зазег сиённи ('место совершения трапезы с гусем') располагается на высоком склоне правого берега Лекмы в сосняке. Здесь в небольшом углублении, в нижней части соснового ствола выявлена ритуальная кукла, изготовленная из сухой ветки дерева и лоскутков ткани [Капитонов 2004: 207, фото 34].

### Календарные и семейные обряды

В д. Костромка (Ярский р-н) в старину во время **Святок** (удм. *Вожодыр*) ходили ряженные из дома в дом, при этом дети приплясывали. Рассказывали, что в это время появляются привидения. В **Святки** (*Вожодыр*) в январе, в старый новый год, в деревне устраивали праздник **Ныл брага** ('девичья брага'). В одном заранее условленном доме собирались парни, девушки на застолье. Приносили туда стряпню из мяса, масла, картошки [Карпова 2005: 384–385].

\* Выражаю благодарность коллегам Людмиле Леонидовне Карповой и Ирине Муртазовне Нуриевой за любезно предоставленную информацию о капище в окрестностях д. Байдалино.

**Йё келян** ('проводы льда'). В д. Озерки этот праздник устраивали на берегу Чепцы, на ближайшем к деревне возвышении. В Пасху (*Великтэм*) ходили в церковь.

Поминки проводили на 7 и 40 день, при этом специально никакую скотину или птицу не резали, однако на години следовало пожертвовать овцу или хотя бы гуся. По сведениям информантов, в 1990-е гг. кое-кто ещё резал овцу для поминовения предков (ПМА).

В бывш. д. Малый Апевай (удм. *Пичи Апевай*) после Масленицы (*Масленча*) с понедельника отмечали **Крень нунал** ('день хрена'). Народ ел постную еду: картошку, капусту, рыбу, хрен. В этот день в старину гостевали по домам. По весне всей деревней устраивали праздник **Гырон потон**. В этот день выходили пахать, красили яйца в красный цвет. При начале пахоты в первую борозду клали яйца, шаньги, чтобы хлеб уродился. Затем в поле забивали кол, устанавливали столик, на него складывали угощения. По сведениям информантов, в прежние времена рожь урождалась такой, что стеной стояла, невозможно было просунуть серп. В бывш. д. Белые Ключи (по сведениям информанта 1922 г. р.) весенний праздник называли **Гэры сайкан** (букв. 'пробуждение плуга', т. е. вынос плуга), на него собирались всей деревней. "Давайте, будить плуг, пойдёмте", – говорили. Проводили первую борозду, устраивали трапезу. Старые люди со своей стряпнёй выходили, молодые – в магазине покупали, а вино приносили, кто какое может. В бывш. д. Кушман (удм. *Учкакар*) весной во время **Гэры поттона** ('вынос плуга') ели кашу с мясом. Её варили в большом котле под елью. В прежние годы в этой же деревне под осень отмечали праздник **Аран быттон** (завершение жатвы) [Карпова 2005: 400–402, 461, 462].

## Юкаменский район

**Деревни и их жители.** В окрестностях д. Малый Вениж возле р. Убыти располагались бывшие дд. Поркар (удм. *Мадёжтэм*) и Старый Поркар. Деревня Поркар занимала склон возвышения (*гурезь бам*), состояла из 7–8 русских дворов и одного татарского двора. Деревня Старый Поркар располагалась по другую сторону Убыти, это была бесермянская деревня (ныне Малый Дасос). Считалось, что удмуртов от бесермян трудно отличить, а татары — другие (Васильев Борис Яковлевич, 1924 г. р.).

Сохранились предания, что обитатели возвышения Багатыргурезь [Маловенижское городище *Поркар*] с Иднакарскими [городище Иднакар и другие городища] перекидывались друг с другом. Гору Багатыргурезь ещё называют Шайтангурезь или Каргурезь (удм.), Шайтан гора (рус.), Шайтантау (тат.) или Чёртова городище /Чёртова гора. Со стороны бывшей д. Поркара городище имеет крутой склон, там вытекает родник. Старожилы считали, что на вершине горы что-то блестело как нефть. Якобы это предположение проверяли, но ничего не нашли. Рассказывали, что на вершине горы Каргурезь имелось углубление как котёл (*пурты кадь гон*) (Анна Григорьевна Чиркова, 1919 г. р.; Васильев Борис Яковлевич, 1924 г. р.). «Багатыргурезь – маленькая гора, там кто-то воевал давно. Кой-чего находили там – маленькую посуду» (Абашев Хатым Валиевич, 1919 г. р.). «Шайтан гора или Шайтантау (тат.). Там меня водило, ехал в полночь, еду-еду, не могу выехать на дорогу, около часа ехал-ехал... Потом перевернул одежду наизнанку – только тогда проехал. А раньше я в это не верил» (Абашев Ильдар Ильдусович, 1981 г. р.).

В этих краях дд. Большой Вениж, Кынмэм, Зямбай являлись родственными (Васильев Борис Яковлевич, 1924 г. р.). Говорили, название Вениж происходит от человека, изготовлявшего иглы (*вень*) и продававшего их в Ижевске (Иж) [вариант народной этимологии]. В прежние годы жители д. Зямбая ходили молиться в церковь в с. Верхние Парзи, а жители д. Большого Венижа – в с. Дёбы. Старики-татары молились в мечети. В бывшей д. Кесшуре жили бесермяне, так их называли, теперь они считаются татарами (Абашев Хатым Валиевич, 1919 г. р.). Деревня Васильево (удм. *Кионгурт*) считалась бесермянской, вокруг в окрестных селениях жили удмурты

(бесерм. *урморт*). «В прежние годы мы за удмуртов не выходили замуж. Два раза меня сватали удмурты, отец не отдал. А сюда [д. Малый Дасос] отдал за бесермянина» (Балтачева Зоя Павловна, 1920 г. р.). «У нас деревня [Бадеро] русская, теперь здесь удмурты и бесермяне живут. Я здесь коренной житель, почти один и остался. Ждал, ждал хорошей жизни – не дождался» (Невоструев Владимир Егорович, 1922 г. р.).

Сохранились предания о пяти братьях, которые основали д. Малый Вениж: Максимпи (от имени Максим, удм. *пи* сын), Валишапи (от имени Валиш?), Сюдонпи (от имени Сюдон или Сидор?), Забирпи (от имени Забир /Сабир?), Гайнукпи (от имени Гайны /Гайнур?). Из рода Валишапи выходили руководители, Максимпи были горластые, Сюдонпи – низкорослые, скрытные, хитрые, жадные. Потомки их и поныне здесь живут (Абашев Рамиль Равильевич, 1965 г. р.).

«В д. Кочуково у моей бабушки Акулины Сидоровны Сысоевой домик старинный стоял на четырёх пеньках с кореньями вместо фундамента. Как избушка на курьих ножках! А на нем сруб. Нижние бревна между пнями сгнивали, их легко заменяли. А окна из бычьего мочевого пузыря. Дом без потолков. Топили по-чёрному, в середине очаг, а крыша четырёхскатная. В середине крыши отверстие, которое затыкали деревянной култышкой (*пытцет*), заматывали тряпкой. Как чум. Поперек бревно (*вамена* кор), от него – цепь и снизу крепили котел. Два окна было – на двор и на улицу. Бабушка (*чужмуми*) говорила, бывало: «Прежде там жили, а теперь это как летняя кухня. Говорили, *корка*. *Ардо* – специальная яма для сбора талых вод, глубиной более метра. Летом этой водой поливали огород» (Невоструева Тамара Федотовна, 1934 г. р.). В целом, следует отметить, что в юкаменском ареале в прошлом удмуртский язык служил языком межнационального общения. Как свидетельствовали информанты, многие татары старшего поколения здесь понимали удмуртский язык, могли говорить на нём.

**Одежда** (фото 21, 22). «Ленивые, говорили, в выходные не работают, поэтому у них нет ботинок /сапог (*Асьтэм калык*, *пе*, *арня нунале уг ужа*, *соин*, *пе*, *соослэн котызы өвёл*). Считали, если у девушки есть коты [кожаные ботинки], значит девушка трудолюбивая, а если в лаптях – нерадивая» (Невоструева Тамара Федотовна, 1934 г. р.). В д. Байкуши «у моей мамы были *шотдэремы* разного цвета. Рубаха-*дэрем* была заткана красным из двух-трёх полос. Прежде говорили: умелая хозяйка 12 холстов подготовит, а я 18 холстов наткала» (Каравалева Ксения Ивановна, 1911 г. р.).

В д. Тек обозначали словом *голос* песню без слов, а словом *мадь* – песню со словами, *чужодйг* – дядя со стороны матери. «*Калмезы* – удмурты, но говорят по-другому, растягивая слова (*Калмезьёс* – *урмортъёс*, но *верасько мукет*, *нёжтыса*) (Пономарев Константин Кириллович, 1920 г. р.). *Калмезы* говорят, используя слово «*дйнь*»: например, «Мы ходили к Маше (*Маша дйне ветлймы*) [т. е. ходили домой к Маше] (Балтачева Аксинья Семёновна, 1918 г. р.). «Удмурты-*калмезы* живут в вашей [южной] стороне. Их не узнаешь, на лбу не написано. *Калмезы* говорят о незаконнорождённом ребёнке *мирошка*, *миронь пиез*, а бесермяне говорят *октос* (*октос* от *октыны* ‘собирать, подбирать’) (Невоструев Владимир Егорович, 1922 г. р.). Считалось, что *калмезы* – это удмурты старозятцинской стороны.

## Священные места. Моления

**Деревня Большой Вениж.** За прудом по пути в с. Дёбы, куда возили умерших на приходское кладбище, было место, где бросали вещи после похорон умершего. Это место называли Вал кенер чашша (‘лесок, огороженный для лошадей’), Шой миськон котырёсты чашша (‘лес, в которое бросали вещи после обмывания покойного’), Куяськон инты (‘место для отдаривания’) или просто место Куяськонни (‘место для отдаривания’). Если ехать по дороге, то справа росла пихта, а слева лесок Вал кенер. Там росла пихта (*ньылпу*), её ударило молнией (*чашйыны* ‘ударить молнией’). Местный священник наказал огородить это место. Раньше туда кидали берестяные туески (*сарва*) и прочее, а позднее – чашки, ложки. В последние годы такие предметы оставляют в другом месте. В том месте запрещалось рубить деревья. Теперь нет этого места Куяськонни (Васильев Борис Яковлевич, 1924 г. р.; Васильева Нина Матвеевна, ок. 1925 г. р.).

В окрестностях деревни посреди поля имеется берёза, про которую говорили «она ловит» (*кутыны* ‘ловить’). Там бросались (*куяськыны* ‘бросаться, отдариваться, жертвовать’). По преданиям, молоденькая солдатка зарыла там ребёнка, поэтому там «ловит». Ещё в окрестностях деревни были другие места, куда следовало бросать куклу, крупу, хлеб или что другое – пряники, конфеты. Как правило, такие действия совершали в сумерки (*акшанэ*). Люди считали, что так помогает.

Старинное удмуртское кладбище располагалось на месте Шайул гурезь бам (букв. ‘склон холма, на котором располагается кладбище’). В окрестностях д. Малый Вениж также есть старое кладбище возле фермы [Маловенижский могильник *Бигершай*]. Там проводили раскопки, могильник называют Печалуд.

Место *Зазег вандонни* (‘место заклания гуся’) располагалось в смешанном лесочке в логу (*гол*). Там растёт пихта. Туда на моления ходили старики из бывшей д. Кымэм. В этом лесу не разрешали рубить деревья. Рассказывали, что один мужик срубил дерево, так после этого стал чахнуть (*уродмыны* ‘худеть, чахнуть, испортится’).

Бывш. д. **Кымэм** (или Вверх над Венижем). В деревне была куала, на её месте осталась большая впадина. В окрестностях селения располагалось место общедеревенского моления *Зазег вандонни* (‘место заклания гуся’). Там вытекал родник. Между лугами было место *Воль /Волятэмын* (*воль* ‘подсека, росчисть’, *волятыны* ‘выровнять’). Там люди могли заблудиться, потеряться (*алдаськыны* ‘теряться, входить в заблуждение’) (Васильева Нина Леонидовна, 1962 г. р.).

**Деревня Тек.** Жители деревни на берегу р. Озем (узкая речушка – по народной этимологии) в небольшом лесу, в котором росли сосны, пихты, ели, единичные лиственные деревья, раз в году на Троицу (*Тройча*) жертвовали бычка. Это место называли *Ошпи сиённи* (‘место поедания бычка’). Ходили туда на моление и пожилые, и молодые. Молились без священников, без икон (*образ*), чтобы хлеб уродился, чтобы дожди были. Эти места в пойме реки были очень красивы (*брэз вал шулдыр*).

«Куала у нас была в хозяйстве, *кумышку* в ней варили, молились. К матице крепили жердь с котлом. Почти у всех были *куа* такие во дворах. Использовали в качестве летней кухни. Обращались к *Кылдысин-Инмару*» (Пономарева Александра Семёновна, 1917 г. р.).

**Деревня Зямбай.** В каждом хозяйстве здесь была своя куала. Под горой у лесочка возле реки в Троицу (*Тройча*) всей деревней приносили в жертву бычка. Чаще молились на одном и том же месте, варили мясо и кашу, совершали трапезу без священника, без икон (*образ*). Умерших жители д. Зямбай хоронили в с. Парзи (Семёнов Евгений Сидорович, удм., 1932 г. р.).

Бывш. д. **Байкуши.** На месте *Зазег вандонни* (‘место заклания гуся’) осенью мужчины молились с гусем, жертвы были предназначены *Чайчакузё*. Туда ходили также в случае болезней или несчастья в семье. Место располагалось возле небольшой речушки, там росли 3–4 толстые, уродливые ели. Там резали живность, пускали кровь, а мясо варили и поедали уже дома. Немного варёного мяса после трапезы уносили на место *Зазег вандонни*. Того места побаивались.

На месте *Ош вандонни* (‘место заклания бычка’) проводили моления после посева ржи. В большом котле варили целого бычка и посвящали его *Инмару*. Священники проводили молебен с иконами (*образ*). Там прежде был лесок (*чайча*), теперь всё заросло. Ещё было поле-луг *Кеч вандонни луд* (‘поле-луг, где совершали заклание козы’) (Караваева Ксения Ивановна, 1911 г. р.).

«У моей снохи в д. **Гулекшуре** была *Зёк куала*, маленькое строение. Я боялась у них в огород одна выходить. Не писать, ни ступать на это место голыми ногами нельзя» (Караваева Ксения Ивановна, 1911 г. р.).

**Деревня Кочуково.** На окраине деревни держали [общедеревенскую] куалу, там летом резали бычка. В куале хозяйничал деревенский поп [жрец]. Там в котле варили кашу. Ещё в каждом хозяйстве была семейная или домашняя постройка, в которой варили самогон, готовили еду, кипятили молоко.

«Куалу держали в огороде (*обинь*, диал. ‘огород’). Молиться туда ходили со своей роднёй, с родственниками со стороны матери (*чужмуртъёс, чужодигъёс*), это родовая куала. А при мне лишь место держали, где стояла куала. То место в виде впадинки заросло крапивой, сорняком,

его просто не распахивали. Не разрешали по тому месту ходить» (Невоструева Тамара Федотовна, 1934 г. р.).

«У нас было место Ёзег вандонни. Меня отец водил, я была старшая в семье. Это поляна посреди леса, специально эту поляну держали. Там большие ели стояли. Это отдельный лесок, никто не касался там ничего. Там только резали, оставляли голову, ноги, а чистили уже дома. Я помогала отцу, держала гуся. Этого целого гуся вечером варили и ели дома. При этом поминали умерших предков, *Їаїїакузё, Инмара*» (Королева Марина Сергеевна, 1918 г. р.). В лесу Ёзег вандон *їаїїа* было место от костра, там в котле варили. «Проходила мимо, было страшно. По телу мурашки пошли (*Отї ортчыку кїшкемай. Мугорэ кепыр-кепыр луиз*)» (Невоструева Тамара Федотовна, 1934 г. р.).

После посевной в поле-на лугу (*луд*) варили молочную кашу (*їёлоїжук*). То место так и называли *Їёл жук пёсьтонни* ('место, где варили молочную кашу'). Ходили туда старики и кормили детей. Ещё гуся резали у родника, чтоб дожди были.

**Деревня Бадеро** (удм.-бесерм.). В деревне было место, на котором священники с иконами совершали молебн. Там выстраивали трибуну из дерева, настилали берёзовых веток. После молебна сразу шёл дождь. В Ильин день и русские, и удмурты, и бесермяне обязательно резали баранов (Невоструев Владимир Егорович, 1922 г. р.).

**Село Ежево** (бесерм.). Отдельно стоящие деревья и деревья, выросшие на месте святилищ, обладают сверхъестественными свойствами. Неуважительное к ним отношение, сквернословие, посещение во внеурочное время, вырубка грозят болезнью, увечьем, смертью. В наши дни черёмуха, росшая в селе на «нечистом» месте, «изурочила» посторонних людей, ребят-студентов, приехавших на уборку картофеля в село. Их отговаривали есть черёмуху, но они не послушались. В результате у них перекошило лица, у одного всё почернело, он не мог даже говорить, а спустя полгода оба умерли. Нужно было «откупиться», принести дары, но современные родители не восприняли советов местных жителей [Волкова 2003: 286–287].

Между **дд. Кочуково, Новое Елово и Кельдыки** имеется старая почитаемая сосна. С нею связывают разные суеверия, которые случаются и в наши дни. «Там [под сосной] стоит скамейка. Я пожелал поймать зайца без собаки. Сидел там под деревом, подумал о зайце, полил немного *кумышки* на землю и увидел зайца. Потом подумал, что хочу его поймать. Раз – заяц несётся прямо ко мне. Так и поймал» (Василишин Леонид Андреевич, 1971 г. р.).

В окрестностях **д. Ертем** росла священная сосна. Жители этой деревни считались последними язычниками среди глазовских удмуртов. По сведениям письменных источников, в конце 1850-х гг. 18 чел. здесь согласились креститься и принять фамилию Владыкины (устн. сообщ. Т.К. Поздеевой).

### Календарные и семейные обряды

В д. Большой Вениж **поминование умерших** совершали в семейном кругу. «В каждой семье отдельно совершали жертвоприношение (*виро сётлыїзы* 'кровь жертвовали'). Приглашали родственников (*їыжы-выжы*). В огороде в котле варили голову [животного], потом кости с монетами уносили куда-то. Проводили осенью. Я не интересовалась» (Васильева Нина Матвеевна, ок. 1925 г. р.). В д. Тек о поминках говорили: *виро сётон, виро карон* ('делание /жертвоование крови'). Надо было провести поминальный обряд, отваривать голову, ноги и немного мяса животного.

**Проводы в армию** (*солдатэ келян*). В д. Большой Вениж при проходах в солдаты (*салдат келян дырїя*) рекруты вбивали лоскуток (*туг*), а когда из солдат возвращаются – снимают (ПМА).

В д. Эшмет по особенному праздновали **Пасху**, ходили в баню, здоровье укрепляли [оздоравливались], красили яйца, ставили на стол много раскрашенных яиц, ими угощали детей, ходили в гости друг к другу. Изготавливали красивый соломенный крутящийся фонарик. На Пасху (*Великтэм*) пиво варили. Пасха была великим праздником [Карпова 2005: 338–339].



В д. Беяново (удм. *Белян*) после проведения праздника плуга **Акаяшка** или **Гырыны потон** начиналась посевная. Выносили в поле окрашенные в красный цвет яйца (*гордмаса курегуз*). В Пасху девочки надевали платье с карманами и собирали по домам яйца. Парни играли на лужайке в городки. Когда попадали в цель, получали яйцо в награду. Ещё обязательно качались на качелях, чтобы счастливо и хорошо жилось [Карпова 2005: 343, 345]. В бывш. д. Байкуши в праздник **Гербер** (12 июля) жители выходили с шаньгами и пивом на засеянное поле. На праздник Акаяшку катались на конях, пиво пили. После смерти человека обязательно жертвовали скотину. Девушки проводили обряд Ныл брага.

В д. Ертем (удм. *Йыртэм*), по записям Л.Л. Карповой, проводили следующие праздники. Седьмого января отмечаем праздник **Рождество** (*Ым усьтон*). Праздник **Вожо** начинается 6 января, тогда стряпают сочни (*куарнянь*). Молодые выходили с сочными рано утром за водой и примечали, кто попадался навстречу. Если девушка повстречается – жизнь будет удачной, если парень – труднее будет жизнь. Нежелательным было, чтобы навстречу попался старый человек. Восемнадцатого января провожали *вожо*, варили кашу, а 19 января наступает **Крещение** (удм. *Йӧ вылын сылон*). В этот день вместе со священником все спускались к реке и стояли на льду.

31 января отмечали **Афанасьев день** (удм. *Офонасьев день*, день прославления Афанасия Великого, архиепископа Александрийского). В с. Пышкете устраивали большой базар, все туда съезжались. Дома в этот день ставили пиво, каждая семья делала праздничные приготовления.

В прошлом отмечали праздник **Акаяшка**. Тогда красили яйца в синий цвет, варили пиво, стряпали шаньги. В этот день все собирались на улице с лукошком с зерном и пивом. В поле запрягали лошадь в плуг, прицепляли борону для боронования. Один человек пахал, другой сеял, третий боронил.

Отмечали **Вербное воскресенье** (удм. *Берба арня*), красиво украшали веточки вербы и ставили их возле икон. В воскресенье такой вербной веткой легонько хлестали детишек по нижней части спины, чтобы те росли сильными и здоровыми. В Великий четверг с раннего утра ходили за водой. Часть воды оставляли в бутылке, а другой частью умывались с пожеланием «быть чистыми и здоровыми как серебро». Затем считали деньги, полагая, что таким образом будут жить в достатке, при деньгах. Закидывали мусор на крышу, чтобы уберечься от пожаров. Пересчитывали в хлеву скотину, чтобы она хорошо урождалась. Все эти действия должны были быть завершены к восходу солнца. В субботу перед **Пасхой** (удм. *Паска, Великтэм*) красили яйца, одно из них сразу же складывали у иконы. Считали, что это яйцо сохраняло дом от пожара. В Пасху посещали церковь в с. Пышкет.

Шестого мая отмечали **Егоров день** (день великомученика Георгия Победоносца). В этот день впервые выпускали домашнюю скотину на пастбище. Полагали, что с этого дня Бог будет оберегать скотину.

Седьмого июня проводили праздник **Иванов день** (удм. *Гужем празник*). В этот день устраивали большой базар в с. Пышкете, приезжало много торговцев. Люди, как и пожилые, так и молодые веселились, играли на гармошке.

Седьмого июля отмечали праздник **Купанча**, русские называли его Второй Иванов день. Перед праздником шестого июля собирали красивые цветы в виде веника и парились цветами. В середину этого веника ради смеха добавляли крапиву. После бани эти цветы кидали через голову на крышу бани и смотрели, в какую сторону упадёт комлем: если в сторону кладбища – скоро умрёт человек, если в свою сторону – долго проживёт.

12 июля отмечали праздник **Гербер**. Женщины выходили в поле в лучших нарядах, ходили по ржаному полю с песнями, мол, Гербер луд [‘поле Гербера’, т. е. поле, на котором проводили праздник Гербер] проходим. Только после этого выходили косить траву.

Второго августа отмечали **Ильин день**, закалывали барана. Из зерна нового урожая выпекали хлеб. С этим хлебом, бараниной, шаньгами, картошкой нового урожая ходили в церковь [Карпова 2005: 352–357].

### Божества. Поверья. Предания. Приметы

В среднечепецком ареале удмурты в молитвах обращались: “Э, *Инмаре-Кылдысинэ*, не бросай нас, не пугай (*эн кушты, эн кышкаты*)”, но уже никто не мог объяснить, кто это *Инмар-Кылдысин*. В д. Байкуши говорили: “Остэ, *Инмар-Куазь-Кылдысин*”.

Здесь были распространены предания про *Їаййакузё* (хозяин леса) и *Вукузё* (хозяин воды). В д. Большом Вениже один дедушка рассказывал, как однажды они пошли в лес и не могли рубить дров [что-то им мешало]. Лишь позже вспомнили, что это был день рождения *Їаййакузё*, старики в этот день не разрешали работать. «Для *Їаййакузё* жертвовали крупу, соль. Рассыпали это в случае, если терялась скотина. Моя бабушка была знахаркой (*абыз*). Я была маленькой, с нею ходила, поэтому знаю, это помогало. Если терялась скотина, считали, её прятал *Їаййакузё*. С просьбами и молитвами хлеб с маслом пожертвовали (*кыласа-бураса вёйын нянь сётймы*), одежду наизнанку надевали. И ведь нашли, смогли привести скотину» (Васильева Нина Леонидовна, 1962 г. р.).

«Приходилось слышать про *Їаййакузё*. Для него приносили в жертву живность, сами съедали мясо, а кости выносили в лес и оставляли на пне. Он меня напугал. Я к Большевенижскому пруду ходил рыбачить. Поздно было, возвращался домой по лесу. Собака где-то в лесу лает, чаща шумит “шау-шау”. Стало страшно. Ветер поднялся, казалось, как будто ели валяются, слышится “лучыр-лачыр”, а ничего не видно, ничего не валится, только чудится, звуки слышатся. Мы с братом были, испугались. А в другой раз был случай. У меня был сосед. Послали нас с ним за лыком (*нин кораны* ‘драть /заготавливать кору липы’). Драли-драли лыко, потом не можем выйти на дорогу. Вроде были близко возле дороги. Как связку лыка оставляем на месте – находим дорогу, а если берём ношу с собой – блуждаем, не можем найти дорогу. На том месте “нечисто” (*алдаськыны* ‘теряться, входить в заблуждение’)» (Семёнов Евгений Сидорович, удм., 1932 г. р.). «Скот пасли раньше в лесу. Одна корова потерялась, по два–три человека ходили, прочёсывали весь лес, искали корову. В сторону восхода солнца есть лесок (*йаййа*) там нашли её, затолкана была под корень ели. Из-под корня ели землю снесло водой, а корни держатся. Вот под эти корни и затолкал корову *Їаййакузё*» (Семёнова Раиса Васильевна, 1937 г. р.).

Существовали представления, что у *Нюлэсмурта* есть своя ель. Она большая, уродливая, вся как будто покрыта пеленой, потому что густые раскидистые ветви растут от самой земли. Внутри образуется своеобразный шалаш. Если срубить такую ель, будет несчастье. Нужно взамен посадить новую ёлку, правда, *Кыдёкысь* [букв. ‘далёкий /дальний’] может и не принять подарка. Все же стоит попытаться это сделать. Сажать дерево едут несколько человек во главе со знахарем-колдуном *туно-пелё*. Лишь он знает заветные слова, которыми «окружены-огорожены» такие места (*кылын котыртэмын-кенертэмын со места*). Он же умеет «отговорить» действия «нечистого» [Волкова 2003: 287–288].

«Про *Вумурта* говорили. Я сказала внуку: “Не купайтесь, *Вумурт* схватит”. А потом внук рассказал, что видел *Вумурта* с черной собачьей головой. А я ему сказала, что это был бобр» (Васильева Нина Матвеевна, ок. 1925 г. р.). «На рыбалке я была. *Вукузё* к нам в виде обгорелой уродливой коряги плыл со звуком “уф-уф”. После этого мне было плохо, ходила лечиться к знахарю (*абыз*)» (Семёнова Раиса Васильевна, 1937 г. р.).

В д. Беяново сохранились предания про высокого человека в серой одежде, за плечами которого, якобы, был кол. Рассказывали, что он длинными-длинными шагами гнался за людьми, которые ходили в лес за земляникой, а потом он исчезал [Карпова 2005: 343, 345].

*Кылдысин* – плацента, послед. Когда ребёнок рождался, послед хоронили в старом лапте. Если глаза заболят у ребёнка, говорили: “Ой, кошка пописала на послед (*Ой, писей кызяз со кылдысинэ*), вот ребёнок и болеет”. Поэтому жертвовали растопленное масло в подполье, бросали хлеб с маслом (Королева Марина Сергеевна, 1918 г. р.). «Послед [*кылдысин*] я двинула правой ногой. Одна женщина родила на дороге, и послед там валялся. А я была тогда бригадиром. И чтобы никто не плюнул на послед, отодвинула его ногой с дороги. После на правой ноге стало гнить. Пришла к врачу, а он говорит, это грибок. Пристыдил, велел носки каждый раз менять

и сжигать. А я уже знаю: Это *кылдысин* “поймал”. Ничего не стала покупать в аптеке, а сходила к бабке (*абыз*)» (Яшкина Нина Степановна, 1938 г. р.). «*Кылдысин* – послед, как кошель. У которых лопается, у которых нет. У меня дочь родила ребёнка в кошеле как полиэтиленовый мешок. Ребёнок и задохнулся» (Анна Григорьевна Чиркова, 1919 г. р.). «Послед (*кылдысин*) в белой тряпочке складывали в старый лапоть и зарывали в углу подполья. Если кошка (*писэй*) пописает на это место – там “ловит”. Тогда ребёнку становится плохо, болят глаза. Бабушка туда лила масло со словами: “Не сердитесь, послед-*кылдысин* Вити осквернили (*саптаны* ‘осквернить’)”. У нас бабушка сама это делала. И на самом деле я поправилась» (Невоструева Тамара Федотовна, 1934 г. р.). «В Турчино (*Ожъяр*) было строение *вей киськан* (‘место, куда лили масло’). Туда, помывшись, в белой праздничной одежде заходила одна пожилая женщина из деревни. Она, наверное, была знахарка (*туно-пелё*). Это строение было без окон. Один мальчик во время игры там справил нужду, так заболел потом» (Невоструева Тамара Федотовна, 1934 г. р.). Подобное бережное отношение к плаценте-*көлдöсинь*, которая, по традиционным представлениям, являлась хранителем ребёнка и оказывала важное влияние на последующую жизнь человека, характерно для бесермян и других народов Приуралья и Среднего Поволжья [Попова 1998: 46–49].

В глазовских краях есть места, где «водит» и в наши дни. Так, человек за короткое время из одного места оказывался в совершенно другом месте, иногда за десятки километров от первоначального местоположения, однако при этом времени на такое перемещение бывает потрачено несоизмеримо меньше [очевидно, человек попадал в другое измерение?] (Леонид Андреевич Василишин, 1971 г. р.). По свидетельству А.В. Баженовой (1957 г. р.), в окрестностях д. Карасево (или Ядгурецкое, Корасьгурт) имеется всхолмление Ядгурецкое (искаж. от Яггурезь; удм. яз ‘бор, сосновый бор’ и *гурезь* ‘возвышение’). Оно располагается на коренном берегу р. Чепцы вблизи Дзякинского болота [возле д. Дзякино Глазовского р-на], в месте слияния двух рек Жабы и Жабинки. В этом месте растут деревья с аномальным развитием: либо ветки растут перпендикулярно основному стволу, либо они извиваются. Из старых деревьев сохранились лишь толстые берёзы, их вершинки завиваются. На этом месте людей «водит», они могут там заблудиться. Местные жители стараются не посещать это место без надобности. Здесь случаются сбои часов на мобильниках, вместо фотографий получают чёрные снимки. В тех местах терялись две группы людей (Баженова Альбина Владимировна, 1957 г. р.).

По дороге, ведущей из д. Отогурт (Глазовский р-н) в сторону д. Озегвай имеется место Шöй миськем посуда (букв. ‘посуда после мытья покойника’). По преданиям, на том месте человека может «водить» и лошадь там останавливается. Люди могли на том месте всю ночь блуждать. В этом случае человеку следует вывернуть свою одежду наизнанку и надеть, либо накинуть шапку задом наперёд, либо надеть на лошадь хомут, перевернув его задом наперёд. Во время праздника Кузьмин день поехали одни деревенские на лошади в сторону с. Красногорское. В дороге их застали сумерки. Возле кладбища лошадь вдруг резко остановилась и не трогалась с места, какие-то силы её держали. Произнесли слова молитвы, не помогает. Тогда перевернули у лошади хомут задом наперёд и лошадь тронулась.

По преданиям, один человек после Троицы в День леса пошёл в лес, чтобы нарубить дров. Он был коммунистом, ни во что не верил. Мужчина стал рубить дрова и услышал, что где-то рядом звонкий звук другого топора. Эти звуки становились всё ближе и ближе, затем раздался свист. Тот мужчина, перекрестившись, стал выходить из леса, но его «кто-то» преследовал с шумом и свистом. У мужчины волосы дыбом встали от страха [Карпова 2005: 230–237].

«В д. Мосеево (удм. *Мосейгурт*) был свой деревенский колдун. Когда этот старик-колдун стоял у ворот, проезжал брат моей матери, лошадь сразу расседлалась. Вскоре после этого мой дядя умер» (Леконцева Анна Васильевна, 1920 г. р.). В д. Теке «была колдунья (*вегин*) по имени Бочокпи Оля, отцу дала попить вина. Отец видел, что на дне рюмки вино бурлило, не надо было пить. Вторая жена моего отца сказала ему: “Почему у неё пил?” Так сразу плохо ему стало после этого, даже не успели довести, умер. Колдуни сами говорят про себя (*весьяк ымынызы верало*), если никому не напакостили – плохо им становится. Говорили, как загубим человека (*калык быдтыны* ‘человека загубить’), как будто конины поели» (Пономарева Александра Семёновна, 1917 г. р.).

Людей часто лечили тем, что «отдаривались» [т. е. жертвовали], что-то клали в белую тряпицу и бросали. Когда ребёнок вялый, плачет, его лечили от сглаза. Обмывали икону (образ) водой и брызгали на ребёнка, что-то про себя приговаривая. Сглаз случался чаще у детей, особенно если это был милый, красивый ребёнок (Леконцева Анна Васильевна, 1920 г. р.). При болезнях выносили для лесного Чаячкузе в лес, на перекресток крупу. Этим занимались пожилые женщины. На поминки говорили, надо «кровь пускать» (вир сётыны). Для этого овцу резали.

Были люди, которые лечили от сглаза (син усем). «Муж – бесермянин, ему было плохо (урод-мыльз). Чудилось ему, совсем обезумел. Дрова привёз в одно хозяйство из леска Зазег вандон чайча (‘лес для заклания гуся’). Позади ему послышалось (пель съобраз): “Не бери, плохо тебе будет”. Самому ему стало страшно. Бабушку (абыз) привели из Ежпочинка [бесерм.]. И мы с ней ходили гуся резали поутру, а вечером его съели. И все нормализовалось» (Яшкина Нина Степановна, 1938 г. р.).

На Старый новый год и на Крещение к ардо (специальная яма для сбора талых вод) девушки гадать ходили. Штаны снимали, садились спиной к яме. Примечали, что почувствуют: если мягкое прикосновение – будет богатый жених, если твердое, колючее – скупой, плохой жених. Вешали гребень на черёмуху. Какой волос прикрепится – с такими волосами будет жених. Эта черёмуха стояла около конюшни, поэтому что-то да и прикрепится к гребню (Невоструева Тамара Федотовна, 1934 г. р.).

## Красногорский район

**Деревни и их жители** (фото 23, 24; рис. 63, 64). В этих краях было несколько деревень с наименованием Караул: Удмуртский (Удмурт), Русский (Зуч), Табашный (или Новый) Караул. В д. Удмуртский Караул было 96 домов (а до войны – 103). Деревня была в форме буквы «Р»: в первой части жили представители рода (патронимии) Тяпа (Тяпаос), во второй – Бизон (Бизонъёс). Самыми распространенными фамилиями в деревне были Ивановы и Ворончихины. В деревне был ещё род Ярмашей, имелся проулок Ярмаш прогал, некоторые там бросали монеты. Наименования деревенских патронимий в д. Удмуртском Карауле – Тяпа, Гондыр, Давыд, Заньта, Конан, Кузьма, Ларивон, Сидор. В этих краях встречались патронимии Чумовай, Бизон, Ярмаш, Кырсан, Крыл. Колодцы были у рода /патронимии Тяпа (Тяпаослэн колодча) и у Кырсана (Кырсан колодча). Бани были построены в стороне, в 300–400 м от избы (починкаосын мынчоос пукто вал), ближе к воде. Там варили самогон. Там рядом лес Чайча поскотня. На высоком месте, возвышении есть необычный пруд Ортемей (Ортемей – личное имя): в один год воды в нём не бывает, в другой – вода вновь появляется. На одном роднике было устроено три пруда. Местные овраги: Зарни нюк (‘золотой овраг’), Дангра нюк (‘овраг Дангра’, Дангра – личное имя), Пеймыт гулбеч (букв. ‘тёмное подполье’; здесь в лесу было темно). В каждом овраге был родник (Невоструева Ираида Андреевна, 1922 г. р.;



Рис. 63. Верховья р. Убыти. Н.И. Шутова. 2009



Рис. 64. Красногорские поля. Н.И. Шутова. 2009



Рис. 65. Вид на д. Тура со стороны тракта.  
Н.И. Шутова. 2009



Рис. 66. Двухэтажное хозяйственное строение  
зажиточного крестьянина. Посередине въезд на второй  
этаж, по нему завозили запасы кормов на зиму.  
Из фонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН.  
Н.А. Плохинский. 1927

Невоструев Виталий Андреевич, 1933 г. р.; Барбарисова Эльвира Вячеславовна, 1948 г. р.).

В д. Старом Качкашуре (удм. Качка) жили Князевы, Поторочины. Почти все Князевы проживают в дд. Новый и Старый Качкашур. Они переселились из глазовского д. Качкашюра. Колтома – отдельная часть деревни. Ещё была д. Мурза, в неё переселились удмурты из Юкаменского района (Семёнова Алевтина Петровна, 1958 г. р.). В этих краях в русской избе женская половина называлась *бабий кут*, мужская половина – *коник*. В мужскую половину женщины не имели права заходить. Там часто помещали изображение коня (Варфоломеева Евгения Васильевна, 1956 г. р.).

В окрестностях д. Старый Качкашур были родники Иван гучин ошмес ('родник на месте поселения Ивана'), Ишошур ('каменистая река'; родник с очень холодной водой), ныне эти родники заросли. В логу Кольё выр нюк ('овраг у галечникового возвышения') тоже был родник в поле (*луд*). Были лога Арес нюк (Арес – личное имя), Тури вуко ('журавлиная мельница'), Поскотня нюк ('лог, где пасли скот'), Кеновай котыр нюк ('лог вокруг Кеновая'; до д. Кеновая [офиц. Старый Кеновай] около 3 км тянулся лес), Тури луд ('журавлиный луг /поле'; от него до с. Красногорья по прямой 5 км). Имелся один пруд Кулёмин, его выкупили частники. Здесь занимались изготовлением липового мочала. Жители окрестных селений приходили в д. Качкашур за белой глиной (*тöдыскуй*), ею белили печи (Семёнова Алевтина Петровна, 1958 г. р.).

В д. Старый Качкашур в зажиточных хозяйствах имелось несколько амбаров-кеносов: *кёлан кенос* ('спальный кенос'), двухэтажный *чечы кенос* ('кенос для мёда'), на первом этаже этого *кеноса* располагались *куала* – погреб с ледником *йöгу* и *пызь кенос* ('кенос для муки'). Сено на сеновал завозили на лошади (рис. 65). «Моя

мама в стеклянных кувшинах *кунган* (2–3 л) [металлический или глиняный узкогорлый сосуд с носиком для воды и вина] держала топленое масло» (Семёнова Алевтина Петровна, 1958 г. р.).

Первые поселенцы д. Тура (рис. 67), по рассказам старожила Зёк Алексея, пришли из с. Новых Зятцев. Они прошли через д. Девятёнки и решили здесь обосноваться у мельницы Тури вуко ('журавлиная мельница') и Маля вуко ('мельница Маля'; Маля – личное имя). На р. Туришур было две мельницы: Маля вуко, Тури вуко. Говорили, что «горячий хлеб в берестяных котомках строителям доставляли на лыжах (*Пёсь нянь пестерэн вайса, пе, куасэн ужасьёслы ваё вал*)» (Семёнова Раиса Прокопьевна, 1930 г. р.). Поначалу первый житель Афанасий поселился возле р. Изошур, затем все переместились на место нынешней деревни, у лога Горднюк ('красный лог') возле сосны. Этот лог памятен тем, что 40 суток здесь лил дождь. Ещё в логу Горднюк было место, откуда брали глину, чтобы печь ставить. По окраинам деревни стояли ворота (Семёнова Надежда Александровна, 1927 г. р.). Все жители здесь имели фамилию Семёновы.

Вокруг деревни располагались лога: овраг Тупалнюк был очень широкий, там ставили много колхозных стогов; овраг Поскотня нюк был огорожен, там пасли скотину; Волок нюк; Арес нюк назван по имени человека Арес, его во время сенокоса ударило молнией, присыпало землёй; Кона кулига (Кона – личное имя, *кулига* – 'расчищенный от леса участок'); Выжан нюк (букв. 'лог для перехода'), через него выходили напрямик к тракту на с. Валамаз; Мурнюк ('глубокий лог'); Онька пал нюк ('лог Онькинской стороны'; Онька – личное имя), в этом овраге члены патронимии Онька из 6–7 домов сообща косили сено. Вокруг селения располагались обширные луга (*лудъёс зёкэсь вал*): в поле Пестерь пачкам луд (букв. 'поле, где придавило пестерь') хорошо урождались зерновые культуры; возле оврага Сяртчы му нюк (букв. 'лог возле реповой земли') был расчищен новый участок, там выращивали репу. Было много родников: Изошур ('каменистая речка'); с родника Кулёминое васькон палан ошмес ('родник по дороге в Кулёмино'; Кулёмино – название соседней деревни) носили воду, вода и ныне там хорошо вытекает; родник Иван гу́чин ('место поселения Ивана') находится ниже старой сосны в центре деревни; это место молодежных гуляний; у родника Йырмульы хорошо урождалась клюква (Семёнова Раиса Прокопьевна, 1930 г. р.).

Жители д. Тура (удм. *Тури*) жили дружно, зажиточно (рис. 67, 68, 69, 70). Имелась своя колхозная пасека. В овраге Сяртчы му нюк выжигали (*сутылыны*) смолу (*тэкуит*) и уголь (*эгыр*), возили в с. Юкаменское. В старину всегда давали детям пожевать смолу. Раньше были глинобитные печи из красной глины, белили печь белой глиной, она была как известь. Из соседней д. Кулёмино в карьере брали гальку. Пруд был у д. Кулёмино. Проводили помочи (веме), когда ставили печь, возводили избу. На концах деревни стояли ворота (*жэззы*). Детишки с радостью бежали открывать ворота; взрослые возвращались с базара и угощали их сушками. Дети выкапывали и ели земляные орехи (*сюй мульы*), диаметр ореха достигал около 1 см [клубеньки хвоща полевого; лат. *Equisetum arvense* L.]. В прежние годы деревенские варили кумышку на месте Иван гу́чин, там имелось два колодца. Были специальные приспособления для варки кумышки (*поварня*). В 1950–1970-х гг. такие предметы уже не использовали.

Пироги из кислого теста с начинкой из мяса, картошки и лука называли *куасам нянь* (букв. 'загнутый, ломаный хлеб'). Такие же пироги с грибами стряпали. Из гущи заквашивали *чырс нянь* (букв. 'кислый хлеб'). Ставили



Рис. 67. Улица в д. Тура. Н.И. Шутова. 2009



Рис. 68. Деревня Тура. Усадьба А.П. Семёновой.  
Н.И. Шутова. 2009



Рис. 69. Деревня Тура. Интерьер избы А.П. Семёновой.  
Н.И. Шутова. 2009



Рис. 70. Деревня Тура. Информант А.П. Семёнова.  
Н.И. Шутова. 2009

свежий квас (*зүчча*) без дрожжей из солода и ржаной муки (*чужьем пызен, жег пызен сураса*) (Семёнова Раиса Прокопьевна, 1930 г. р.).

Была д. Кынмем, в ней жили удмурты. От той деревни шли дороги Гриша выж, Отогурт выж (дорога на д. Отогурт). На концах деревни стояли ворота, затем от них оставалась только изгородь. Возле д. Кынмем около р. Убыти, близко к месту Вал люктанни ('место, где поили коней'), на месте Бигершай добывали белую глину. Было место Из копанни ('место, где выкапывали камни'), там добывали камень для бани и других нужд.

Первым поселенцем д. Потапово (Тэмыш) был Потап (*ульча усьтйсь*, букв. 'открывающий улицу'), его женой была женщина по имени Тэмыш. По её имени называли улицу Тэмыш ульча (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.). «Мама рассказывала, бывало, что здесь первыми поселились Тэмыш и Потап. Потап вытеснил Тэмыша. Они были удмуртами, что-то не поделили. Потап мне приходится прапрадедушкой» (Сигова Алевтина Геннадьевна, 1958 г. р.). «Первыми сюда поселились Кумалак и Тэмыш. Кумалак, говорят, победил, вытеснил Тэмыша. Из рода Тэмыш (*Тэмышгёс*) три семьи пришли [сюда]. Непонятно, почему они стали называться Потапами» (Тугбаева Мария Филипповна, 1906 г. р.). В окрестностях д. Тэмыш земли плодородные, люди здесь жили зажиточно, а в д. Убытьдур – земли малоплодородные, люди жили бедно. В каждой деревне были ворота. На р. Сале стояла мельница Убытьдур вуко ('мельница на р. Убыти'). В д. Потапово было около 20 домов. «Свекровку (*бабамэ*) называли Кушья, а мою маму Тэмыш, она была из рода Тэмыш-выжы из д. Потапово» (Тугбаева Людмила Степановна, 1942 г. р.). В деревне был очень популярен Казак Леня, «он играл на гармошке, плясал, как казак [в значении: 'сильный,

энергичный’]. Всю жизнь он был охотником, известным волчатником, добыл около 60 или 100 волков. Полное имя – Леонид Сергеевич Веретенников из д. Кельдышево, жил в д. Кочишево, потом – в д. Потапово» (Веретенников Леонид Алексеевич, 1948 г. р.). «Самогон в бане варила. И в доме варила. В [д.] Чемошур носила продавать, оттуда хлеб приносила. Замешивала песок, картошку...» (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.).

Большинство жителей в д. Потапово имеют фамилии Тугбаевы, Жуйковы. Ещё в деревне жили староверы Останины. Здесь были патронимии Бачапиос (‘сыновья /парни Бача’), Потаппиос (‘сыновья Потапа’), Остафейпиос (‘сыновья Остафея’), Платошпиос (‘сыновья Платоша’). У одного мужчины жена была из д. Чабаково, так её называли Чабак, а если женщина из д. Маля – Маля и т. д.

Микротопонимы в окрестностях д. Потапово: овраги Виль пыртэм нюк (букв. ‘вновь введённый овраг’; там новые делянки были расчищены); Сур кобла нюк (‘овраг кобылы серо-пепельного цвета’); Качка выжанни нюк (‘лог, по которому переходили /ходили в д. Качку’); Сепыч нюк (лог при истоке р. Сепыча); Куала нюк (‘лог, возле которого стояла куала’; там варили кумышку); Торокан воль нюк (‘лог, возле которого расчистил участок человек по имени Торокан или участок жителей д. Тараканово’); Абдул нюк (по имени Абдула); Перша нюк (по имени Перши); Данак обеданни нюк (‘лог, в котором обедали сообща’); Бурлак нюк; Ычы кулига (Ычы ‘лиса’, кулига ‘участок, очищенный от леса’). Вода из родника Гурьян ошмес (‘родник Гурьяна’) была вкусной. Чай из воды [этого родника] и без сахара был очень вкусным (Ческыт вал вуэз. Отысь вуэз юыса сакартэк но чай юн ческыт). Имелось красивое место Зарни выр (букв. ‘золотое возвышение’), Сукман пал (‘сторона в сторону исчезн. д. Сукман’), поле /луг Тэмыш пал луд (‘луг в сторону д. Тэмыш’). Существовали понятия пус (‘личный знак, тамга’), выдолбленная из бревна-чурки муш чурка (‘колода для сбора мёда диких пчёл’), уд жезыюс (‘полевые ворота’), кэнем (‘конопля’). В этих краях г. Глазов называли кар, говорили каре мыныны (‘в город отправиться’). Была дорога Тэмыш сюрес из с. Красногорья на д. Потапово (Тэмыш), через дд. Дошкопи, Ларионово (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.; Тугбаева Любовь Яковлевна, 1936 г. р.; Тугбаева Людмила Степановна, 1942 г. р.; Тугбаева Любовь Трофимовна, 1948 г. р.; Веретенников Леонид Алексеевич, 1948 г. р.; Сигова Алевтина Геннадьевна, 1958 г. р.).

В д. Убытьдур первые поселенцы пришли с д. Убыти [офиц. дд. Нижняя или Верхняя Убыть Глазовского р-на]. Большинство деревенских жителей были середняками (более 30 хозяйств), поэтому раскулачиванию подверглось мало хозяйств. После Великой Отечественной войны деревня исчезала, дворов становилось меньше и меньше (Тугбаев Михаил Устинович, 1931 г. р.). В 1950-х гг. в д. Убытьдур было примерно 50 дворов, в начале 2000-х осталось 8–9. Проулок в сторону фермы здесь называли Прогал.

Удмуртские деревни в этом ареале: бывш. Кочишево (удм. *Кочыш*), Юнга, Убытьдур, бывш. д. Моглё, д. Старое Кычино (удм. *Кыча*), бывш. бесермянская д. Тяпик, бывш. д. Васильевка (Бесерман). Жители бывшей д. Васильевка переселились в другие места, в д. Отогурт. В их деревне была большая мельница, имелась деревенская куала. В д. Старое Кычино жило смешанное удмуртско-русское население (рис. 71). Половину жителей этой деревни составляют староверы, их часть называется Колтома,



Рис. 71. Деревня Старое Кычино. Дом с резными наличниками. Н.И. Шутова. 2009



удмуртская часть – Кобла. В этих краях говорят: *каль* ('сейчас, теперь'), *госнечь* ('гостинец'), *пумпу* – медная труба для варения *кумышки*, через неё капает готовый напиток, *бен* (утверд. 'да-да'), *Инмарлы тау* ('слава Богу', или 'благодарю Боже'), *гыдыке* ('голубчик, милый'), *пестонь-каен перепеч* ('перепечи с пестиками').

В бывш. д. Ларионово жили представители патронимий Нёфитпиос ('сыновья Нёфита'), Митрейпиос ('сыновья Митрея'). Женщин называли по имени деревни (*гурт ним*): Доёко (бывш. д. Дошкопи?), Кичка (д. Старое Кычино), Ыбытдур (д. Убытьдур), Куача (д. Ларионово), Тяпык (бывш. д. Тяпык). На окраине этой деревни жили русские, русские были из патронимии Парамон. «Никто не знает, кто основал деревню. Было у нас поле /луг (*луд*). Там был хороший родник. Он понравился – захотели поселиться около него. А потом пришли на то место и не нашли его. Поэтому обосновались на возвышенности у леса, на ровном месте» (Анисимова Марина Павловна, 1929 г. р.).

В гражданскую войну д. Ларионово поджигали то красные, то белые. В войну отправляли на работу в лес (*йаёйча*) (Поторочина Екатерина Семёновна, 1927 г. р.). «Во время голода листья липы поедали как *саламат* (*Беризь куарез саламат карыса сыйлымы*)». Падаль не ели – грешно. Головки /цветки клевера смачно ели (*Клевер йыръёсты куаш-куаш сыйлымы*)» (Тугбаева Мария Филипповна, 1906 г. р.).

Жители д. Малой Игры (удм. *Вуко*) относятся к роду Дурга (*Дурга-выжы*) (рис. 72). Помимо этого, были патронимии /роды Тёр (*Тёр-выжы*). Жену прадеда Л.В. Веретенникова (1956 г. р.) звали Тёпан-Дурга (имя прадеда Тёпан < Степан), его мама Глафира Ивановна Веретенникова (дев. Перевощикова) была из рода Кензали (*Кензали-выжы, кензали 'ящерица'*) из д. Кензали (удм. *Кензалигурт*) Балезинского р-на. «Женщин именовали по названиям деревень: мою маму называли Сава-Чола» (Поторочина Екатерина Семёновна, 1927 г. р.). Названия родов (Чола, Дурга) в этих краях называли *кушьем ним* (лит. *кушем ним* 'прозвище' в значении второго имени). В д. Малой Игре были огромные чёрные тараканы с палец длиной. Их называли *сибирской торокан*. «Моя мама русская, из-под [г.] Нолинска. Мой дед был мельником в [д.] Малой Игре. Одна семья [здесь: семья мельника] жила у пруда» (Поторочина Екатерина Семёновна, 1927 г. р.). «Когда-то сами содержали коров, лошадей. В 1936 г. все вошли в колхоз, всех коров и лошадей, жатки (*кутсан машинаос*) сдали в колхоз» (Данилова Елизавета Афанасьевна, 1929 г. р.).

Около д. Малой Игры в сторону бывшей д. Зониха (*Зониха ветлонныйн*) располагается болото Боковозь, его частично осушили. Возле него останавливались две пары журавлей (*кузь-кук тури*), за лето они выводили одного птенца. Однако однажды перед их отлётом на юг на местном возвышении Пужмервозь Леонид Васильевич Веретенников (1956 г. р.) видел около



Рис. 72. Супруги А.А. и Л.В. Веретенниковы.  
Н.И. Шутова. 2009

30-ти журавлей. У этого возвышения Пужмербам [*пужмер* 'изморозь', *бам* 'склон возвышения'] людей ударяло молнией (Данилова Елизавета Афанасьевна, 1929 г. р.). Рядом располагается родник Пужмербам ошмес. В 1978 г. Л.В. Веретенников почистил, обустроил его исток в виде сруба. Над родником он соорудил небольшой навес, поставил ворота, мостик. Около д. Малой Игры он устроил пруд, его так и называют Лёня пруд. В окрестностях деревни есть бездонное озеро Вукопруд. Три связки вожжей (*биньгозы*) с камнем на нижнем конце запускали в него и не доставали дна. Каждая связка имела длину 6–7 м. У красноуфимских удмуртов имеется

много озёр карстового происхождения, их называют *пыдэстэм тыюс* (букв. ‘бездонное озеро’) (устн. сообщ. Л.Е. Кирилловой).

В этих краях родители добродушно ругали детей «*Карино керемет пинальёс* (‘дети каринского керемета’, т. е. плохие, непослушные)» (Л.В. Веретенников, 1956 г. р.). Это слово *керемет* как ругательство было. Непослушных детей называли с неодобрением *карино пинал* (‘каринские дети’).

«Видела волков, с 12 лет была бригадиром, везде ходила одна, встречала волков. Пасли табун (т. е. стадо) коров и быков, около 50-ти голов что ли. Приходилось их пасти в лесу, в 15 км от деревни. Там было возвышение (*вырйыл*). Там собрались, сгрудились. А их два волка окружили. Быки-производители мычат: “у-у-у...”. Я лишь кресты кладу: “Как-нибудь, Боже, определи для них [для волков] отдельную дорогу (*Кызы ке Инмар соослы нимаз сюрес сёты*)”. Это просто огромные волки (*зёкэсь кионъёс*) были. Они ушли. В другом случае встречалась с крупными волками, у них как у львов – серые гривы (*пурись сиесо кион*, букв. ‘волк с серым воротником’). Высокие были, один-два. Около возвышения Пужмербам, у кладбища. Думаю: “Э, беда!”. Третий случай. Тогда крупный коричневый волк сел у моих ног, такой крупный с лошадь» (Данилова Елизавета Афанасьевна, 1929 г. р.). По сведениям топонимиста Л.Е. Кирилловой, удмуртам известны крупные лесные волки типа львов *изнэсо кионъёс* (букв. ‘гривастые волки’) [УРС 2008: 249].

Село Красногорское поначалу называлось с. Тараканово (удм.), а рядом стоял хутор Святогорский. На красногорском кладбище хоронят рядами – патронимическими группами или деревнями, деревенскими группами.

«Была д. Кензали. Там люди жили. Но, оказывается, там зерновые стали промерзать. Искали место. Среди леса у родника обосновался один дедушка, так образовалась д. Вавилово. У деревенских были вторые имена /прозвища (*кушгем нимъёс*): Кензали, Дуспи, Семонпи и другие. Рядом расположились ещё две деревни Лебедево и Потёмкино. В деревне любили выпекать в печи хлеб (*гурнянь*) и калиновый пирог (*шунянь*) (Веретенникова Глафира Ивановна, 1927 г. р.). Посередине д. Вавилово располагается овраг. По окраинам деревни прежде стояли добротные и красивые ворота. В окрестностях деревни располагались леса Податной чячча и Казна чячча. Говорили про стороны: Захватай пал (‘захватайская сторона’, т. е. в сторону д. Захватай), Прохор пал (‘прохоровская сторона’, т. е. в сторону д. Прохорово). «Камни для бани собирали в лесу на месте Из копанни. В лесу Казна чячча варили *кумышку*, то место называли *Кумышка пёсьтонни*. У нас угощали дорогих гостей подогретой *кумышкой* (*шунтэм кумышка*). Рядом возле р. Юнды располагался родник. Там только по ночам варили» (Веретенникова Глафира Ивановна, 1927 г. р.). На вершине возвышения Захватай выр воевали во время гражданской войны. Там были окопы. Выращивали лён (*етйн*), гречиху (*гречука*), пшеницу (*чабей*). У нас не было кузницы. Угли не выжигали, а дёготь варили. Были побитые молнией ели. Такие места называли Гудыри чашъённи.

**Взаимоотношения удмуртов-калмезов и удмуртов-ватка.** К калмезской стороне (*калмез палъёс*) относились дд. Малягурт (удм. *Маля*), Юшур и другие деревни совр. Увинского р-на. Деревня Старое Кычино (Кычино) относилась к удмуртам-*ватка*. Жителей д. Удмуртский Караул «называли *ватка палъёс* [‘ваткинская сторона’, т. е. удмурты-*ватка*], *ваткапиос* [букв. ‘сыновья /парни *ватка*’, т. е. удмурты-*ватка*] или называли *бенъёс* [удмурты, которые используют севернoudмуртское слово *бен* для обозначения ‘да’, вместо южноудмуртского *бон*]» (Невоструев Виталий Андреевич, 1933 г. р.). «Малягуртская сторона – *калмезы*. Они говорили, что не любили *ватка*. Но *ватка* были более целеустремленными. Про девушек, которые росли плохонькими в д. Малой Игре [удмурты-*ватка*], говорили пренебрежительно «*Маляе сётон ныл* (‘девушка, которая годная выйти замуж лишь за малягуртского’, т. е. за *калмеза*)». В свою очередь малягуртские говорили: «Не выходите замуж за представителей рода Эгра (*Эгра-выжы*) [род Эгра относился к удмуртам-*ватка*]. Род Эгра – крапивный род, сердитый /злой род (*пушнер-выжы*, *лек-выжы*)» (Л.В. Веретенников, 1956 г. р.).

Дёбинские удмурты относились к удмуртам-*ватка* (*ватка палъёс*, букв. ‘ваткинская сторона’). Они говорили *Зёк куала* (‘Великая куала’), *тэтчаны* (букв. ‘прыгать’, в значении ‘пля-

сать' вместо термина *эктыны*), *мадиськыны* ('петь', вместо *кырзаны*), *чайча* ('лес'). А удмурты калмезской стороны (*калмез палгъёс*, букв. 'калмезская сторона') называли лес (*тэль*). В д. Тура жили удмурты-*ватка*, они считались людьми гостеприимными, приветливыми, разговорчивыми. В д. Малой Игре слово *калтыны* означает 'прибираться', *алданы* 'потеряться'. В дд. Старый Качкашур имеется лог Тура нюк чальдй ('ответвление оврага'). В д. Ларионово также жили удмурты-*ватка*. У лестницы под малыми полатями была ниша как лежанка, называли *эсол* или *эжожол*, икона (*образ*), полочка (полица) – *мудор*, полочка в красном углу (*образ сэрег /образ возённи*), прикоснуться к челу печи (*гурым*). Используемые термины родства у удмуртов-*ватка*: отец (*айы*), бабушка по материнской линии (*йужмумы*), дедушка по материнской линии (*йужайы*), а у удмуртов-*калмезов* – сестра, тётя (*апай*), отец, дед (*буба*).

**Одежда** (фото 25, 26) в д. Тура состояла из белой холщовой рубахи (*төды куэм дэрем*), красный нагрудник-*муресазь* (фото 27), белый передник, пояс, берестяная обувь, фабричный платок. На рубахе по груди, подолу, рукавами расшито красным. На шею надевали белые стеклянные бусы, волосы сплетали в пучок на затылке. «Старик Яко Педор говорил: «В Троицу (*Тройча нунал*), чтобы земля не сдвинулась с места, надеваю белую рубаху и штаны, красный пояс, серую шляпу. На ноги лапти» (Семёнова Раиса Прокопьевна, 1930 г. р.). «Одежда домотканная была. Украшали кумачом (*кымач*), красили ткань в чёрный цвет можжевельником (*сусыпу*). Пестрядь (*пестро куэм дэра*), клетчатая черно-красно-белая (*кечато дэра*). Пёстрые [здесь: цветастые] рукава (*пестросаес*), нагрудник (*муресазь*)» (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.). В д. Новый Качкашур «носили белую рубаху, ткали рукава с белым просветом, шириной в 2 пальца подол (*сöзул*), белый кафтан, треугольный платок (*куинь сэрего кышет*), нагрудник-*муресазь* из ткани и вышивки. Поверх одежды надевали нагрудное украшение *кироскал* до пояса из монет и ходили со звоном: «*жельк-жельк*». Выходили на сенокос, красиво одевшись» (Тугбаева Мария Филипповна, 1906 г. р.). «Одежда старинная в д. Ларионово не сохранилась, но носили белые рубахи, затканые красным по подолу и рукавам, нагрудник-*муресазь* с четырьмя углами. Платок на голове повязывали. На ноги надевали калоши (*колоши*), брезентовые туфли. При нас ещё изготавливали кольца. Мой муж (*мужик*) подарил мне кольцо, сделанное им самим из монеты для венчания. Ещё нашей дочери 1954 г. р. он лапти сплёл» (Анисимова Марина Павловна, 1929 г. р.).

### Священные места. Моления

**Деревня Малая Игра** (удм. *Вуко*). «Старики ходили к берёзам (*кызыпу*), совершали жертвоприношение (*вино карылызы*), резали там, возле качелей. Это место в середине деревни находилось. Теперь там только пни остались» (Поторочина Екатерина Семёновна, 1927 г. р.). У болота Боковозь располагалось место *Зазег ошонни* [букв. 'место подвешивания гуся'], там приносили в жертву гусей (Данилова Елизавета Афанасьевна, 1929 г. р.). В окрестностях деревни был лог Саламат нюк (там поедали заваруху *саламат?*). *Саламат* – мучной кисель-заваруха, символ нового урожая [Владыкина, Глухова 2011: 117].

«Церкви были закрыты, никому не молились. Только при похоронах молились. Раньше жители [д.] Малой Игры ходили в Красногорскую церковь. Умерших мыли из туесков (*сарва*), потом это выбрасывали на месте Куяськонни. Была деревенская куала, там потом сделали конный двор» (Данилова Елизавета Афанасьевна, 1929 г. р.).

В д. **Тура** (удм. *Тури*) семейные куала располагались во дворах, там варили *кумышку*. Великая (*Быдзым*) куала находилась в логу. В церковь ходили в сс. Архангельское, Красногорское. В центре деревни, у старой сосны, около родника Иван гучин ('место поселения Ивана') находится место молодёжных гуляний. В логу Атабай нюк ('лог Атабая'), у его истока (вершины) убили татарина Атабая. Рядом протекала р. Сьёдшур ('чёрная речка'). К роднику приносили дары (*куяськыны* 'одаривать, жертвовать') (Семёнова Раиса Прокопьевна, 1930 г. р.).

«Деревенская Великая (*Зёк*) куала стояла за проулком, за магазином возле большой, толстой берёзы. Её срубили. Один старик, наблюдая за рубкой дерева, кулаком грозил: "Нельзя рубить –

мы там молились”. Жрец-восья Антон Ильич молился с иконами. Место Пöчи вöсь (‘малое моление’) располагалось за огородами. Там старики резали скотину, «делали кровавую жертву (*ви́ро карыны*)» (Семёнова Раиса Прокопьевна, 1930 г. р.). В овраг Арес нюк приносили дары / жертвовали что-либо Аресу (Арес – личное имя).

Умерших возили в с. Красногорье. Везли по проулку, а по пути выбрасывали принадлежности умершего в поле в одно место, у оврага Выжан нюк. «На том месте бабушка заставляла что-нибудь, хоть какую-нибудь вещь вокруг головы покрутить с особыми словами, бросать через голову и возвращаться в деревню, без оглядки» (Семёнова Раиса Прокопьевна, 1930 г. р.).

«Брат моей матери Онтон дядя (Семёнов Антон Ильич, около 1900 г. р.), был жрецом в Малой куале (*Пöчи корка*). Его называли *вöсьякись*. Он крестил детей. Обращались к нему. Для этого он с [р.] Изошура приносил воду. Подарил нам на новоселье большой крест и икону (*образ*) Божией Матери, буханку хлеба, поллитра вина. У него было много молитвенных книг. Большой крест семиконечный: на лицевой стороне – распятый Иисус, на обороте – библейские сцены. На иконе – роспись по дереву образа Пресвятой Богоматери. Он сказал: “Я даю тебе самое главное”. Собирались родственники (*чыжы-выжы*), молились по-удмуртски. У него был сын Коля – ходил в армию, не женился, болел, быстро умер. Потом умерла жена. Женился на второй с ребёнком (*бултыр*). Она пастушила, нанимали в колхозе. Она загуляла, была молодая. Дядя подрался из-за неё, на два года в тюрьму посадили. Глаза ослабели [у дяди]. Он вырезал гребни (*сын*) из рога, из коры плел корзины (*кало куды*)» (Семёнова Раиса Прокопьевна, 1930 г. р.).

**Деревня Старый Качкашур**, бывш. (удм. *Качка*). «У бабушки был крёстный, слепой Селифон Иванович (1907 или 1908 г. р.). Его отец здесь обосновался, в лесу у родника Горднюк (‘красный лог’). Там стояла сосна (*пужым*) Селифон, она стоит ещё. Эта сосна усохла, она была очень пушистая. К ней подвешивали качели. Там проводили гуляния в Петровки. Говорили: “Горд нюк пужым дорын пумиськом (‘встретимся у сосны Горд нюк’)”» (Семёнова Алевтина Петровна, 1958 г. р.). В логу между дд. Качкашуром и Нохрино (староверческая деревня) росла широкая сосна. Там похоронены солдаты. Людям там виделись огоньки.

Семейные куала располагались во дворах, там хранили масло, молоко. На моления ходили в церковь в с. Васильевское, потом в – с. Архангельское.

В лесу старики жертвовали овцу. Про лесного *Чайчакузё* говорили: “*Со кутэ, алда, бергатса нуллэ одйг интыын* (‘Он ловит, обманывает, кружит человека на одном месте)”. В таком случае надо читать молитву и надеть одежду наизнанку. Надевали одежду наизнанку и выходили искать потерявшихся в лесу людей.

В с. **Дёбы** (*Дёбы пал* ‘дёбинская сторона’) (фото 24) были места молений: Вуж роцца (‘старая роцца’), Виль роцца (‘новая роцца’), но люди уже ходили молиться в церковь (рис. 49). Потом церковь в селе закрывали, но сейчас она вновь является действующей.

**Деревня Удмуртский Караул** (фото 23). Священные строения Великая (*Зöк*) куала имелись у родов /патронимий Ярмашей и Тяпа. «У патронимии Тяпа (*Тяпа-выжы*) в куале стоял большой котёл (*зöк пурты*). Котёл ставили на таган – круг на трёх ножках. Там готовили и ели. Собирались представители рода Тяпа (*Тяпаос*). Пожилые женщины там поминали. Котёл ещё сейчас используется. Заваруху (*саламат*, в других ареалах *сэзыпызь*) варили из любой муки и поедали на улице. В летнее время старики варили, когда хотели» (Барбарисова Эльвира Вячеславовна, 1948 г. р.). В деревне стояла сосна *Зöк пужым* (‘большая /толстая сосна’), её стукнуло молнией.

В окрестностях деревни за трактом имеется лог Гондыр пыдазь, там вытекал родник. В этом месте проводили жертвоприношение бычка. В наши дни моления там уже не совершались. В низине оврага располагается лес (*чайча*), в котором варили *кумышку*.

На месте Поскотня был родник, в Троицу там все деревенские семьями проводили Гырон быдтон (‘завершение сева’). Праздник отмечали регулярно, ещё и после войны там собирались, до 1948–1949 гг. Один-два котла было. В них варили кашу, совершали трапезу. Старики молились. Гырон быдтон праздновали и в советские годы. Собирались на праздник семьями из дд. Удмуртского и Русского Караула. На месте Вал люктанни (‘место, где поили коней’; там

была большая колода, в ней поили коней) резали бычка. Там стояла кузница, прудик, рядом вытекал родник. Бычка жертвовали «верхние» (жители верхнего конца), но и все деревенские на моления собирались. Здесь тоже праздновали Гырон быдтон. Жители д. Удмуртский Караул поочередно на каждом месте молились: на местах Поскотня и Вал люктанни. Последний раз такой праздник проводили лет 5 назад в 2004 г. (Невоструева Ираида Андреевна, 1922 г. р.; Невоструев Виталий Андреевич, 1933 г. р.).

В Кузьмин день (день святых Космы и Дамиана, 14 ноября по нов. ст.) в огороде проводили моление с гусем *Зазег вöсян*, чтобы хорошо урождались гуси. Оставшиеся после трапезы кости зарывали в землю.

В окрестностях деревни, на повороте находится возвышение Шайбам, там было старое кладбище Бигершай ('татарское кладбище'). Это место заросло елью, берёзами, пихтой, зарос и родник. Из д. Удмуртского Караула покойников возили по прямой дороге в с. Дёбы. По пути в Дёбы (*Дёбы мынонниын*) было место Куяськонни, там бросали посуду и другие предметы. Теперь там уже не бросаются. Около р. Убыти, в 2 км от деревни есть лог Куяськонни, там тоже бросались. Вокруг располагалось много родников. «Во время поминок череп телёнка с уздечкой по скамье возили: “Тпру, тпру!” Потом уносили этот череп в лес, подвешивали к дереву» (Анисимова Марина Павловна, 1929 г. р.).

Деревня Удмуртский Караул относилась к Дёбинскому приходу. На праздник Троицу ходили в церковь с. Дёбы.

В Ильин день проводили поминки, отмечали своей семьёй, резали скотину или птицу (*аспонназы вир поттэм карылйзы*). Несли на кладбище мясо, стряпню. На больших поминках (*Зёк поминка*) обязательно ходили на кладбище. Поминают всех вместе – и тех, кто умер на чужбине, и тех, которые похоронены на этом месте (Невоструева Ираида Андреевна, 1922 г. р.; Невоструев Виталий Андреевич, 1933 г. р.).

**Деревня Потапово** (удм. *Тэмыш*). Житель деревни Потап устроил (*усьтыны*, букв. 'открыл', т. е. основал) Великую (*Зёк*) куалу. Она стояла посреди деревни под тополем. Туда всё ещё ходят жертвовать, «бросать» (*куяськыны*). После на месте того строения никому не разрешали селиться. Один человек Серафим Петя построился (*пуксьыны* 'осесть, обосноваться') на то место, так он был неудачлив с жёнами, у него три жены было: первая умерла, у других двоих не было детей. Остался его род без потомства (*выжытэм быризы*, букв. 'без корней исчезли'). «На том месте, где была Зёк куала, сейчас живут представители патронимии Петра (*Петяпиос*), так у них мать слепая. Там каждый год резали бычка. Свой деревенский поп [здесь: жрец] был. Он всегда предупреждал: “Туда не ходите, не ходите в туалет”. Никто не смел ступить на то место. Страдают на том месте. Я уже не видела постройки там» (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.). У жителей деревни, в сторону бывш. д. Тамалак стояла ель Вöсяськон кыз, под нею молились. Для лесного *Чаёйакузё* жервовали гуся.

«Возле деревни имеется овраг Вöсяськонни нюк ('овраг, возле которого совершали моления'). Вблизи него на возвышении, на вольном, красивом месте росли две толстые ели. Называли то место Попен котыртэм чаёйа (букв. 'лес, окружённый /ограждённый попом', возможно, освящённый попом). На том месте резали овцу, бычка, поминали умерших предков. Варили кашу с мясом, совершали трапезу, расположившись на земле. Ходили туда отдельными семьями, брали с собой чашки, ложки. Надевали чистую белую одежду. Старики выполняли функции попа [здесь: жреца]. Туда только свои деревенские ходили. Моление совершали без иконы (*образ*), однако при этом клали кресты, совершали крестное знамение (*кирос поныса*). После детям раздавали кашу для тех, кто оставался в деревне» (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.).

«Позднее на том месте выросли две липы (*беризь*). В советские годы на праздник Гербер (или Петровки) там совершали заклание бычка. Было место, где проводили обряд *ви́ро карон* ('делание, жертвование крови') на третий год после похорон. Для этого голову и ноги овцы отваривали, поедали в кругу своих родственников (*бускель*), относили кости под липы, оставляли там на поверхности земли. Как правило, все родственники (*бускель*) живут в одном

конце. В последний раз *ви́ро карон* проводили через три года после смерти отца в 1969 г. (отец умер в 1966 г.), туда ходили. Ещё в сторону соседней д. Исаково [удм. *Исак*, Красногорский р-н, в 1–2 км от д. Потапово] ходили *ви́ро сётыны* ('давать, жертвовать кровь') в случае болезни. В д. Исаково такой обряд *ви́ро карон* тоже проводили» (Сигова Алевтина Геннадьевна, 1958 г. р.).

Имелся безымянный могильник (*Нимтэмшай*) в лесочке Поскотня *ча́йча* ('лес, в котором пасли скот'). Там хоронили ребёнка (недоношенного, мертворождённого, умершего некрещёным) под пенёк (*лйял улэ*) или в мусоре (*силё улэ*). Когда люди наступают на такое место, их «ловит (*кутэ*)». Опухают, чирьи появляются. Хоронили обычных умерших в с. Архангельском. По пути, в лог Куды куянни нюк, выбрасывали тряпки, посуду, в которой обмывали покойника, там сжигали мусор после покойника. Во время поминок 2 августа резали животное или птицу *ви́ро каро* ('кровавая жертва'). Убытьдурские на похоронах пели песни. На кладбище большие поминки проходили четыре раза в году – на Радуницу, Троицу, Ильин день, Покров.

В Ильин день резали овцу. Отваривали ноги и голову с крупой, совершали трапезу, уносили кости из дома в овраг, чтобы скотине, собаке не давать. Поминки *ви́ро карон* ('кровавая жертва') устраивали для стариков, затем кости жертвенного животного с песнями отправляли к реке, там в отдельное место кости зарывали (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.). В д. Потапово совершали поминовения *ви́ро сётон* ('отдание крови') около сада на третий год после смерти.

Под окнами избы Лик Олексея было место гуляний Шудон сэрег.

Семьёй совершали трапезу с заварухой *саламат*. Варили *саламат* в чугушке. Этот чугунок ставили на табурет. В середину заварухи накладывали масло и поедали.

**Деревня Убытьдур.** На месте Убытьдур поскотня старики резали бычка, туда все деревенские собирались. Выходцы д. Исаково, живущие в д. Убытьдуре, ходили в свою д. Исаково совершать *ви́ро сётон* ('отдание крови') под толстой елью (*зёк кыз*). «Видела эту ель. Отдельно стоящая ель. Сама деревня располагалась ниже, ближе к логу. Ниже деревни стояла ель. Там теперь нефтяники заняли место. Я ходила на *ви́ро сётон*. У золовки [сестра со стороны мужа] муж Вечес [Вячеслав] из д. Исаково болел, мы ходили. Жертвовали гуся, совершили трапезу. Своей семьёй. Молились. Кости под елью зарыли в лесу. У нас говорят "ча́йча". Молились, кланялись /преклоняли колени (*вёсяськыны, йыбырскыны*). Моя мать руководила. Поправился муж золовки. В той деревне, где родились, проводили, как поклон той родной деревне. Но молились не лесному, не *Ча́йчакузё*» (Веретенникова Серафима Геннадьевна, около 1940 г. р.). «Офонь Иван из д. Исака [из д. Исаково] сюда переехал, они проводили обряд *ви́ро карон* ['кровавая жертва', т. е. поминовение умерших]. При этом "Животное с уздечкой жертвовали (*серметэн васькыто*)" [здесь: череп животного с уздечкой], чтобы не болели, чтобы жили хорошо. Проводили на третий год после смерти человека» (Тугбаев Михаил Устинович, 1931 г. р.).

Жители д. Потапово относились к Архангельскому приходу, д. Убытьдур – к Красногорскому. Отсюда ходили в церковь с. Архангельского (удм. *Аркалино́*), хотя они относились к Красногорскому приходу. В Аркалино церковь закрыли поздно, ещё в 1956 г. там крестили детей (Тугбаев Михаил Устинович, 1931 г. р.).

«Около кузницы всхолмление, на нём ямка. Там захоронена медвежья голова. Говаривали, что страшилось ходить [там]. Там следовало кусок хлеба бросить. Там и перекрёсток. А возле кузницы рядом родник. Поныне сохранился. Установлена длинная колода, жёлоб (*дырды тусь*)» (Веретенникова Серафима Геннадьевна, около 1940 г. р.).

**Деревня Новый Качкашур.** Жители деревни ходили молиться в церковь с. Архангельское (удм. *Аркалино́*). Семейные священные строения *куа* использовали в хозяйственных целях. «Стояла у нас семейная *куала*, там варили *кумышку*. Ещё была Великая (*Зёк*) *куала*, большая, размерами с конюшню» (Тугбаева Мария Филипповна, 1906 г. р.).

В каждом хозяйстве проводили *ви́ро карон* для умерших предков.

Бывш. д. **Ларионово** (удм. *Куа́чан*). В деревне по-старинному не молились. Куалы в деревне уже не было, сохранились только воспоминания о ней. Проводили обряд *ви́ро карон*. В лесу,

в укромном месте (*тэлын лушкем азе*) было место Кумышка пöсьтонни, там варили кумышку. В Ильин день проводили большие поминки (*зöк поминка*). Сейчас ходят в церковь. Раньше ходили в церковь с. Красногорского. В с. Васильевском церковь не закрывали (Анисимова Марина Павловна, 1929 г. р.). Праздник завершения сева называли Гырон быдтон. В Ильин день или первый день жатвы в д. Ларионово готовили *саламат* [мучной кисель-заваруха, символ нового урожая; Владыкина, Глухова 2011: 117]. *Саламат* заваривали из овсяной муки, позже для этого использовали ячменную и белую пшеничную муку. Поедали в кругу семьи.

**Деревня Старое Кычино.** «В деревне в старину держали куалу. Приходилось слышать [об этом] от отца с матерью. Жертвовали скотину, приносили кровавую жертву. Жертву приносили – резали овцу, всех родственников собирали, кости животного засыпали за огородами. Мне не приходилось видеть куалу (*Валлэ вылэм куала возё. Мумылэсь-айылэсь кылэме вань. Живот вандыса виро карыло. Виро каро, така вандо. Выжыюссэз люкаса, лыюссэ бакча бераз вато. Мон адэме өвёл куалаез*)» (Варфоломеева Зоя Петровна, 1930 г. р.).

«Я видела, как проводили обряд *виро карон*. В 1979–1980 г. повесился один. Я кума была, участвовала. Вначале дали обет. Отварили голову и ноги [жертвенного животного] – поели, гостевали. Тогда котла уже не было. Использовали большой чугунок. Тёща (старая женщина) помолилась, унесла и зарыла кости. Мы в доме ждали её. Молились как покойникам. Молились по-русски, без книг» (Варфоломеева Зоя Петровна, 1930 г. р.).

В д. Старое Кычино возле бывшего дома З.П. Варфоломеевой (1930 г. р.) растут сдвоенные тополя с двумя вершинами. По наблюдениям местных жителей, они сдвигаются от одного дома до другого. За четыре года они передвинулись с одного места на другое, от дома соседей к дому З.П. Варфоломеевой на 8 м.

**Деревня Малягурт** (Серде Ибыт, Сердеябык) [Родная Вятка: краеведческий портал]. «В д. Маля [Малягурт] стояла часовня, туда ходили молиться из [д.] Старое Кычино. При мне часовня была разрушена» (Варфоломеева Зоя Петровна, 1930 г. р.). «У Малягуртских в центре, у часовни, место гуляний было. Знакомились в хороводах. В хороводе парень касался пальцем середины девичьей ладошки, и она отвечала. Поэтому даже скромные, стеснительные девушки знакомились и выходили замуж» (Спиридонов Василий Николаевич, 1962 г. р.).

**Деревня Вавилово.** «У нас не было куалы. Деревня Вавилово молодая, основана в 1878 г. Дедушка привёз моего отца на это место, когда тому было около 10 лет» (Веретенникова Глафира Ивановна, 1927 г. р.). «Возле лога посреди деревни было место гуляния молодёжи Важня [пожарная каланча]. Там стояла постройка с полом и потолком, в которой держали пожарную бочку с водой. В лес ходили жертвовать гуся, но в нашем роду не ходили. Мой отец был богомол. Он читал молитвы на русском языке. Образование – 4 класса. Но у него была божественная книга. По книге читал» (Веретенникова Глафира Ивановна, 1927 г. р.).

Кладбище (*шай*) было в с. Архангельском (удм. *Аркалино*), в 5 км от деревни. На могиле не разрешали оставлять еду, питьё. Там стояла кладбищенская церковь. Неподалёку от селения на месте Куяськонни приносили жертвы умершим. Отвозили на телеге и в тот же день возвращались.

«Мест, где “ловило” (*кутылйсь инты*) было несколько: в одном месте бросали принадлежности умершего, в том числе берестяные туески (*сарва*), в другом – бросали недоношенный плод или умершего некрещёным ребёнком (*пинал куяло*), там “ловит”. Говорили, одна женщина по имени Афанасий своего неродившегося ребёнка захоронила в подполье, теперь там тоже “ловит”. Поэтому говорили: “*Афанасий нимтэм кутэ* [‘Афанасия безымянное место’] ловит”, мол. Туда что-либо бросали [жертвовали]». (Веретенникова Глафира Ивановна, 1927 г. р.). На месте *Нимтэм шай* (букв. ‘безымянное кладбище’) хоронили детей без имени, т. е. некрещёных или выкидышей. Такое место ещё называли (*пинал куян инты*, букв. ‘место выбрасывания детей’).

Жители бывш. д. **Саламат** ходили есть заваруху-*саламат* к р. Чепце (Веретенникова Глафира Ивановна, 1927 г. р.).

В д. **Котомка** жители отмечали праздник Гербер, жертвовали бычка в поле, устраивали трапезу, чтобы дожди были [Карпова 2005: 214–215].

## Календарные и семейные обряды

В д. Малой Игре проводили праздник Акаяшка. В Великий Четверг (*Велико Четверик*) собирали льняные и шерстяные нити (*шорт басьтыльзы*). Из ниток мулине на запястье повязывали разноцветные плетёные нити, лоскутки. Потом эти нити и лоскутки, другие вещи отправляли по реке (Поторочина Екатерина Семёновна, 1927 г. р.). В д. Тура отмечали праздник Музьем именьник ('земля-именинница'). В Пасху качались на качелях. Во время Святков (*Вожодыр*) по деревне ходили ряженые (*пöртмаськыса ветлыны*, 'ходить ряжеными'; или *вожоен дйсьяскыса*, букв. 'одевшись вожо /ряжеными'). По два-три человека собирались и слушали под окнами. В д. Старый Качкашур в Вербное воскресенье и в Пасху набирали родниковой воды. На Пасху вокруг церкви старики (*мййы калык*) ходили крестным ходом. При этом старики наблюдали за небом, чтобы предугадать, какой будет урожай в этом году. Раньше люди могли это предсказать. На Пасху на окнах развешивали полотенца.

В д. Вавилово: «Акаяшка – это Гырон потон. В этот день небольшой участок земли распашивали. В красивых одеждах все были, столы со скатертью накрывали. Молились. Яйца сеяли с зерном. Детишки радостно собирали яйца. Другой праздник Пасха (*Паска*). Тогда гостевали по домам родственников (*бече*). В Великий Четверик дети собирали льняные и шерстяные нити (*шорт люкаса ветло*), лоскутки, повязывали их на запястье. Я тоже ходила. Потом всё собранное или сжигали в печи, или по реке спускали. Никого пьяным не видели. Такого не было. Всю ночь стояли на Паске [на службе]. Говорили: "Ой, как небо играет (*ин шудэ*), война начнётся". Мне приходилось видеть. Я побаиваюсь видеть такое: то закружится, то открывается [небо]» (Веретенникова Глафира Ивановна, 1927 г. р.).

В д. Удмуртском Карауле во время праздника Акаяшка (или Пасха) проводили обряд *кышно полог* ('женский полог'). Женщины 40–50 лет собирались вместе и гостевали по родственным домам, угощались пивом, самогоном и стряпней, пели песни. Некоторые мужчины иногда тоже с жёнами ходили. В праздник Великтэм /Акаяшка лошадей в избу заводили (рис. 73). Говорили, что надо обязательно повязать полотенце лошади на шею, а человеку подать 100 грамм вина. На конном дворе дети качались на качелях (*лечыран*). В этот день проводили детские обряды. Дети ходили из дома в дом, собирали нитки, лоскутки (*туг калтыны*, букв. 'собрание лоскутков'). Хозяйки могли при этом кому-нибудь на шею повесить полотенце или платок. Нитки и лоскутки после пускали по реке.

Другой детский обряд *шорт люкаса ветлон* ('собрание льняной и шерстяной пряжи'), когда лоскутки и нити собирали для изготовления кукол. Мальчики и девочки играли в игру с лаптями *копотен шудыса ветлон* ('игра с пылью'). Играли на дороге в пыли. Лапти собирали в кучу. Водящий кидал лаптями в ребят – все разбежались. В кого попали, тот становился водящим, и игра продолжалась дальше (Барбарисова Эльвира Вячеславовна, 1948 г. р.).

В д. Потапово праздник Акаяшка отмечали у р. Убыти, на возвышении Школа гурезь (букв. 'школьное возвышение'). «Акаяшка или Геры поттон. Выходили дедушки с яйцами сеять. Дети собирали эти окрашенные в красный цвет (*гордмамын*) яйца. Поминали на поле за столами, скатерть расстилали. Брали лошадей, молодые катались верхом. Распевали напев *ака-яшка голос*, гостевали из дома в дом. Без попа. Из дома в дом ходили, кашу



Рис. 73. Крестьяне с жеребцом перед воротами. Из фонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН. Н.А. Плехинский. 1927



ели. Спускались к реке. Там трапезничали. Снова в деревню возвращались, пировали. Детям *шорт* (нити) повязывали на запястья» (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.). «Акаяшку отмечали, это начало посевной. Помню как во сне. Зерно с яйцами сеяли. После гостевали по домам, те, кто сеял, пахал (*кизисьёс /гырисьёс*), гостевали» (Тугбаева Любовь Яковлевна, 1936 г. р.). «В Пасху всю ночь стояли на службе в церкви. К этому днюстряпню готовили, яйца красили. Однажды у нас ничего не было, бедно. Люди накормили. Это был голодный год. Пожилые мужчины несли в Пасху подарки крестным» (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.). Попы в Троицу приезжали, на озимых полях проводили молебен о летнем урожае.

В д. Новом Качкашуре праздники *Акаяшку* и Пасху в разные сроки проводили. «*Акаяшка* в Качкашуре проводили, когда выходили сеять овёс. Яйца красили в жёлтый цвет, а в *Великтэм* (Пасху) – в красный. В *Акаяшку* отмечали начало сева с яйцами. В жёлтый цвет (*йуж-йуж*) красили желтой ромашкой, луковой шелухой (*сугон көм*) красили в красный цвет. На лошади молодые верхом разезжали из дома в дом. Подающая *кумышку* и пиво (*сур*) стояла перед *кеносом*, а к ней на конях подъезжали. Очень весёлая жизнь была в Качкашуре» (Тугбаева Мария Филипповна, 1906 г. р.).

Устраивали для молодухек обряд *сятым басьтон* ('купание невестки'), их бросали в воду. И она потом приходила состряпней и угощала.

В дд. Удмуртском Карауле и Малой Игре во время свадеб тоже заводили коней в дом, этот обряд назывался *вал пыртон* ('введение в дом коня'). При этом невеста повязывала на шею коню полотенце и угощала его. «Это было в Малой Игре. С шумом "ламбыр-лачыр" заводили в дом лошадь. Я помню в детстве, как во сне. Лошадь может разбить окно, пол может проломиться – страшно, шумно» (Леонид Васильевич Веретенников, 1956 г. р.). «В д. Старом Качкашуре на свадьбу в избу запускали лошадь. Коня кормили, поили со стола. Один мужчина сам заводил лошадей. Этот обряд проводили повсеместно» (Семёнова Алевтина Петровна, 1958 г. р.). В д. Тура, когда жили единоличным хозяйством, во время свадьбы в дом заводили коня. При колхозном строе такой обряд уже не практиковали. «Коня заводили в дом в Тэмьше [офиц. д. Потапово], я помню в детстве. Коня развернули и увели. Я был маленький, на печи сидел. Это было или осенью, или зимой. Наверное, в дом жениха заводили. Это было в 1951–1952 гг.» (Веретенников Леонид Алексеевич, 1948 г. р.). Во время свадьбы на лошади заезжали в дом. В подарок тому, кто заводил коня, давали *кузь кышет* (букв. 'длинный, продолговатый платок', т. е. полотенце).

В д. Потапово: «Лошадь заводили в дом. Я сама заводила овцу. И мне подарили платок.



Рис. 74. Информант В.В. Захаров (1934 г. р.) из д. Ларионово заводил лошадь во время свадьбы. Слева направо стоят: Л.Е. Кириллова и В.В. Захаров. Н.И. Шутова. 2009

К потаповским заводили жеребца чёрного. Дарят либо платок, либо полотенце. Тому, кто заводит, дарят полотенчатый убор или полотенце с вышитыми и украшенными кружевом концами (*крил; кузь кышет*). На *Акаяшку* коня не заводили» (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.). В д. Убытьдуре: «Смутно помню – коня в дом заводили. Помню – дугу с красными лентами, колокольчик (*гырлы*). Я один раз только видела. Человек с дугой впереди. Коричневый конь. Красиво было» (Веретенникова Серафима Геннадьевна, около 1940 г. р.). Василий Васильевич Захаров (1934 г. р.) из д. Ларионово сам заводил коня в дом на свадьбе (рис. 74): «Обычай *вал пыртон*. У жены из д. Кычино были хорошие

лошади. Раньше деревня была большая, выходили на гулянья. Укрепляли пол перед этим [перед тем, как завести в дом коня]. Стойки ставили. Пол ведь может провалиться. Спросили у меня разрешения [предварительно]. Лошади давали хлеб с сахарным песком (*сакарэн нянь*). Заводили с шумом: “Дымбыр-шалтыр”. Обязательно угощали коня. Того, кто заводил коня (*вал пыртысь*), угощали вином».

Проводили обряд зубок. «Ребёнка в церковь несут. Крёстную (*кирос мумы*) заводят, поп крестит. Там весь крещёный народ. Шаньги стряпают [к этому дню]. Кума (крёстная) будет сидеть на свадьбе председательствовать. Она будет уже самой главной, уважаемой (*зёкез адями*) на свадьбе. Она будет *тёро баба* (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.).

«На свадьбе *азьворттйсь* (‘предводитель, дружка’) – тот, кто сватает, *сюанчи* (‘поезжане’) – гости со стороны жениха, *келяськисьёс* (‘провожающие’) – гости со стороны невесты, *ведун-возьмась* (‘знающий-охраняющий от колдунов’) – свой старик. Ведуны могут испортить свадьбу (*сёрыны*), испортить /сглазить либо невесту с женихом, либо ещё кого. Ведун говорит: “*Пара дэрем сётэ – катьяло* (‘Подайте пару рубах – исцелю, исправлю)”. Веселятся (диал. *бестэкъяськыны*; лит. *шулдырьяськыны*; т. е. веселиться, дурачиться, играть). Невесту крали (*вораны, лушканы*). Мою невестку Симу выкрали. Подушку на сосну у жениха-сына закинули. Жених доставал» (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.).

В д. Тура рекрут вбивал в матицу три разных лоскутка (*быгы*). При этом люди старались определить, вернется или нет рекрут домой. Если погнется гвоздик – вернется, если прямо забьётся – уже не вернётся. Исполняли специальную мелодию *солдат сямэн*. Много полотенец дарили со словами: “Вернись-вернись, чтобы этим полотенцем обтереться (*Берты-берты та чушконэн чушкыны*)” (Семёнова Раиса Прокопьевна, 1930 г. р.).

### Божества. Поверья. Предания. Приметы

В молитвах обращались: «*Инмаре-Кылдысинэ*». «Считали, *Кылдысин* относился к *Инмару*, так *Инмара* же, наверное, называли» (Тугбаева Мария Филипповна, 1906 г. р.). «Один старик Перевощикова Василий Николаевич (*Микола Вася*) говорил: “Есть, де, и Бог, есть, де, и шайтан. Молитву надо знать. Но сил уже нет (*Инмар но, пе, вань, шайтан но, пе, вань. Молитва тодоно. Кынары ёвол ни*)”. Никогда не забуду» (Поторочина Екатерина Семёновна, 1927 г. р.). *Тэльмурт* (*тэль* ‘лес’, *мурт* ‘человек’) называли лесного, иногда так называли некоторых людей. У одной женщины мужа называли *Чайчамурт*, он был обросший, опустившийся, как бомж. Были духи *Лудкузё* (*луд* ‘поле /луг /лес’, *кузё* ‘хозяин’), *гулбечкузё* (*гулбеч* ‘подполье’, *кузё* ‘хозяин’), *гидкузё* (*гид* ‘конюшня’, *кузё* ‘хозяин’), *коркакузё* (*корка* ‘дом, изба’, *кузё* ‘хозяин’), *мунчокузё* (*мунчо* ‘баня’, *кузё* ‘хозяин’) (Анисимова Марина Павловна, 1929 г. р.). В д. Убытьдуре для *Чайчамурта* (или *Чайчакузё*) хлеб бросали, животное (*пудо-живот*) жертвовали.

В д. Тура в Пасху, в Пасхальное воскресенье (*Зёк нунал, самой Зёк нунал*), если в небе случались всполохи, говорили: “*Ин шудэ. Кытй лыз, кытй льоль луэ. Вир кичкоз, кыче ин шудэ* (‘Небо играет. Где голубым, где розовым становится. Кровь прольётся, так небо играет)”. Такие сильные всполохи, когда небо играло, считалось не к добру, говорили, что это к войне. В конце июля в период созревания зерновых наблюдались беззвучные всполохи в небе в облаках. Тогда говорили: “*Зег вуыку – ин ворекия, ин шудэ* (В период созревания ржи – на небе всполохи, небо играет)”.

Относительно плёнки (русское народное – *рубашка*), в которой родился ребёнок, и послета существовали следующие правила. «Эту *попону* (или *рубашку*) надо разрезать, не то [ребёнок] задохнется, умрёт. Послед (*послерод*) следует зарыть в подполье под спальным местом, на возвышении, на насыпи (*мудэт вылэ*)» (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.). «*Послерод* или *пинал ваем* (‘послед’) в землю зарывали в подполье, по углам избы, под спальным местом (*кёланни ватьсаз*)» (Тугбаева Мария Филипповна, 1906 г. р.). «Рожала ребёнка в *попоне* (‘в рубашке’). Оболочка (*попона*) не разрывается, он чуть не задохнулся. Говорят, счастливые

рождаются. Не помню, что сделала с этой плёнкой. Но я знала – хранить надо. А в роддоме зарывали последы в яму, хлором засыпали» (Веретенникова Серафима Геннадьевна, около 1940 г. р.). «Бывает, и животные рождаются в плёнке или *попоне*. Термин *пинал корка* (букв. ‘детский дом’) – послед. Высушенную пуповину (*зогы*) хранили в книге, в сундуке» (Анисимова Марина Петровна, 1929 г. р.). Про ребёнка, родившегося в рубашке, говорили (*попонаэн вордскемын* ‘родился в попоне’, т. е. родился в рубашке). В д. Вавилово, когда ребёнок рождался в плёнке, её называли *попона* или *такья*. «Ребёнок рождается в *попоне*. В *такье* рождается. Такой, мол, счастливый будет. После меня брат так родился. Плёнку эту помыли, сохраняли, развесили, высушили. Но уже не помню, где хранили» (Веретенникова Глафира Ивановна, 1927 г. р.).

Раньше сглаз получался (*син усе вал*). «Сглаз бывает и ребёнку, и животным (*живот*). Как правило, обмывали щёки святой водой. Если нет святой воды, просто чистой водой (*дун ву*), это всё равно вода от Бога (*Инмарлэн со вуэз*). Сглаз получается, когда с любовью кто-нибудь посмотрит, называют *уроки* (рус. *урочить*). Часто сглаз получается от чёрных глаз. В таких случаях обмывали водой, темечко посыпали солью» (Данилова Елизавета Афанасьевна, 1929 г. р.).

Сейчас сглаз уже редко наблюдается. Скотине сглаз получался. Один [человек] посмотрит хоть на кого – сглазит, а другой посмотрит – ничего не случается. Считается, что сглазу подвержен человек с синими /голубыми глазами (*лыз синмо мурт*), на которого смотрят, что красивый. «В деревне был Семон Пёчи, он лечил от сглаза. Про себя нашептывал что-то на соль, посыпал солью, он знал [особое] слово (*кыл тодэ вал*). Люди выздоравливали» (Семёнова Раиса Прокопьевна, 1930 г. р.). По сведениям топонимиста Л.Е. Кирилловой, чтобы козлята бодались, между рогами их посыпали солью.

Чтобы детишки были сообразительными, внимательными к словам, их разыгрывали. Ради смеха их посылали: «*Тытыкет доры, ёын куды доры ысто*» (букв. ‘за гнётом для горшка, в котором варят легкие [при варке они всплывают на поверхность], за лукошком для дыма посылали’)» (Анисимова Марина Павловна, 1929 г. р.). У закамских удмуртов такое выражение означало «к подпорке озера, к дымовому лукошку /корзине отправляли», т. е. к таким вещам, чего в реальности не существует (устн. сообщ. Т.Г. Миннихметовой). Такие розыгрыши устраивают и в наши дни. Например, когда мотоцикл не заводится, посылают кого-либо из детишек с банкой к соседям за искрой (устн. сообщ. С.А. Максимова). Как мы видим, в приведённых примерах, обращённые к детям просьбы являются заведомо невыполнимыми, преследуют воспитательные цели, способствуют развитию у ребёнка внимательности и сообразительности.

**Способы лечения от испуга, болезней.** «Моя бабушка от испуга (*кышкамлэсь*) лечила перед печью. Бывало затопит печь, откроет вьюшку. Перед печью мох, какие-то травы (*турын-куар*) поджигала и говорила какие-то слова» (Захарова Нина Аркадьевна, 1958 г. р.).

«У мамы из 10 детей – 4 выжили. Умирали. Лечили тем, что жертвовали хлеб с солью (*куштыны* ‘бросаться’, т. е. жертвовать). В [д.] Малой Игре был знахарь *тупатйсь*. Я сломала ногу поперёк голени, опухла нога. Он смог вылечить» (Поторочина Екатерина Семёновна, 1927 г. р.). Если появлялись наросты, болячки на теле, ходили на место *куяськон инты*. Если случались болезни, несчастья, говорили “*кутэмын* (‘пойман’)”. Тогда жертвовали, бросались (*куяськыны*) на перекрестке трёх дорог (*куинь сюрес вож*). Там рассыпали крупу, бросали горбушку хлеба с маслом. При этом не следовало ни с кем разговаривать.

В окрестностях д. Малой Игры, возле мельницы у р. Кечшур чудилось, млилось (*пёрт-маськылйз*), это место считалось плохим. «Часто говорили, бывало, “*кутэ*” (‘ловит’). По дороге Куачан сюрес через лес ехали на лошади с Михаилом Ивановичем и моим отцом Афанасием (Офонь). Я с отчётом ехала. Лошадь остановилась. Не можем ехать. Отец встал в лесу на колени и помолился» (Данилова Елизавета Афанасьевна, 1929 г. р.). «Наш отец за шишками ходил. Дошёл до Кечшура. Его лошадь остановилась. Укрылся тулупом. Петухи запели, и лошадь сама пошла» (Захарова Нина Аркадьевна, 1958 г. р.). В окрестностях д. Потапово имелись такие места (*кутйсь /алдась инты*), где люди блуждали, там их «ловило». В логу Бурлак нюк «чудилось» (*пёртмаськыны* ‘чудиться /млиться’).

В д. Потапово за огородами семьи Веретенниковых растут две липы. На одной из них было дупло, в него дети лазили. «У меня за огородами две липы. Они укоренились /утолщились. Они и не валятся, и ничего им не делается (*Уг но погра, уг но мара*). А берёза упала. Говорили, Офонь своё золото оставил в берёзе, золото горит. Под липами родилась, под липами прожила (*Беризь улын вордйськи, беризь улын улй*)» (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.).

В лесу в 1–1,5 км от д. Малой Игры место возле мельничной запруды называли Вукопруд (удм. *вуко* ‘мельница’, рус. *пруд*). «Там у пруда в гражданскую войну захоронили солдат погибших, белых. То место было “нечисто”, чудилось там (*пöртмаське вал со инты*). В Ильин день мы пошли купаться на Вукопруд в детстве. Старшие девочки зовут: “Быстрой, быстрой!” Мы ещё не понимали. Оказывается, где были окопы, слышались крики “ура”, топот коней, звуки выстрелов. Как будто бы шёл бой. Слышался свист. А моей сестре и её подружкам было 10–12 лет – они всё слышали и помнят. Они очень испугались. А мы младше были, шли позади и ничего не слышали. Там находили патроны, целые ящики боеприпасов. Когда копали в огороде, нашли староверский крестик» (Захарова Нина Аркадьевна, 1958 г. р.). В данном случае мы имеем дело с явлением хрономиража. Случившееся в прошлом батальное событие передаётся в виде звуков боя. Такое явление – результат отражения реальных исторических событий, произошедших на этом месте.

Наблюдалось одушевление отдельных мест. В д. Тури на месте Атабай (‘место, где убили татарина Атабая’), располагавшемся на окраине деревни, совершали приношения, если болезнь какая приключалась. Говорили “*Атабайлы куяськоно* (букв. ‘надо бросить Атабаю’)”. Также в д. Старый Качкашур говорили: “*Ареснюклы куяськоно* (‘надо бросить логоу Арес’)” (Семёнова Алевтина Петровна, 1958 г. р.).

**В этих краях сохранились сведения о знатоках сакрального знания.** «В д. Исаково (*Исак*) был *абыз* Кудира Васлей. Он лечил. Он был очень чёрный (*чиль съöd*) [здесь: брюнет]. Костоправ. Живот правил, кости. Ему было около 70 лет» (Веретенникова Серафима Геннадьевна, около 1940 г. р.). «Кудера Васлей. Хороший знахарь /знающий (*абыз*) был. Паралич случается. Не оставались без помощи, без излечения. Его дети переселились в д. Убытьдур (удм. *Ыбытьдур*). 80–90 лет ему было, когда умер. Седой был. Лечил (*пелляны* букв. ‘нашёптывать’) с помощью кошки и древесины (*пелля вал писэйэн пуэн*). Он “слово знал (*кыл тодыны* ‘знать слово’, т. е. особое слово, особые знания)”. Знал [особое] слово, данное [ему] *Инмаром*. Он многим помог. А теперь многие умирают. Удмуртских знахарей /знающих (*абыз*) уже нету. У Кудера Васлея был сын Арсень. Его сын тоже знал, понимал» (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.). «Кудира Васлей из Исаково. Кудрявый как барашек. *Пелляськись*. От болезней к нему ходили. Раньше в больницу не ездили» (Тугбаева Любовь Яковлевна, 1936 г. р.). «Кудира Васлей умер около 1960 г., примерно лет 70 ему было. Черный, кудреватый, короткие волосы. Занимался тем, что из коровьих рогов вырезал гребни. Его сын Арсень тоже занимался гаданием. Он в больнице лежал, умер потом. Деревня Исаково исчезла – все переехали сюда» (Тугбаев Анатолий Михайлович, 1948 г. р.).

Другой лечащий /предсказатель (*абызась*) Лик Олексей. «Хороший знаток был. Гадал (*ту-натскыны* ‘гадать, предсказывать’), бывало. Предсказывал. 80–90 лет ему было. Излечивал, бывало. Нитку с иглкой над горбушкой держал со словами: “*Югез шоры, югез шоры* (букв. ‘в сторону югез’)”. У меня в туюске (*сарва*) было масло, около 8 кг, исчезло. Я ходила гадать. Сказал: “В подполье. Растоплено и сложено в банку”. Нашла. Не обращалась в суд. Знакомый человек это сделал. В яме для хранения репы (*сяртчы гу*) у этого человека нашлась банка» (Веретенникова Парасковья Артемьевна, 1910 г. р.). «Абызась (лечащий) Лик Олексей. Я к нему обратилась – дети болели. Он сказал: “Вынеси в лес яичный блин, что жертвую Хозяину леса, Кузьме-Демьяну”. Несколько лет так выносила яичные блины. Может, поэтому так ослабела. Дети после уже не жаловались на болезни, они мучались головными болями (*Чайчае потты курегпуз плим, понйсько Чайчакузёлы, Кузьма-Демьянлы. Ялан оло көня ар поттй курегпуз плим. Оло со понна мон уродми. Пиналгёс өз ни вералэ висемзэс, соос курадэо вал йырынызы*). Кузьме-Демьяну надо было один раз вынести приношение, а я много раз выносила. От этого

заболела, не спросила у Лик Олексея – надо было ещё раз спросить [об этом]» (Тугбаева Мария Филипповна, 1906 г. р.). «В д. Убытьдуре жил Лик Олексей. Лет 30 назад уже умер. В возрасте примерно 70 лет. *Абызась* говорили о нем. Если терялись люди или животные (*пудо-живот*), он находил. Его побаивались. Он был невысокий, худощавый. С фермы потерялась корова – три дня не могли найти. Обращались к нему – он говорил, где можно найти её и находили. Чем-то пользовался, шнурком что-ли (*Маин ке вырэ вал, калэн-а мара*). Умер хорошо – у себя дома. Ничего с ним не было, оставался в ясном сознании. *Пелляськись* (букв. ‘нашептывающий’) он отличается от знающего-*абызась*, *пелляськись* может навредить» (Тугбаев Валерий Евгеньевич, 1945 г. р.). «Лик Олексей – Захаров Алексей Ефимович. Он был единоличник. Ходил на работу в лесничество – в колхоз не пошёл. Около 1975 г. Алексей умер, а через 10 дней – его дочь. Оба умерли в один год. Ему было более 70 лет. До последнего ходил для себя за дровами в лес. Жил своим хозяйством, не мучился, не болел. Он гадал /предсказывал (*Со тунатскылиэз, абызаськыз*). Если кто терялся – он втыкал иголку в первую отрезанную горбушку каравая, краюшку хлеба (*нянь туруж*). “В сторону югезь отправляйся (*Югезь пала мын*)”, – говаривал, бывало. И находили скотину» (Тугбаев Михаил Устинович, 1931 г. р.). «К Лик Олексею ходили гадать. Он иголку с ниткой поднимал: “*Югезь шоры, югезь шоры* (‘в сторону югезь, в сторону югезь’)”. И говорил, где искать скотину или человека. Он умер в конце 1960-х гг.» (Веретенникова Серафима Геннадьевна, около 1940 г. р.).

У одного мужчины Мосей Ивана в д. Убытьдур мать тоже занималась лечением (*абызаськыны*). Она правила разные костяные наросты, опухоли (*будосъёс*), лечила маленьких детей (Тугбаев Валерий Евгеньевич, 1945 г. р.). «Мать Мосей Ивана была [родом] из д. Котомки, звали её Котомкой. Она [особое] слово знала. Я в 6-м классе училась. Пилили дрова – смеялись, шутили. Как обухом по голове прилетело. Голова заболела – не могу. А мне говорят: “Не преставляйся”. Медичка дала таблетку – вырвало. Позвали Котомку. Посадила на скамью. На стакан воды нашептала [что-то]. Помочила голову, дала мне глотнуть [воды]. Велела спать. Я спала 10–15 мин. Проснулась без всяких болей. Сказала: “Попало на тебя (*йётэмын тыныд*). По ветру послано /пущено было (*тёлгя лэземын*) – может, не тебе, но попало на тебя”» (Веретенникова Серафима Геннадьевна, около 1940 г. р.). «Мать Мосей Ивана была колдуньей (*ведун*). Она была из д. Котомки, так её и называли» (Тугбаев Анатолий Михайлович, 1948 г. р.). «В случае болезни приглашали *абыза*. Он лечил, нашептывал (*пелляськыны*). Одна бабушка была из д. Ларионово, она помогала при родах. Из д. Котомки приглашали *абыз* по имени Салля, она лечила. Говорила “У ребёнка дух-хранитель обиделся (*Пиналлэн, пе, периез куатаськем*)”. И она излечивала (*бурмытыны* ‘излечивать’)» (Анисимова Марина Петровна, 1929 г. р.).

«Совершали жертвоприношение в конюшне, чтобы хозяин конюшни (*гидкузё*) оберегал домашний скот (*гидэ сётүськом виро*, букв. ‘в конюшне даём кровавую жертву’)» (Тугбаева Мария Филипповна, 1906 г. р.).

На глазу выходит ячмень. Чтобы его излечить, показывали на него кукиш или использовали ячмень (*йыдыэн енато, кукиш возъмато*)» (Тугбаева Мария Филипповна, 1906 г. р.).

**Красный камень (*горд из*).** «Камень *горд из* [кусочки гематита]. Растирали его и лечились этим (*вуштыса эмьясько*). Старики находили. Не знаю откуда. Когда сердце или грудь болела. Этими камнями лечились от ушибов. Его можно найти в глине, в карьерах. В Красногорском р-не у д. Старое Кычино есть место выхода красного камня Горд из копанни (букв. ‘место добычи красного камня’). В д. Убытьдуре у Мосей Ивана есть *горд из* (букв. ‘красный камень’). Они боятся его показывать, в трёх мешочках держат. Этим камнем лечили людей от ушибов. *Горд из* типа железной руды. Немного порошка от *горд из* и жидкость становится красной. Три раза только пить можно. Надо было знать норму, чтобы не отравиться. Ещё у нас лечились *кумышкой* или квасом» (Тугбаев Валерий Евгеньевич, 1945 г. р.). «Камнем *горд из* лечили переломы. Растворяли в самогоне или кислом квасе. Нельзя растворять в воде или водке. Становится красного цвета. Этот камень был у моей тётки из д. Исаково. Ей по наследству досталось от бабушки из д. Котомки. Было два куса, остался маленький» (Тугбаев Анатолий Арсентьевич, 1955 г. р., внук Кудера Васлея). В д. Старое Кычино «От болезней лечила мачеха моего отца. Дед женился,

его новая жена могла лечить при помощи *горд из* ('красный камень'). Было место Горд из копанни, где его добывали. Средство лечебное надо было давать деревянной ложкой» (Варфоламеева Зоя Петровна, 1930 г. р.). Русские-староверы приходили в д. Вавилово, чтобы лечиться с помощью камня *горд из*. По-видимому, они не знали о нём.

В случае пожара считали, что если он случился по воле *Инмара*, надо с иконой (образ) и крашеным пасхальным яйцом (*паска курегпуз*) круг сделать, обойти место возгорания по кругу, тогда пожар прекратится. А если пожар случился по воле человека, то таким способом он не прекращается.

Существовало правило в ночь на Великий Четверг ограждать дом по кругу серпом или косой-литовкой.

По сведениям информантов, некоторые люди раньше знали особое слово (*йаёйа кыл*, букв. 'слово леса, слово лесного'). В лесу можно заблудиться (*йаёйаын алда*), Илья-пророк людей заблуждает (*алданы* 'обмануть, заблудить'). Когда человека водит в лесу – следует поменять обувь справа налево.

В окрестностях д. Ларионово имелось много родников, в одном из них, по преданиям, была захоронена золотая чаша, но её не могли найти. Люди говорили, что золото «прячется, скрывается».

«*Ишан* (тат. 'глава религиозной секты, святой, набожный человек', удм. 'привидение, наваждение') видела. Около 9–10 лет мне было. Иду во время колошения ржи (*жэг шепаку*) в полдень (*вожовыл*), кто-то тонкий, белый убежал по ржи, в рост человека. Он и как человек, и как собака. Бежит как собака. Перепрыгнул через изгородь. Сказали, что это *лек вожо* (злой дух полудня). Ничего не случилось после» (Веретенникова Глафира Ивановна, 1927 г. р.). Завьяловские удмурты в такой момент концы платка перевязывали (устн. сообщ. Л.Е. Кирилловой).

## Глава IV.

# РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ ВЕРХНЕЧЕПЕЦКИХ УДМУРТОВ

В XIX – начале XX вв. территория обитания верхнечепецких удмуртов входила в состав бывшего Глазовского и частично Сарапульского уездов Вятской губ. Ныне эти территории включены в состав трёх районов Удмуртии – Кезский, Дебёсский и Игринский. Язык верхнечепецких удмуртов относится к верхнечепецкому диалекту северного наречия удмуртского языка, включает кезско-дебёсский, игринский и тыловайские говоры [Максимов 2009: 39], по одной версии, и кезский, дебёсский и зуринский, – по другой. Внутри дебёсского говора вычленяются собственной дебёсский и тыловайский подговоры [Карпова 2018: 12].

### 1. ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ВЕРХНЕЧЕПЕЦКИХ УДМУРТОВ ПО ДАННЫМ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ И МИССИОНЕРОВ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX В.

Переписные книги Каринского стана 1646 г. зафиксировали три самых восточных населённых пункта в верховьях Чепцы: Дебёссы («починок на Дебессе речке»), Варни (починок), Нижний Шудзялуд («меж речками Сувоваркою да Еговаркою деревня над тою рекою вверх Чепцы Ондрюшки Ньюнина»). По мнению П.Н. Роготнева, в судьбе жителей трёх отмеченных выше удмуртских поселений влияние русской культуры проявилось по-разному: жители д. Нижнего Шудзялуда остались преимущественно приверженцами удмуртской старины; дебёсцы к концу XIX в. в значительной степени обрусели; варнинцы, не бросаясь в крайности, использовали положительные стороны обеих тенденций [Роготнев 2007: 29–30].

Первые храмы в ареале проживания верхнечепецких удмуртов появились в сс. Полом, Чутырь и Дебёсы. В с. Полом первая деревянная церковь с двумя престолами, освящёнными во имя Рождества Христова и св. Пророка Илии, появилась в 1751 г. Каменная Троицкая церковь построена в 1827 г., приход включал 33 селения, прихожан удмуртов (2446 муж., 2498 жен.) и русских (206 муж., 179 жен.) [Вятская епархия 1912: 199–200; Православные храмы 2000: 211].

Первая деревянная церковь с одним престолом в д. Чутырской построена в 1752 г. и освящена во имя Сретения Господня. В 1768 г. в церкви устроен придел и освящён в 1869 г. в честь св. преподобного Савватия, Соловецкого Чудотворца. Новый каменный храм с тремя престо-

лами здесь строили в 1819–1829 гг. Главный престол освящён во имя Вознесения Господня, второй – в честь св. преподобных отцов Зосимы и Савватия, Соловецких чудотворцев, третий – в честь Сретения Господня. В 1832 г. в составе прихода числились: с. Чутырь, дд. Лонки-Ворцы, Кушьинская, Утем, Сулдур [Сундур], Игринская, Шадбеково, Гереевская, Чемошурская, Камешница, Касегурт [Кайсыгурт], Суроновская, Верх-Корякино, Низ-Корякино, Мувырская, Пашур, Бадьярово, Старый Шигьян, Пашур-Вишур, Шигьян-Тылой, Вишур, Сосновка, Кионгоп, Малая Ошворца, Выжой-Кыква, Ньюрошур, Старая Ошворца, Цыкеровская, Силодзил, Пислеглуд, починки Нязь-Ворца, Малые Мазыги, Выкогурт [Вукогурт], Сепож, Кожой, Чумой, Тылой, Кизядзи, Малые Кизядзи, Чемошур, Порвай, Шулдошур, Бакчеевский, Сейткыр, Лучик, Улайгурт, Салинский, Малая Саля, Кулюгурт, Шербет, Вильгурт, Шорни, Сямпи, Нижний Шаркан, Вылеглуд, Чукавин, Кадилово, Верхние Урсы, Нижние Урсы, Мукши, Кечшур, Гожмовыр, Цыкерово, Выжоил, Причь, Лысовский, Утора, Чука, Лоза, Кунянгурт [Православные храмы 2000: 291–292]. Позднее, в соответствии с образованием новых приходов и строительством новых церквей в селениях Большая Пурга, Игра, Сосновка, Ляльшур, Зура, Чумой, число деревень в составе Чутырского прихода значительно сократилось. В начале XX в. приход состоял из 27 селений, прихожан удмуртов (1786 муж., 1875 жен.) и русских (972 муж., 1043 жен.) [Вятская епархия 1912: 481–482].

В с. Дебёсы первая деревянная церковь построена в 1751 г. и освящена во имя св. великомученицы Екатерины, она сгорела в 1756 г. В 1760 г. возведена вторая деревянная церковь. В 1816 г. построен новый каменный храм, главный престол которого освящён во имя св. Николая, а два других – во имя Святой Троицы и св. благоверного князя Александра Невского. В начале XX в. приход состоял из 78 селений, прихожан удмуртов (8934 муж., 8756 жен.), русских (1771 муж., 1827 жен.) и старообрядцев (37 муж., 37 жен.) [Вятская епархия 1912: 465–466; Православные храмы 2000: 101–102].

В с. Юски каменная Вознесенская церковь построена в 1887 г. Приход открыт ещё раньше – в 1845 г. Он состоял из 37 селений, прихожан удмуртов (2983 муж., 3124 жен.) и русских (72 муж., 93 жен.) [Вятская епархия 1912: 203–204; Православные храмы 2000: 298–299].

В с. Пужмезь деревянная Знаменско-Богородицкая церковь построена в 1862 г. Приход включал 23 селения (в том числе дд. Перво-Сыгинская, Второ-Сыгинская, Третья Сыгинская, Олыпская, Ворцинская, поч. Малый Олып, Лыпский и др.), прихожан удмуртов (2221 муж., 2239 жен.) и русских (71 муж., 78 жен.) [Вятская епархия 1912: 200–201; Православные храмы 2000: 219].

В с. Александровском деревянная Александро-Невская церковь построена в 1906 г. Приход включал 20 селений, прихожан удмуртов (1417 муж., 1404 жен.) и русских (50 муж., 62 жен.) [Вятская епархия 1912: 190–191; Православные храмы 2000: 39].

Приход в с. Тыловой открыт в 1883 г., в его состав вошли с. Тыловой, дд. Старый Тыловой, Нижний Тыловой, Ягвуково, Верхний Шудзялуд, Шудзялуд, Касаткино, Ярославская, Князевская, Новый Кеч, Аняшур, Яговыр, Азман, Матвеевская, Верх-Тыловой, Зяногурт, Новый Зяногурт, Чемошур-Теры, Богданово, Урдомошур, Ключи, Русские Альчи, Вотские Альчи, поч. Ореховский. Деревянная церковь освящена в 1887 г. во имя Успения Пресвятой Богородицы. В 1914 г. был заложен каменный храм, сведений о его завершении не обнаружено. Приход состоял из 23 селений, прихожан удмуртов (2038 муж., 1999 жен.) и русских (717 муж., 719 жен.) [Вятская епархия 1912: 471–472; Православные храмы 2000: 269–270]. В с. Верхний Четкер деревянная церковь построена в 1920 г. и освящена в честь преп. Серафима Саровского. В приход вошли окружающие село починки Александровский, Красный Яр, Старый Четкер, Нижний Шудзялуд и др. [Православные храмы 2000: 75].

Приход с. Большая Пурга открыт в 1850 г., в его состав вошли с. Большая Пурга, дд. Малая Пурга, Четкерская, Шудзялудская, починки Итадур, Беньшур, Сепож, Палым, Шишур, Юфеевский, Новонолинский, Кедзя, Кожой, Куштошур, Тылой, Шорни, Чумой. Поначалу службы велись в деревянной часовне. В 1854 г. была построена деревянная церковь с двумя престолами: первый – в честь Покрова Пресвятой Богородицы, второй – во имя св. Пророка Илии. Камен-





Рис. 75. Село Большая Пурга. Покровский храм.  
Н.И. Шутова. 1995

ный храм заложен в 1890 г. и освящён в 1899 г. в честь Покрова Пресвятой Богородицы (рис. 75). Приход включал 27 селений, в которых проживали удмурты (1488 муж., 1490 жен.) и русские (1319 муж., 1362 жен.) [Православные храмы 2000: 58–60; Вятская епархия 1912: 464–465].

В с. Игра каменная Иоанно-Богословская церковь построена в 1907 г., старая деревянная появилась здесь в 1862 г. Приход включал 25 селений, в которых проживали удмурты (2077 муж., 2006 жен.) и русские (717 муж., 753 жен.) [Вятская епархия 1912: 195–196].

Большое влияние на судьбу верхнечепецких удмуртов оказало строи-

тельство Сибирского тракта из г. Москвы в сторону Урала и Сибири через населённые пункты Арск, Малмыж, Дебёсский караул до пермских имений Строгановых, а также его северной ветки из г. С.-Петербурга в сторону Урала через г. Глазов, сс. Балезино, Полом и Дебёсы. В эти края переселилось русское население с запада со стороны Казани и Вятки и с востока – со стороны Перми. В 1820–1830-х гг. был учреждён институт миссионерства для новокрещённых народов Поволжья и Приуралья. Происходило разрушение традиционной удмуртской общины и системы верований. Вятские губернские газеты конца XIX в. отмечали, что местные удмурты почти ничем не отличаются от своих русских соседей. Они исправно посещали местные храмы, ходили в с. Верхотурье поклониться мощам преподобного Симеона Верхотурского [Роготнев 2007: 31–35].

В рапорте епископа Нила от 14 апреля 1838 г. указывается, что удмурты д. Уйвай Дебесского прихода показывают усердие к вере: сами приглашают священника для молебна и водосвятия, с благоговением встречают святые иконы и принимают их в дома [Луппов 1911а: 81].

По сведению священника Степана Шубина, удмурты в Дебесском приходе отмечают следующие православные праздники: Святую Пасху (*Великтэм*), Св. Пятидесятницу (*Квар вылын вöсьськон*, букв. ‘освящение листьев’), день Петра и Павла (*Гербер*, букв. ‘после плуга’), День Благовещения Пресвятой Богородицы (*Дöдьы куштон*, букв. ‘бросание саней’) и пр. [Луппов 1911а: 231]. Вместе с тем священники нередко отмечали, что удмурты продолжают выполнять традиционные обряды и моления.

«13 декабря 1839 г. в д. Старой Подне Дебесского прихода Сарапульского уезда миссионер Двинянинов забрал у удмуртов из шалаша [строение куала. – Н. Ш.] “жертвенные приборы”, но 10 удмуртов отняли их обратно. На предложение сломать шалаш крестьяне ответили: “Мы не только не ломаем, но ещё лучше поправим, тебе до этого дела нет, мы тебя не знаем, кто ты такой, да и знать не хотим, у нас есть свой протопоп”. Миссионер обратился за содействием к дебесскому волостному голове, но в ответ получил новые “оскорбления”» [Пислегин 2010: 110].

**Деревня Лудъягская** (бывш. д. Лудъяг, ныне Кезский р-н УР). В конце XIX в. жители Гыинской волости указали Н.Г. Первухину на сосну, которая пользовалась особым уважением среди местного населения. Росла она в поле д. Лудъягской, недалеко от одного старого могильника. По рассказам местных жителей, к ней близко не подходили без нужды, боялись. Говорили, что под сосной жил чрезвычайно злой *кутысь* (лит. *кутйсь* ‘ловящий, хватающий’). В случае болезней сюда приходил ночью кто-либо из членов семьи больного или *почи-попы* [букв. ‘малые попы’] и при свете самодельных восковых свеч, которые прикрепляли к стволу и сучьям, приносили в жертву «белок» (?) и кашу, сложенную чаще всего в железный ковш. Всё это оставляли под

деревом. Считалось, что для спасения от кутыся следовало бросить к корням сосны какую-нибудь железную вещь – обломок косы, серпа, ножа, даже обрывок цепи. Таких вещей в конце XIX в. наблюдалась возле этой сосны «порядочная куча». Рассказывали, что однажды один местный крестьянин вздумал срубить дерево, однако вскоре после этого он помещался и был отправлен во Вятскую больницу [Первухин 1888, II: 80–81].

Удмуртские предания указывают, что на двух городищах у с. Поломского (*Чемошур* и *Гыркесшур*) прежде жили князья [Спицын 1893: 72], а в двух верстах от с. Полом находилось третье средневековое городище –



Рис. 76. Поломское I городище. Вид с севера, с наружной стороны вала. Н.И. Шутова. 2003

Каравалес [здесь: Поломское I городище], на площадке которого было “нечисто” – чудилось (рис. 76). Неподалеку от него располагалась Великая куала (*Быдзым куала*) местных удмуртов [Первухин 1896а: 43–45]. Первые упоминания о погосте Полом в составе Каринского стана содержит “Дозорная книга Каринского стана Хлыновского уезда 1615 г.”. По сведениям переписи 1646 г., д. Полом “под речкою Поломой над р. Чепцой” представляется довольно крупным селением в 21 двор [Документы по истории 1958: 35, 186, 226–227]. Касаясь вопроса о верованиях жителей деревень Поломского прихода, местный священник указывал в своём рапорте от 1832 г., что в одной из культовых строений куалы удмурты содержали рядом икону Божией Матери и идол воршуда Пурга [Луппов 1911: 233–234]. Из рапорта священника с. Полома Петра Мышкина Вятскому епископу Иоанникию от 6 октября 1832 г. об удмуртах дд. Верхнего и Нижнего Турелов и Кукъямесской [исчезн. деревни, Игринский р-н УР] стало известно, что они «дали мне [Петру Мышкину] письменное обязательство на тот предмет, чтоб им вотяцких [удмуртских] своих ересей более не держаться. Прилагая при сем означенные обязательства и идола Пургу, представляю вашему преосвященству на архипастырское благоразсмотрение» [Луппов 1911: 233–234].

В мае 1836 г. удмурты Чутырского села и Воткинского завода Сарапульской округи собрались в числе 400 чел. в небольшом лесу перед елью на моление. Под елью были расставлены разные кушанья и «особый род питья, называемого кумышка». Тут же находились жрецы с жертвами, стол накрытый скатертью и заставленный кушаньями, перед столом на коленях стоял главный жрец. В таком положении застал их миссионер Двинянинов [Луппов 1911а: 24]. «Общие богомолья вотяков [удмуртов] бывают летом в лесу, весьма сходны с богомольями черемис [марийцев], с тем только отличием, что в шалаше вотяков [удмуртов] в переднем углу стоит какой-то деревянный, грубо обтесанный идол в виде коня или другого животного, с наклепленными с внешней стороны сивыми или черными волосами» [Вятские вотяки 1861: 103].

Среди крещёного удмуртского населения появлялись и новоявленные служители культа. В 1820 г. крещёный удмурт Зуринской волости Глазовского уезда д. Камешницкой [исчезн. деревня, Игринский р-н] Яков Перевощикова после Петрова дня («во время самого покосу были большие дожди, и он ходил в поле»), был остановлен «богом в двух лицах на белых лошадях, один из них седой, старый, а другой молодой, тонкий, и оба в белых одеяниях». Боги по-удмуртски приказали ему бросить старую языческую веру, не приносить в жертву лошадей и молиться единому богу. При этом, однако, предлагалось принести в жертву 10 быков, 40 баранов, 40 гусей и 40 уток, «которые бы были все белые». За это ему якобы обещалось, что дожди прекратятся, если при этом никто не будет носить синие одежды, от которых «тяжело жить и пристают

разные болезни». Моление было проведено, и через некоторое время Перевощикова посетил некий невидимый дух, «научивший» его ворожить. Слух о боговидце быстро распространился по всей округе, в Камешницкую стали съезжаться люди, «чтобы узнать от него всю справедливость лично», появился своеобразный культ в пределах волости. «С общего согласия» были избраны женщины и девушки «для петья песен при замаливании баранов». Возможно, что новое учение распространилось бы и дальше, но новоиспеченный пророк сам ограничил свои возможности, «так как бог приказал ему ворожить только своим волощанам». Развитие культа было остановлено арестом Я. Перевощикова и двух его ближайших помощников. Зачинщик был наказан 40 ударами плетью, а его помощники – 30 ударами батогами; первоначально 47-летнего Перевощикова собирались сослать в Сибирь «по негодности к воинской службе», но в итоге они были отданы под надзор «мирского общества». Всем удмуртам, бывшим на молениях, было приказано присутствовать при наказании главных зачинщиков. Предпринимались также попытки привлечь к ответственности волостного голову, старшину и церковного старосту за «знание и недонесение кому следует» о происходящих событиях, но не достало конкретных доказательств и признания обвиняемых [Пислегин 2010: 183–184].

По свидетельству священника с. Дебесского, в 1840 г. при начале посева овса каждый домохозяин выходил со всем своим семейством на пахотное поле с хлебом, *кумышкой*, печеными яйцами и «*сетивом*»\* с овсом. В поле он разбрасывал яйца с овсом по своему наделу (полосе), а члены семьи с большим удовольствием собирали яйца. Первое брошенное яйцо, немного хлеба и *кумышки* зарывали в ямку, обращаясь к ангелу-хранителю с просьбой сохранить посевы от червяков, пернатых птиц и других несчастий. Затем домохозяин брал в руки блюдо с хлебом, яйцами и *табаными*, поднимал его вверх и молил бога о сохранении урожая от засухи, града и невзгод [Луппов 1911: 112–113].

## 2. СВЕДЕНИЯ О ВЕРОВАНИЯХ И ОБРЯДАХ, СОБРАННЫЕ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI В.

### Кезский район

Гыинская волость Глазовского уезда включала сс. Медму, Пужмезь, дд. Ворцынскую, Гыинскую (Старая Гыя), Лудьяжскую (Лудьяг), Новогыинскую (Новая Гыя), Олыпскую, Пажманскую, поч. Ворончихинский, Диньшурский, Изошурский, Легошурский (Лего), Мало-Олыпский (Апачи), Кузямувырский, У реки Пужмезя (Камайгурт) и др. В составе Лыпской волости отмечены сс. Юскинское (Югурт), Верх-Лыпское, дд. Над речкой Ю (Чабья), Чуринская, Верх-Сыгинская, поч. Адымигуртский, Выль-Тольенский Кечьюкшур (Ю-Тольен), Медьминский (Сенькагурт), Сыльшурский (Луые), Тольенский (Шудегурт) и др. В пределах Поломской волости числились сс. Поломское (Оил, Христорожественское), Нововолково, дд. Сыга 1-я (Дологурт), Сыга 2-я (Шоргурт), Сыга 3-я (Язьгурт), Каргурецкая (Кукамес), поч. Заполье 1-е (Иртем), Кесьягский, Озонский (Под сосной), Юрукский и др. [АТДВГ 2012: 58–59, 66–67, 70–71].

**Деревни и их жители** (фото 28, 29, 30). Село Полом. «В церковь сюда приезжали со всех окрестных деревень. Из [д.] Большого Олыпа сюда приезжали. Дедушка Ворончихин Николай

\* Здесь: вят. диал. *ситево* – большое лукошко с плетнем, верёвкой для надевания через шею. В *ситево* насыпают зерно для рассеивания сеятелем по полю [Материалы для объяснительного словаря 1907 (1908): 290].

Вениаминович, торговец, приезжал молиться из [д.] Большого Олыпя. Здесь проходил Сибирский тракт, здесь был пересыльный пункт для ссыльных. Сохранилось предание, что эту церковь хотели построить в [д.] Варнях, а здесь должны были построить железную дорогу (чугун сюрес). Старики испугались, что беглые тут будут. Поэтому они напоили архитектора и уговорили построить церковь, а железную дорогу провели в другом месте. Так старики не разрешили поставить торфопредприятие и построить посёлок. Решили, что воры разведутся. Так посёлок построили подалее от нас. Тут строили Октябрьскую ГЭС в 1952 г. Её ликвидировали в 1975 г., в связи со строительством и вводом в строй Камской ГЭС» (Голосков Геннадий Григорьевич, 1927 г. р.). Сохранилось предание: «Леса были сделаны на колокольню [церкви], работали там. Деревянные лесенки на колокольню были. И красный /рыжий бычок (*горд пороз*) влез на колокольню по трапу и заходит в дверь. Рабочие обнаружили этого бычка, спрашивают чей. Спустить его не смогли. Этого быка принесли в жертву. Решили с тех пор, что надо полемским в жертву каждый год приносить красного бычка. Это нам мать рассказывала. Церковь в 1947 г. уничтожили. Очень красивая была» (Иванова Анфиса Афанасьевна, 1913 г. р.). В этом примере мы видим параллели с распространёнными среди слободских удмуртов преданиями о рыжем бычке, которого следовало приносить в жертву.

В окрестностях с. Полон имелись следующие микротопонимы: реки Долошур, Мыжшур, Гордшур, Чемошур, Гыркесшур, Гордшурка I, Гордшурка II, Гордшурка III; поле /луг Каравалес по эту сторону р. Чемошурки; д. Кесяг ('сухой лес') в сторону д. Сыги, там же д. Язьгурт. За р. Гордшуркой III возле глубокого оврага располагается Чёртово городище [Поломское I городище *Каравалес, Чемошур*]. В этих краях имеется родник Камсин (букв. 'глаз Камы') или Кама ошмес. В с. Александрово протекает р. Пажманшур, имеются возвышения Гордгурезь, Сюбыгурезь (Корепанова Клавдия Алексеевна, 1909 г. р.). «Мой дедушка говорил, ниже Гыркесшура была деревня, сам он её не видел. Он думал, каким путём они все враз ушли с этого места, жители эти. Там ещё видел он впадины [от жилищ]» (Иванова Анфиса Афанасьевна, 1913 г. р.).

В с. Полон сохранились предания о патронимиях Чабья (Чабьяпиос), Даньша (Даньшапиос), Никон (Никонпиос) и Зекро (Зекропиос). «Было место могильника, называли Чабьяшай. Был родник Чабьяшмес, с левой стороны, если идти в сторону р. Юрук. Была женщина из [д.] Чабьи, и её детей тоже так называли. По этой женщине была чабьинская сторона [в селе]. В патронимии Чабьяпиос [парни рода Чабья] были Яко, Сергей, Колька. Даньшапиос [парни рода Даньша] были кировские, они русские, их уже нету [В окрестностях села известен Поломский могильник Данчашай XVII–XVIII вв., на котором хоронили своих умерших члены патронимии Даньша. Очевидно, Данча является искаженным от имени Даньша. – *Н. Ш.*]. Были Зекропиос. Сначала они были Зекропиос, потом появилась сноха из [д.] Чабьи и стали они Чабьяпиос, их было около 20 домов. Много их было. Сторону, в которой располагалась больница, называли Сюрапал [сторона Сюры], жена была со стороны [д.] Сюры. Наш конец – Сонская улица, наверное, от солнца [вариант народной этимологии; скорее, название от антропонима Сон /Зон, или наименования соседней деревни Озон. – *Н. Ш.*].» (Иванова Анфиса Афанасьевна, 1913 г. р., фото 28).

По преданиям, поселение Ю-Тольён (рис. 77, 78, 79, 80) поначалу располагалось возле тракта, западнее современного села на 1,5 км. То место называют Вужгурт ('старая деревня'). На том месте теперь карьер,



Рис. 77. Деревня Ю-Тольён. Современная усадьба.  
Н.И. Шутова. 2003

оттуда брали грунт для обустройства дорог. Потом деревню перенесли ниже по течению р. Гучиншур ('речка у старого поселения') возле фермы. В окрестностях села имеется поле /луг (луд) Вожманка. «Первоначально деревня Вужгурт была заселена людьми, которые «не имели имени» [без роду, без племени? были некрещенные?]. Потом они сгорели и куда-то переселились. Вот на то место поселился мой отец с семьёй. А потом началась коллективизация и мои родители снова вернулись в [с.] Ю-Тольён» (Степанова Зинаида Яковлевна, 1923 г. р.).



Рис. 78. Деревня Ю-Тольён. Кенос.  
Н.И. Шутова. 2003

Возле бывшей д. Ворончихино было озеро (ты) Зын (букв. 'вонючее, пахучее'), поэтому деревню назвали Зынты. Но место было удобное для поселения, рядом, всего в 200 м, протекала р. Пызеп. В с. Медьме и д. Изошуре проживало смешанное, русско-удмуртское население. Бывшая русская д. Бани прежде была населена удмуртами, все микропонимы вокруг неё имели удмуртское происхождение, около деревни располагается старинное удмуртское кладбище Шайму [букв. 'кладбищенская земля']. Исчезающей является д. Чекшур, в начале 2000-х гг. в ней осталось несколько домов, были ещё дд. Гьявыр около с. Кулиги и Кукжак.

Удмуртские названия местных селений: д. Новый Унтем (*Вьльгурт* 'новая деревня'), д. Старый Унтем (*Сепыч*), с. Александрово (та часть, что ближе к пос. Кез – Кузямувыр), д. Сыга (*Дологурт*, *Сэга*, *Сога*). В д. Старый Унтем было поле Боды ошон луд (букв. 'поле, где привешивали палку') и родник Боды ошон ошмес (букв. 'родник, возле которого привешивали палку'). «Раньше д. Сыгу I называли Дологурт, Сыгу II – Шоргурт, Сыгу III – Язьгурт. На месте бывш. д. Кесяг ('сухой лес') лес вырос, всё заросло лесом» (Голосков Геннадий Григорьевич, 1927 г. р.). В д. Адямигурт жили представители патронимии Адями (*Адямипиос*; *адями* 'человек', *пиос* 'парни, сыновья'). «Такая была сказка, предание. Откуда вы? Из д. Адями. Кто вы? Парни



Рис. 79. Деревня Ю-Тольён. Кенос.  
Н.И. Шутова. 2003



Рис. 80. Деревня Ю-Тольён. Кенос.  
Н.И. Шутова. 2003

Адями [парни патронимии Адями] (*Сы́че выжы вылэм. Кытысь тй? Адямигуртысь. Кинёс тй? Адымилиос*)» (Максимова Антонида Яковлевна, 1952 г. р.).

По преданиям, первопоселенцами с. Юски были Кайсы и Тимош. Впервые придя в эти места, увидели на берегу реки птицу. Это был добрый знак, и они решили основать здесь поселение. Неизвестно, долго ли жили тут люди, но они покинули Вужгурт ('старое поселение'), потому что речка весной подтопляла дома и хлева, посева вымерзали, а дети нередко тонули в реке. Переселились повыше, на угоры с родниками и колодцами, где стоит современное с. Юски [Мишина].

Деревня Новая Гыя. «У нас в усадьбе было место для молотьбы (*кутсаськон инты*), сарай был для лошадей, до четырёх лошадей было. Жили три брата с семьями, дед был главой. За столом пока дед не зачерпнет, никто не притрагивался к еде. Первыми работники есть садились, а потом уже женщины, дети (*кышноос, пиналгёс*)» (Кельдибекова Степанида Михайловна, 1926 г. р.). Легенда об основании деревни Гыя (Гёйы или Гэйы). Старики рассказывали, что одна девушка пришла с матерью на это место. На возвышении росли три лиственницы (*лыстэм пужым*), сели там отдохнуть. Понравилось это место, остались здесь жить. Гыя (Гэйы) её звали, девушку эту» (Максимова Антонида Яковлевна, 1952 г. р.).

В этих краях пекли хлеб и ставили квас с закваской из хмеля. «Квас или овсяную брагу (*сезыы брага*) ставили. Из хмеля (*туг*) закваску готовили (*шöм лэсьтылйзы*), дрожжи не использовали. Раньше и хлеб пекли без дрожжей, с хмелем. И не черствел долго и не плесневел долго. Надо хмеля горсточку взять, довести до кипения один стакан воды, охладить, положить муки, заквасить на один-три часа и замесить тесто» (Лекомцева Федосия Платоновна, 1924 г. р.). В этих краях слово *нюлэс* означало лес, слово *луд* – поле, луг [термин *луд* используют чаще, чем слово *бусы*], *мудор* – икона, *вармумы* – тёща.

«Мы богато жили, с пчёлами. Пчёлы были в колодах. Эти колоды окутывали ржаной соломой (*тэк куро*, букв. 'обычная слома'), они зимовали так. Пять коров было, кипятили молоко в куале и заквашивали. Делали творог. Отец богато нас содержал. И мясо, и рыбу засаливали, развешивали перед кеносом. Обсыхая, выветриваясь, становилось очень вкусным. Ни вороны не трогали, боялись собак. Говорили про нас кулаки (*Нюня узыр вордйиз милемдыз. Сйль но чорыг сылалтэ но, ошылэ кенос азыын. Куасьмыса-тöласа, со юн ческыт луэ вал. Сое куака но уг нуы вал, пунылэсь кышкаса. Кулак шуыло вал*)» (Худякова Мария Сергеевна, 1904 г. р.). В хозяйствах содержали *обиньгу* (*обинь* < рус. *овин*, *гу* 'яма') для просушивания зерна, снопов.

В д. Старый Олып (рис. 81, 82, 83, 84). «Мама моя рассказывала. Здание



Рис. 81. Деревня Большой Олып. Традиционная усадьба.  
Н.И. Шутова. 2003



Рис. 82. Деревня Большой Олып. Современная усадьба.  
Н.И. Шутова. 2003

деревенского сельсовета, двухэтажное, каменное. Оно принадлежало [патронимии Палсин] Палсинпиос [Палсин, букв. ‘одноглазый’, прозвище или антропоним родоначальника патронимии; *пиос* ‘парни’] по фамилии Ворончихины. Их признали кулаками [*соосты кулаке куштӧзы*, букв. ‘их бросили в кулаки’], сослали куда-то. Потомок купцов Ворончихиных сейчас работает главным врачом в с. Кез. Это здание построено целиком на яйцах (*курегпуээн сумен*) вместо цемента (рис. 85). Они сами в лаптях ходили, а золото сумками носили вдоль [рр.] Пызепа и Чепцы в [г.] Глазов. Эти земли по эту и ту сторону [р.] Чепцы им принадлежали. И обе стороны [р.] Пызепа тоже» (Ворончихина Елена Алексеевна, 1927 г. р.).

«Ледовую дорогу использовали от д. Медьмы до ст. Зилай. По ней лес возили, лес для шпал. Ледовая укатанная дорога, по ней много провозили на лошадях. Почти прямая, далеко было видно» (Поздеева Ангелина Рудольфовна, 1960 г. р.).

Про гражданскую войну. «Мой отец воевал в Первую мировую, в Гражданскую войну. Говорит, сам не знал, за красных, или за белых воюем» (Богданов Вениамин Михайлович, 1930 г. р.). «Мать рассказывала, заходят на ночлег в период Гражданской войны. Не знаем то ли они красные, то ли белые. “Шальк-шальк” стреляют по печи, проверяют оружие» (Вахрушева

Маргарита Арсентьевна, 1938 г. р.). «В 5–6 км от с. Ю-Тольён есть могилы китайцев, там около 70 человек захоронено. Они погибли в Гражданскую войну, добровольцы Красной Армии. Говорят, у них были длинные чёрные волосы» (Главацких Людмила Родионовна, 1934 г. р.).



Рис. 83. Деревня Большой Олып. Ворота.  
Н.И. Шутова. 2003



Рис. 84. Деревня Большой Олып. Кенос.  
Н.И. Шутова. 2003



Рис. 85. Деревня Большой Олып.  
Кирпичный дом бывших торговцев  
Ворончихиных. Стоит участник  
экспедиции Д.В. Шутов.  
Н.И. Шутова. 2003

### Священные места. Моления

**Село Ю-Тольён** (рис. 77–80). В селении было капище с елью Вёсяськон кыз [‘молельная ель’]. «Моление Вёсяськон инты имелось. Там росла ель. Это от школы в 500 м, на возвышении это было. На склоне возвышения (*гурезь бам*) там рос сосняк. Эти сосны самосевом выросли» (Степанов Александр Иванович, 1931 г. р.). «Это дерево уже упало от старости. В частных хозяйствах имелись куа. Церковь стояла» (Главацких Людмила Родионовна, 1934 г. р.).

Ходили молиться в лес. «Для *Нюлэскузё* жертвовали гуся. Сами собой жертвовали, от каждого хозяйства. Если в семье заболели или несчастье случилось. Шёл домохозяин. Я ходил один раз. Ходили при мне на разные места, но, как правило, возле родника. Там варили кашу с мясом, с солью и поедали. Кости, немного мяса и каши складывали на ветки ели (*кыз вай вылэ*), чтобы не смогли достать. Перья и пух складывали в кучку под елью, прикрывали лапником, оставляли. При мне куалы не держали» (Степанов Александр Иванович, 1931 г. р.).

В д. **Старый Унтем** было место молений и гуляний (*вёсяськон но шулдыръяськон инты*) Камай корка (букв. ‘изба Камая’). Склон возвышения, на котором располагалось место Камай корка, называли Камай корка бам (Яговкина Елена Николаевна, 1925 г. р.). Очевидно, такое наименование капища связано с тем, что вблизи располагалось хозяйство Камая.

**Деревня Новый Унтем** (удм. *Вьльгурт*). «У нас в хозяйстве стояла пихта Вёсяськон ньылпу, только пенёк остался. Соседка сказала, что там проводили Гырон быдтон (праздник завершения посевной) или Гырон потон (праздник начала посевной). Раньше то место не принадлежало частному лицу» (Хохряков Викентий Васильевич, 1939 г. р.).

«У нас во дворе была Великая (Зёк) куала (рис. 86), теперь это место заросло крапивой. Это место нельзя было осквернять. Слово, де, там сказано, говорил мой отец (*Кыл, пе, верамын отын, шуиз буби*). Отец просился, ходил туда с блинами (*блин*). Это яичные лепёшки. Отец куалой ведал [*куала котырын ветлэ вал*, букв. ‘вокруг куалы ходил’]. Он больше был связан с куалой. Куала у нас разрушилась, истлела (рис. 87). Отец не разрешил её сжигать. Там камни были, всё в землю ушло. Там в котле варили молоко. Строение было большое 5 x 5 м, высотой 3 м. У некоторых были куалы тоже, но те места не сохранились, да и хозяев уже нет в живых. Отец носил блин *Нюлэсиюне* [*нюлэс* ‘лес’, *нюня* ‘старший брат, дядя, отец’]. Он нас не брал, говорил: “Не положе-



Рис. 86. Деревня Новый Унтем. На месте расположения Великой (Зёк) куалы в хозяйстве Ф.П. Лекомцевой.  
Н.И. Шутова. 2003



Рис. 87. Деревня Новый Унтем. Остатки Великой (Зёк) куалы в хозяйстве Ф.П. Лекомцевой.  
Н.И. Шутова. 2003



но». И брата не брал. Однажды я видела: мой отец, ещё женщина с мужчиной втроём заходили в куалу, а потом ушли в лес. Что-то у них, видимо, случилось. Меня не пустили туда» (Лекомцева Федосия Платоновна, 1924 г. р.).

На огороде у Хохрякова Викентия Васильевича место Обиньгу [овинная яма для сушки снопов] было для проведения Ильина дня и Гербера (12 июля). «Там одна берёза стояла. На какой-то пенёк ставили квас. Росли там ещё клёны, калина (*шуну*). Там скотину не резали, скотину резали дома, а там ели кашу (*жук*). В детстве я тоже ела там, квас пила. Про это место говорили: «Кашу есть пойдём (*жук сиыны мыномы*)». Руководила этим обрядом хозяйка усадьбы. Это в середине огорода было, туда ходили только её родственники (*бечеос*). Она была наша родственница (*бече*) [т. е. выходцы из одного дома, одного рода], ходили к ней и отец, и мать. На Ильин день туда блины (*блин*) выносили, освящённый блин (*вöсян блин*), на подносе. Что-то молились, поклоны делали (*Маке вöсяськылйзы, йыбыртскылйзы*). Я тоже ела этот блин. Общедеревенские моления где проводили, я не знаю. Здесь не занимались этим особо» (Лекомцева Федосия Платоновна, 1924 г. р.).

В д. **Лёгошур** (исчезн.). «У нас во дворе была куала. Рядом был родник, у отца был сделан сруб, там в срубе полоскали белье. Это семейная куала. Каждый день в Ильин день молились в куале. Молились без иконы. Отец молился в куа, в лес не ходил. А другие ходили жертвовать гуся (*Зазег сиыны*, букв. ‘есть гуся’). Это другое моление, они были из другого рода (*Со мукет вöсяськон, соос мукет выжы вал*). Туда женщины не ходили. Это место для молений *Нюлэсмурту* было неподалёку от Гуждор сиённи [‘место трапезы во время праздника первой проталинки’]. На этом месте в Петров день проводили праздник Гуждор шыд сиён [‘поедание супа во время праздника первой проталинки’]. Это было деревенское моление, мы ходили туда. Пекли яичные блины (*чужмилым*), варили кашу, без образа [икона] молились. Я крещёная, в [д.] Лёгошуре были крещёные, но не все» (Худякова Мария Сергеевна, 1904 г. р.).

**Деревня Большой Олып** (удм. *Апач, Зök Олып*) (рис. 81–85). «Один раз помню резали гуся. Моя мама позвала из [д.] Малого Олып Васильева Арсентия, старика жреца (*вöсяськись*) и молились *Нюлэсиюне* [*нюлэс* ‘лес’, *нюня* ‘старший брат, дядя, отец’]. Он [жрец Васильев Арсентий] блины и другие продукты “выносил” (*поттылыны* ‘выносить’) в лес. Гуся надо есть без соли, варить кашу с крупой. Мама с ним пошла в лес, там резали, варили и поедали. Кости жертвовали лесному, разбрасывали их (*пальккыны лыоссэ*, букв. ‘рассыпать, разбросать кости’). В д. Ворончихино места специального для моления не было, а в Малом Олып было место моления лесному *Вöсяськонни нюк*. В Малом Олып была куа, в д. Ворончихино была куа семейная у наших соседей. В ней варили еду, потом самогон варили. Малоолыпские были очень верующие (*вöсяськисесь вал*). Они и скотину не выпускали в понедельник – говорили, что тяжёлый день» (Горбушин Иннокентий Михайлович, 1934 г. р.).

«У нас была семейная куа, это место кипячения молока, приготовления супа (*йёл пöсьтонни, шыд пöсьтонни*). Там же был погреб, там хранили молоко, сбитое масло. Раньше ведь большими семьями жили (*азыло ведь зök семьяен улылйзы*), очень зажиточно жили. Там и молились. Бывало, без молитвы не садились за стол, не вставали из-за стола. Есть лог Куала нюк, там куала была. Великая (*Зök*) куала, туда ходили всей деревней. Там родник с очень вкусной водой (*ош-месез туж ческыт*). Это по дороге на д. Дырпа. Я был маленький, строения там уже не видел.

Если заболит кто, или вдруг помешательство случится (*токма куддыръя шузимо*), тогда ходят в лес к *Нюлэсмурту*. У меня мама из Малого Олып из рода Гондыр-выжы. Там были верующие. В деревне были знающие, те, которые знали, как проситься у *Нюлэсмурта*. Каждый не может ходить в лес. Надо уметь молиться. Обращались к нему и другие деревенские. Ходил знающий на одно приблизительно место в лесу» (Богданов Вениамин Михайлович, 1930 г. р.).

«В километре от д. Большого Олып в исчезнувшей д. Диньшур стояли толстые липы возле дороги. Там было место гуляний окрестной молодежи Шудон инты (место молодёжных игр). Туда на поляну собирались из дд. Малого и Большого Олып, Ковалёво, Ворончихино, Диньшура. Играли на балалайке. А жители д. Александрово собирались отдельно. В наших краях сплошь удмурты [живут] (*Ми палан всяк удмуртъёс*)» (Горбушин Иннокентий Михайлович,

1934 г. р.). «Шудонни инты (место молодёжных игрищ) было возле д. Диньшур. Возле большого тракта (*Зёк сюрес дорын*). Там липы росли. Собирались из дд. Александрово, Ковалёво, Большой и Малый Олып, Диньшур. Другое место Шудонни инты было около большого моста (*зёк выж*) через р. Пызеп. Там собирались из дд. Дырпы и Большого Олыпа» (Богданов Вениамин Михайлович, 1930 г. р.).

**Деревня Старый Олып.** «У людей здесь были куалы, а у нас в хозяйстве не было. У нас отец (*айы, айымы*) жертвовал гусей, кашу варил. Втроём ходили [в лес]: я, мой отец (он мог просить, молиться) и один односельчанин, который позвал моего отца помолиться. Говорили, должок [обет] нужно отдать /пожертвовать лесу, Хозяину леса (*Нюлэслы сётоно шуо вал*, букв. ‘лесу, говорили бывало, надо отдать /жертвовать’). Кости там оставили. Кости сложили в лукошко (*туй чумон*) и на ветки повесили. Это место особое *Зазег сиённи тэль* [‘лес для жертвования /поедания гусей’]. Там лог, речушка (*өр*) течет. Там растут ели, можжевельники, немного сосен (*кыз, сусыпу, пужым*). Моего отца звали, чтобы в лес ходить молиться (*нюлэсэ ветлыны*). Туда и овец, видимо, носили. Говорили: “Есть должок [обет] отдать /пожертвовать утку, овцу, гуся”. Ходили мы туда осенью. Пух и перья там оставляли. А часть мяса принесли домой. Ворончихинские [жители д. Ворончихино] моего отца тоже приглашали в лес сходить, резали жеребёнка. Он “понимал это” [разбирался в этом]. Это было, кажется, по осени» (Ворончихина Елена Алексеевна, 1927 г. р.).

Бывшая д. **Старая Гыя** (*Вужгурт*). «Я родилась в [д.] Изошур в 1,5 км от [д.] Старой Гыи. В Изошуре богато жили до войны. Это рядом, и луга с гыинскими общине. Построили общую куалу. Куала стояла в логу между [дд.] Изошур и Гыя. Место красивое. Там росли ивы, ели, малинник, смородина и всё. Лес там был. Ближе к реке (*өр*) стояла куала, в логу, не на возвышенном месте. Там приносили в жертву бычка, по-удмуртски молились. Старики /пожилые мужчины (*мõйы пиосьёс*) совершали моление, они уже умерли. Мы были маленькие ещё. Во время войны эта куала ещё стояла. Уже не молились, не было мужчин. Потом во время войны разобрали её [куалу]. Молодые разобрали, молодые не боялись ничего, на готовое рады. Этого места боялись, говорили, там белый заяц выскакивал. Это Великая (*Зёк*) куала. Большое строение с крышей, покрыто небрежно (*липемын уродгес*). Очень большое строение около 10 x 10 м, может больше. Молились перед сенокосом, перед уборкой урожая (*аран дыръя*). Там скамейки и столы в два ряда. Между столами можно ходить. Поедали кашу внутри куалы. Кто не входил вовнутрь – снаружи [совершал трапезу]. Мужчины там стряпали, в большом котле (*зёк пурты*) варили кашу. Стояло там три котла, народу много, из двух деревень собиралось. Эту кашу называли *гужем шыд* (‘летняя каша’). Молились, чтобы *Инмар* подал хорошей жизни, чтобы погода не подвела (*куазь медам шукуръяськы*). «*Остэ, Инмаре-Кылдысинэ*», – говорили. У нас икону называли *образ*. В куале был *образ*. Старик жрец (*вõсяськись поп* ‘молящийся поп’ или *удморт поп* ‘удмуртский поп’) образ этот хранил у себя дома.

Были в семьях семейная куала, называли Пёранни (букв. ‘место стряпания’, т. е. кухня). Проводили праздник Гербер возле ржаного поля (*зёг бусы дуре*). Бычка гыинские возле ржаного поля жертвовали отдельно. Ходили туда молиться с оладьями, брагой. Ходили потом из дома в дом [гостевали]» (Иванова Людмила Семёновна, 1915 г. р.).

В деревне было место Быдзым куала на возвышении между логами (*нюкьёс йылын*), там были родники. Ещё имелась ель для молений *Вõсяськон кыз*, которая стояла на возвышении. На этом месте оставались корни от пня той ели. Там не разрешали собирать ягоды, грибы (Степанова Зинаида Яковлевна, 1923 г. р.).

**Деревня Изошур** (исчезн.). «Бычка наши изошурские отдельно жертвовали. Это место менялось каждые год. Было три места у ржаного поля (*зёг бусы дорын*). Такое моление проводили с попами около Троицы. Чтобы урожай был, чтобы дождь вызвать, если не было дождя.

Церковь стояла в с. Медьма. Ходили туда каждое воскресенье. Часовня (удм. *Вõсяськонни*) была возле р. Изошур. Покрыта крышей, на вершине толстый железный крест, это было место моления *Вõсяськонни*. Туда ходили поодиночке, или небольшим количеством людей. Мама моя ходила. Не знаю, почему туда ходили» (Иванова Людмила Семёновна, 1915 г. р.).

В д. **Новая Гыя** имелась своя деревенская куала. «В логу Быдзым куала нюк я видела остатки строения. Примерно размерами 4 х 4 м. Это место было красивое раньше, но теперь уже заросшее сорняком (*силё луэмын уни*). Это было у новогынских. В куале овцу жертвовали, трапезу совершали, “суп-кашу ели”» (Максимова Анна Михайловна, 1932 г. р.).

**Деревня Верх-Гыя** (исчезн.). В деревне проводили праздник Гуждор жук сиён (букв. ‘праздник поедания каши на первой проталинке’; т. е. трапеза на весеннем празднике первой проталинки). «Проводили втайне, у нас в поч. Гыя [Верх-Гыя] было запрещено [проводить этот обряд]. Останавливались под большой елью (*зёк кыз улэ*). В котлах варили кашу. Чтобы тёплое, удачное лето пусть подаст (*зёч гужемез мед сётоз шуыса*) [Инмар]. Молились без попа, без иконы. Старики молились, знающие. Кто-то был “много знающий (*трос тодусез*)”. После таяния снега проводили (*лымы нунал бере орчыто*, букв. ‘после снежных дней проводили’). Не было определённой даты. Общественные моления (*дэмен вöсьёс*) проводили в лесу, как правило, возле родника. Но эти моления я не видел. Здесь в Большом Олыпке люди терялись, поэтому ходили здешние “знающие” старики в лес молиться *Нюлэсмурту*. Было особое место моления. Я там не был. Были куалы, здесь говорили: “место, где стояла куала (*куала инты бервыл*)”» (Иванов Виталий Николаевич, 1924 г. р.).

«В д. **Вортча** деревянный был сруб от куалы, истлевший. Я боялась того места, мы там пастушили. Это была их [вортчинских удмуртов] Великая (*Зёк*) куала» (Вахрушева Маргарита Арсентьевна, 1938 г. р.).

В с. **Александрово** (удм. *Кузямувыр*; та часть, что ближе к пос. Кез; рис. 88) в лесу к колоде [у родника] ходили молиться (*нюлэскын колодча доры ветлйзы вöсьяскыны*). К роднику вела дорога, выложенная из кирпича. Теперь она не видна, осела (Ворончихина Елена Алексеевна, 1927 г. р.). Родник использовали православные священники, они брали оттуда воду, поэтому его называли Поп колодча (‘поповский колодец’). В праздник Крещения родник освящали (Никитина Людмила Григорьевна, 1920 г. р.). Для окрестных жителей это Святой ключ, туда всегда ходили за водой. Кто верил в Бога, ходили к этому роднику, чтобы исцелиться. В 2000-х гг. за родником присматривали Борис Азарьевич (1939 г. р.) и его жена Тамара Григорьевна Константиновы (1935 г. р.). О притягательной силе родника Т.Г. Константинова сказала: “С этого места, от родника никуда не хочу уезжать”.

Осмотр родника в с. Александрово в 2003 г. показал, что это сильный родник, вода в нём бурлила, кипела (фото 31). Местные жители говорили, что со дна



Рис. 88. Село Александрово.  
Н.И. Шутова. 2003



Рис. 89. Село Александрово. Следы выложенной кирпичом дороги, ведущей от родника к храму. Н.И. Шутова. 2003

вода выходит с бурлением, когда прочищают дно. От родника в западном направлении к церкви ещё можно было различить следы старой вымощенной кирпичом дороги (рис. 89).

Существует предание об основании этой церкви, освящённой во имя св. благоверного князя Александра Невского. Якобы, ещё до постройки церкви местный житель, отец Василия Афанасьева однажды шёл и увидел на берёзе, растущей на месте будущей церкви, икону Александра Невского. И предложил: «Давайте, это село назовём Александрово». И решили на этом месте построить церковь (Харитоновна Маргарита Александровна, 1932 г. р.).

В с. Александрово (фото 32) на моление собирались около сосны Ашапартна пужым (*ашапартна* ‘старое, уродливое’, *пужым* ‘сосна’) (Харитоновна Маргарита Александровна, 1932 г. р.). «Здесь в дупло сосны вставляли восковые пластины и собирали мёд. Одно дупло естественного происхождения, а другое дупло по-варварски распилили. В три обхвата сосна. Это дерево было большое, красивое, раскидистое, а теперь усохло» (Васильев Александр Азарьевич, 1950 г. р.). «Возле той сосны отец держал колоды. В поле-лесу молились, кашу варили, сельанку [здесь: яичные блины] носили. Старики там молились. У моего свёкра была куала, крепкая, добротная куала. Священный родник был со срубом, но уже развалился. При молениях-обращениях Игнатий Иванович Васильев, бывало, крест клал, когда молился лесному (*Йыбыртскыку кирос понэ вал Нюлэснюнялы*). Он был наш родственник (*бече*). Он всеми молениями руководил. К *Инмару* он обращался с просьбами (*Инмар пыр со куриськылүз*), чтобы грозы не было» (Васильева Пелагея Захаровна, 1922 г. р.). В 2003 г. эта большая сосна (*зёк пужым*), хотя и высохшая, ещё стояла (фото 32), остальные сосны, росшие когда-то вокруг неё, упали и истлели.

«На восточной окраине от нас, от д. Кузьямувыра (вошла в состав с. Александровское) была ель для молений *Вёсяськон кыз*, там молились. В основном там проводили *Гырон быдтон*. Эти ели – *Вёсяськон кызъёс* – столетние, крепкие. Их брали на кузницу для наковальни. Из них хорошие наковальни получались, а другие деревья моментально растрескивались. На том месте прежде бычка чалой [чалый окрас предполагает масть с обилием белых волос на фоне основного цвета] или сизой породы [сизый или сивый окрас предполагает сивые волосы с тёмными переливами] жертвовали и поедали. Обязательно для моления искали бычка чалой породы. Проводили на лугу *Кузьвзовыл* [букв. ‘длинный луг’], под толстыми елями. Это был *Гырон быдтон* [праздник завершения сева]» (Никитина Людмила Григорьевна, 1920 г. р.).

Место гуляния александровской молодежи называли Беризь улын (‘под липами’), в сторону д. Олыпя у дороги.

В с. **Юски** (удм. *Югурт*) посреди поселения на возвышении стояла каменная церковь с куполом. А за селом в 0,5 км к северо-западу на склоне возвышения (*гурезь бам вылын*) Някашурбам стояла часовня. Неподалёку протекал родник. По рассказам стариков, туда удмурты чаще всего и ходили молиться (Харитоновна Маргарита Александровна, 1932 г. р.).

В 1726 г. немецкий учёный Д.Г. Мессершмидт зафиксировал в д. Юски культовую постройку архаичного образца, возле которой летом удмурты возносили свои молитвы. Она располагалась перед дверью крестьянской избы в форме открытой свободной площадки, обложенной вокруг земляным бруствером на высоту груди. Над этим сооружением нависала крыша дома с тем, чтобы несколько прикрыть её от дождя [Напольских 2001: 77, 121–123].

**Село Полом.** «В хозяйстве были семейные куалы, при мне их использовали как домашнюю кухню. Знаю место Великой куалы (*Быдзём куала инты*). Между двумя логами, между логами Бадь кенер нюк (*бадь* ‘верба /ива’, *кенер* ‘изгородь’, *нюк* ‘лог’) и Мыркнюк (*мырк* ‘тупой; крутой, отвесный’, *нюк* ‘лог’), около мастерской и конного двора. Там молились, обходили это возвышение с иконой. Я слышал, возле Поломского городища *Каравалес* была куала, но не знаю, где точно. Могли Великую куалу перенести к возвышению *Гыркесшур*, там высокие места» (Голосков Геннадий Григорьевич, 1927 г. р.). «Возвышение *Куа луд гурезь* располагалось в 1,0–1,5, может, 2 км в сторону бывшей д. *Кесяга* (‘сухой лес’). Там камень был» (Федоров Владислав Егорович). По преданиям, после сожжения священниками Великой куалы в окрестностях с. Большой Пурги, пепел и золу от неё перенесли в окрестности с. Полома, о чём подробнее будет сказано в главе V.

«У нас всем селом ходили молиться к р. Куиньшур [‘тройная речка’]. Были куа у некоторых как летняя кухня. Место Куяськон инты в сторону д. Малый Полом, там была большая ель, она упала, там “чудится”, там надо бросить что-либо» (Иванова Анфиса Афанасьевна, 1913 г. р.).

«В поле молились на месте Гуждор, варили кашу с бычком. На этом же месте молились и в [праздник] Гербер. Ходили попы с иконами (*образ*). Рассказывала бабушка об этом. Дед мой ходил в лес поедать гуся в честь *Нюлэснюня*. Оставляли кости и потроха в лукошке на ветке ели. *Лудкузё* – это другое [божество]. Говорили: «Луд с глазами, лес с ушами». Зерно (рожь, овёс, пшеницу, ячмень) носили в поля-луга (*лудэ*) и разбрасывали в честь Лудкузё. Проводили весной (*Лудкузё со нимаз*. *Верало вал: «Луд синмо, сик пелё»*. *Зег, сезьы, чабей, йыды нуо вал лудэ и пазяло вал Лудкузёлы шуыса. Ортчыто тулыс*)» (Голосков Геннадий Григорьевич, 1927 г. р.).

В окрестностях села есть «кладбище Бигершай [средневекового времени] между рр. Чемошур и Гучинкой. Место Гуртул ты [букв. ‘озеро под деревней’]. Там раскопки проводили, это древнее место поселения. Оказывается, полемские были кладбищенские, поселились на кладбище (*Поломъёс шай выльёс выльляям, шай вылэ пуксилляям*)» (Голосков Геннадий Григорьевич, 1927 г. р.). В с. Полومه куала была, может, у одного-двух хозяев, а в д. Малом Полومه были куалы. В логу Долонюк молились (*йыбыртско*), бычка там жертвовали. Мужчины варили кашу, каша казалась очень вкусной.

Сохранилось описание, торжеств, проводимых в с. Полом в начале XX в.: «В незапамятных времен наши крестьяне совершают жертвоприношения в Троицын день. Ныне торжество перенесли на 14 июля [по ст. ст.; т. е. перенесли на конец июля]. На собранные с каждой семьи деньги купили бычка и овцу. Их зарезали в поле и варили в 4-х огромных чугунных котлах. Пока варилось мясо, прошли 3 десятника, собирая в каждом доме соль, крупу и яйца для приправы “жертве”. Когда доваривалась жертва, был дан приказ звонить “на собор” и народ понёс хоругви и иконы к месту варки мяса, отслужили молебен, пища была освящена и народ, разбившись на семьи, приступил к трапезе. Старички угощались вином из бутылки, которую купили на деньги, вырученные от продажи шкур; была каша с мясом и яичница» [По губернии 1913].

По свидетельству Клавдии Алексеевны Корепановой (1909 г. р.), в период около Троицы (удм. *Куарвёсян*) попы с иконой (*образ*) обходили деревню (*котырто гуртэз*). Каждый год приносили жертву возле реки. Возле проулка, ведущего к р. Чепце, в ложбинке вытекал священный родник. Туда поп приходил освящать родник на Крещенье. Там самая вкусная вода была, хороший был родник, обложен был кирпичами. Это был Чабья ошмес. Он «исчез». «Возле р. Долошур трапезу совершали в праздник Троицы (*Куарвёсян*). Там две реки текут, между реками это место было. Молились с попами, образами. В сторону д. Кесяг [бывш.] располагалось возвышение Куала гурезь [‘возвышение, возле которой стояла куала’]. Склоны возвышения с одной стороны крутые, а с другой – пологие. Там теперь всё распахивается, лесок есть. Там текут рр. Нюрошур, Кесяг. Ещё в поле была куала, там молились, резали овец» (Головкова Мария Афанасьевна, 1911 г. р.).

В д. **Сыга II** (удм. *Шоргурт*) было место моления под сосной Зёк пужым (‘большая / толстая сосна’). Она росла на возвышении. Сюда в окрестности между поч. Дологурт [офиц. д. Сыга I] и Шоргурт [офиц. д. Сыга II] перенесли окружное святилище Быдзым куала после его разрушения в окрестностях с. Полома.

В бывш. д. **Плёсо** была куала. «Это место располагалось между дд. Пикша и Сенькагурт. Туда со всех окрестных деревень собирались на моления. Мне рассказывал житель д. Пикша, ему было бы более 90 лет ныне» (Поздеева Ангелина Рудольфовна, 1960 г. р.).

В бывш. поч. **Зынты** [Ворончихино, Зенты] проживал один мужчина *пелляськись* [букв. ‘нашёптывающий’, т. е. ‘знающий, умеющий’] Алексей. «Я пасла скот, зашла в густой лес, там гусь целиком положен на упавшую /поваленную ель. Потом сказали, что это приношение *пелляськися* Алексея. Этот гусь был сложен целиком. Это место у р. Пызеп, между поч. Зынты и д. Новой Гыей. Между этими деревнями 3 км» (Максимова Анна Михайловна, 1932 г. р.).

В окрестностях деревни было два места Куяськонни [для выброса вещей после погребения умерших]: представителей патронимии Олексан Вортча (*Олексан Вортча выжы*) и патронимии Коляк Вортча (*Коляк Вортча выжы*). Имя Вортча принадлежало пожилой хозяйке дома (*коркась кышно*).

Совершали поминальный обряд *йыр-пыд* [букв. ‘руки-ноги’, т. е. обряд жертвенного приношения головы и ног животного умершим предкам]. Плохое это правило [обычай] было у стариков, места давания обетов, жертв (*Йыр-пыд карылызы. Урод со правило вылэм вашкалаослэн, сизён интыос*) (Максимова Анна Михайловна, 1932 г. р.).

«Имелось место Шайгоп [букв. ‘кладбищенская ложбина’, очевидно, место старинного кладбища] в логу за д. Новая Гья. Там “видится”, “чудится”, говорили старики. Да и поныне там слышатся плачущие голоса» (Максимова Антонида Яковлевна, 1952 г. р.).

### Календарные и семейные обряды

В д. Большой Олып проводили праздники Ныл брага, Купанча. Ильин день не особо отмечали, только резали овечку. Деревенские жители очень почитали праздник Спас. Считали, что до Спаса нельзя стирать днём, чтобы погоду не испортить (Иванов Виталий Николаевич, 1924 г. р.).

Жители окрестных дд. Ворончихино, Большой Олып после уборки урожая, осенью проводили праздник Ныл брага. «Приглашали на праздник не из близких деревень, а издалека. Например, я ездил приглашать на праздник Ныл брага из Балезинского р-на, из дд. Поторочино и Гуркошур. Наша д. Ворончихино была организатором. А в следующий раз они приглашали к себе в гости. Чтобы веселиться, общаться, собирались. Готовили угощение. Участниками были неженатые, незамужние молодые люди. При мне после праздника одна пара брак заключила, но они развелись после» (Горбушин Иннокентий Михайлович, 1934 г. р.).

«Обряд Купанча. Проводили базар возле здания сельпо. Много народу собиралось в Большой Олып из разных деревень. Это до войны проводили, а потом уже нет. Этот праздник проводили 7 июня, в честь наступления лета (*гужемлы потэм понна*). Уже расцветали цветы [летние]. У нас Купанча праздник большой, стряпали в тот день. Гербер не отмечали. Ныл брага проводили после уборки урожая. Посылали парня и девушку договариваться о проведении праздника [в соседние деревни]. Однажды из Старой Гьи приезжали. Иногда женились. Находили себе пару. Потом проводили [праздник] Колхоз брага. Туда собирались те, кто входил в колхоз» (Богданов Вениамин Михайлович, 1930 г. р.).

«Моя мама говаривала, что во время праздника Купанча мы не стряпали. Она была родом из [бывш. д.] Гуркошура. В наших краях /стороне (*ми палан*) Гербер был большим (зёк) праздником. Тогда мы особо отмечали (*зол пыжиськимы*, букв. ‘очень занимались выпечкой’, т. е. много готовили угощений). Это 12 июня. Когда мы отправлялись на праздник Ныл брага [в д. Гуркошур], наши парни предупреждали, чтобы по одному на улицу не выходили, не то другие парни поймают. Нас охраняли, оберегали» (Вахрушева Маргарита Арсентьевна, 1938 г. р.).

По сведениям уроженки д. Большой Олып: «В Купанча праздник 7 июля был большой базар. Мой отец привозил из [г.] Глазова сушки, торговал. А из [исчезн. д.] Диньшура привозили посуду, вылепленную из красной глины (*горд суйысь лэсьтэм посуда*), красные, лакированные сосуды, кувшины и другое. Они изготавливали глиняные горшки и продавали. Лаптями торговали. А вечером по улицам ходила молодёжь с балалайками, гармоней было мало. Шли на место гуляния Беризьул [букв. ‘под липами’]. Туда все собирались. Купанча был бóльшим праздником, чем Гербер. Но шаньги стряпали и на Купанчу, и Гербер.

12 июля – Гербер. Ох, нарядные женщины, как цветок *гербер*, выходили на сенокос (*гербер сяська кадь дйсьськыса мыно турнан*) [*гербер* – гвоздика или фиалка]. Одевались нарядно, одежда пошита из кашемировых тканей. На голове – платки. Нынче уже не сохранилось удмуртской одежды (*удмурт дйсьёс*). Праздновали Ныл брага (*ныл брага юимы*, букв. ‘девичью брагу пили’) в д. Старой Гье, потом в д. Новой Гье. Их и к нам приглашали. Потом праздновали с дырпинскими, борисгуртскими, чекшурскими.

В Ильин день шли специально есть горох, до этого не разрешали. Ильин день считался большим праздником, резали овечку. У кого новопреставленные, в основном те и ходили на кладбище, поминали» (Ворончихина Елена Алексеевна, 1927 г. р.).

В д. Новая Гья перед Ильиным днём старики молились в поле. «Три старика первого августа выходили с серпами, молились. Жали немного. Из одного снопа изговяляли бабу. Руки из дерева. Без этого жать не выходили. Мы шли горох есть. Потом уже не жали. Совершали заклятие овцы, праздновали. Ели-пили в кругу семьи. Это перед Ильиным днём» (Кельдибекова Степанида Михайловна, 1926 г. р.).

В этих краях умерших хоронили головой на запад (*шунды пуксён пала*, букв. ‘в сторону захода солнца’), в сторону церкви. Церковь располагалась к западу от кладбища. «Проводили [поминки] *йыр-пыд сётон*, зимой между 7–14 января, в Рождество. Кости все собирали и зарывали в снег за конюшню. Только нельзя жертвовать свинью. Ели *жэуко-милым* [удмуртское национальное кушанье – блины, начиненные мясной кашей] во время *йыр-пыд сётон*» (Степанова Зинаида Яковлевна, 1923 г. р.).

На Ильин день посещают кладбище, поминают новопреставленных. «При поминках на кладбище оставляли еду, немного выливали вина. Оставшуюся еду с кладбища отдавали скотине, сами не ели, хотя и приносили домой. Умершего на стороне поминают на кладбище, упоминаемая вместе с другими покойными, отдельно не выделяют. Когда человек умирает, на том месте (на месте гибели) иногда ставят *пус* (столбик с крестом). Туда ходят временами поклониться» (Ворончихина Елена Алексеевна, 1927 г. р.).

### Божества. Поверья. Предания. Приметы

По дневниковым записям немецкого учёного Д.Г. Мессершмидта 1726 г., местные удмурты возносили свои молитвы *Инмару* (богу земли и неба), *Шунды* (солнцу) и *Толэзю* (луне) [Напольских 2001: 77, 104–105, 121–123].

В этих краях молились *Инмару-Кылдысину*, часто обращались со словами «*Инмаре-Кылдысинэ*». «Приходилось слышать про *Инмара*. *Инмар* один, но у каждого человека рядом ходит свой *Инмар* (*бордаз ветлэ инмарез*) [здесь: ангел-хранитель], у каждого своё счастье» (Каркина Ольга Ивановна, 1935 г. р.). «Говорили: “*Инмару-Кылдысину* благодарение возносим (*Инмарлы-Кылдысинлы тау шуиськом*)”, “Без *Инмара* нельзя жить”» (Худякова Мария Сергеевна, 1904 г. р.). «Если отправляются в путь, говорят: “*Инмаре-Кылчинэ*, пусть благополучно съезжу (*жеч мед мыно*)”» (Лекомцева Федосия Платоновна, 1924 г. р.). Говорили про *Кылсина* (Степанов Александр Иванович, 1931 г. р.). «*Кылсин*», – говорили. “Э, *Инмаре-Кылдысинэ*” – хорошее выражение (*жеч кыл*), ещё “*Утисе-вордйсе*” [букв. ‘охраняющий-оберегающий’, т. е. ангел-хранитель]. “*Инмаре-Кылдысинэ*, *виль пиналлы виль дэрем вуроно* [‘новому ребёнку новую рубашку надо сшить’]”, – говорили. Ребёнок рождается в *перепонке* [здесь: “в рубашке”], её надо сохранить» (Иванова Анфиса Афанасьевна, 1913 г. р.). «Никого нет сильнее [значимее] *Инмара* (*Инмарлэсь зёк нокин но өвёл*)» (Иванова Людмила Семёновна, 1915 г. р.).

По представлениям местных удмуртов, везде в окружающем мире существовали свои божества, духи. «Везде есть свои “хозяева” (*кузё*). *Тылкузё* [хозяин огня] – Илья пророк. *Нюлэснюня* – *Сиккузё* [хозяин леса]. Два Николая – Николай Угодник (майский), Николай Чудотворец (декабрьский)» (Голосков Геннадий Григорьевич, 1927 г. р.). «Есть дух /хозяин у леса, есть у поля /луга, и в других местах (*Нюлэслэн но муртэз вань, лудлэн но муртэз вань, но мукет*). Говорили про *Нюлэскузё* [хозяин леса] или *Нюлэсмурт* [человек леса]. Варили *кумышку* в лесу. Одна женщина запьянела при варении *кумышки*, поэтому её *Нюлэсмурт* напугал, после даже пить перестала. Приходилось слышать, как терялись люди. Скотина терялась, её прятал *Нюлэскузё* что ли, а потом после молений находилась та скотина (*куриськыса потэ со пудо*)» (Каркина Ольга Ивановна, 1935 г. р.). «Если терялась овца, говорили, её *Нюлэсмурт* “носит” (*Ыж ыше ке, Нюлэсмурт нуллэ, шуо*)» (Главацких Людмила Родионовна, 1934 г. р.). «*Нюлэснюня* [лесной старший брат /дядя /отец] говаривали. Про него говорили: “На свете он самый великий /сильный, ему, де, надо молиться (*Югыт дуннеын со самой зёк, солы, пе, вёсьськоно*)”. Что старики делали, кому молились – так и мы жили, поступали» (Степанова Зинаида Яковлевна, 1923 г. р.). «Мой дед

Степанов Иван Семёнович был охотником, перед охотой обращался к *Нюлэсмурту* (*йыбыртске вал Нюлэсмуртлы*)» (Степанов Леонид Иванович, 1963 г. р.). «Родилась в бывшей д. Лульё в 5–6 км от с. Ю-Тольён. Для *Нюлэскузё* многие жертвовали гуся, овцу. А в нашем роду (*выжы*) так не делали. Мы ходили в церковь. У нас все были верующие в Бога (*Инмарлы оскисесь*). В нашей родне был поп, его преследовали» (Кондратьева Мария Александровна, 1936 г. р.).

«Молились (*сябась карыны* ‘поднимать тост за здоровье’ [УРС 2008: 630]) *Нюлэснюне*, *Лудкузё*. Это одно и то же. Он пугает, говорят. Я ходила за грибами одна. Платок был повязан под подбородком. Он схватил за концы платка и держит. Я его не вижу, но стою, не могу идти. Потом очнулась, пошла дальше. А он со звуком “лычыр-лычыр” шёл передо мной, подминая ногами ветки и сучья (“*лычыр-лычыр*” *ул ваез пыд улаз чигтыса мынэ*). Испугалась, солнце садится, время возвращения стада с лугов в деревню подошло (*скал ваён дыр*). Но потом опять у опушки стала грибы собирать. Опять кто-то шуметь стал “куань-куань” (“*куань-куань*” *кесяськын ёдъяз*). Я думала, кто-то нарочно играет. “*Сіть тыныд*” [букв. ‘говна тебе’], – я сказала. Он рассердился. Сильно ударил по земле. “Гып”, – послышалось /прозвучало (*Музьем вылэ зол сётүз*. “Гып”, – *вазиз*). Я испугалась и бегом в деревню. После на то место не ходила за грибами. Это неподалеку от Изошура в логу. Я после всегда в лес ходила, перед этим молитву читала: “Господи, помилуй”. “Водит” он людей, теряются люди и скотина» (Иванова Людмила Семёновна, 1915 г. р.).

В д. Новая Гыя был случай. «Мой муж попался к нему, к *Нюлэснюне* летом (*шедьыліз со доры*, *Нюлэснюня доры гужем*). Перешёл с лошадей через [р.] Пызеп, а обратно через реку не может перейти. Он [*Нюлэснюня*] перед ним встаёт волной высокой в реке и за шею давит. Около него лиса. Лошадь не идет, храпит. Потом догадался. Снял, говорит, ремень и крест-накрест лошадь хлестанул. Знал, что и как сделать. Потом поехал в объезд и смог уехать с того места» (Максимова Анна Михайловна, 1932 г. р.).

«Я однажды пасла коров. И на вершине высокого дерева видела голову, а внизу лапти. Высокий человек. Я испугалась, убежала с коровами. 13 лет мне было. В таких случаях говорят, кровавую жертву надо принести. Было одно место Вокырнюк. Там черники было много. Но не пускали нас туда, говорили, что заблудитесь, не сможете выйти» (Кельдибекова Степанида Михайловна, 1926 г. р.). «Учитель Афанасий Петрович Русских, бывший военный, не верил ни в какие чудеса, партийный. Однажды вечером шёл с работы домой по лесу из [с.] Малого Полома в [с.] Полом. Вечером в лесу поднялся ураган. Треск стоит, все деревья повалились. У него волосы дыбом встали, бегом домой... А утром шёл там же, все деревья на месте, как будто ничего не бывало. Вот он и поверил в чудеса. Это *Нюлэснюня* играет. Сейчас его нету, потому что кругом много техники. Весь лес валят, нету теперь леса» (Русских Ефалия Неофитовна, 1939 г. р.).

В д. Озон терялась маленькая девочка. Она видела, что её искали, а люди не видели [её]. Лесной долго держал девочку, дожди шли, холодно было. Потом её нашли, бок у неё сгнил и она умерла. «В 4-м классе учился, шёл на экзамен после окончания 4-го класса утром в школу из [д.] Посекчума в [д.] Косолюк. Один шёл по лесу, 19 мая, утром светло. Вышел за ворота, сверху, сзади кто-то окликнул “*Вить да вить* (‘подожди да подожди’)!”. Я убежал в страхе. Добежал до полей косолюкских, там трактора и шумно. Отстал от меня, а потом в обратный путь меня провожали. Моя жена тоже в детстве там ходила в школу, в логу видела большого белого человека» (Тронин Георгий Семёнович, 1938 г. р.).

**О людях, умеющих гадать и лечить.** «Гадали некоторые. В д. Ключи одна женщина заговаривала. Излечивала. Она умерла, звали тётя Маруся. Рука, например, заболит, не могут найти причину болезни, ни по снимкам, ни по другим показаниям. Врачи не могут помочь. А она излечивала с одного-двух раз» (Степанов Александр Иванович, 1931 г. р.). «У моего мужа мать была “знающей” (*пелляськись*) [*пелляны* ‘нашёптывать, дуть’], умела лечить, если не было ребёнка. Если ребёнок в животе лежит поперек, неправильно, она правила. Она была русская, замуж вышла из д. Медьмы в д. Изошур» (Иванова Людмила Семёновна, 1915 г. р.).

«Был в зрелом возрасте (*арльдо вал*). На лошади проводил дочь в с. Кулигу. Спал на лугах. Это было в феврале. Заблудился, метель. Была д. Кукжак, там я заблудился. Нашли ученики. Лошадь в логу, а я всю ночь ходил пешком по лесу. Лошадь накрыл тулупом. Замёрз. Когда



нашли меня, дали выпить спирта, пальцы натёрли спиртом. Лошадь эта нашлась потом, но затем она где-то в лесу потерялась. Её забрали ... [здесь: забрали хозяева Дикой Природы]» (Максимов Александр Васильевич, 1930 г. р.). Чтобы дорогу не потерять – раньше делали метки (*век тыремын*) из веток хвойных деревьев.

«Возвращался муж [А.В. Максимов, 1930 г. р.] со стадом в деревню. Сын наш, три года ему, идёт следом и плачет. Не хочет идти домой, сопротивляется. Завели коров домой, смотрим, плохо с сыном, даже глаза другие. Я повела его в больницу. Он царапается, бьётся, не допускает врачей, кричит. Хотят отправить в больницу в Кез [районный центр]. Пошла я просить машину. Не нашла машину. Привела его домой. Бабушка боится. Повели Колю к знахарю-пелляськисю [пелляны ‘нашёптывать, дуть’]. Он лечил с иконой. После этого вынесли [пожертвовали] с мужем яйца. Бросили яйца в ту сторону, где приключилась беда с сыном. Только вернулись, глядь, – и ребёнок поправился. “Айда, идём, мама”. Так он поправился» (Максимова Анна Михайловна, 1932 г. р.).

**Современные мифы.** «Кладбище Софьяшай было [в с. Полом]. Хоронили в первую германскую. Приехали следопыты, они копали, кости очистили, нашли девочку 12 лет, медные монеты, на поясе бляха металлическая. Моя мама была там с подружкой. Заведующий [руководитель археологической экспедиции В.А. Семёнов, раскопки 1989 г.] был “чеченец” (*чечен*), это было 20 лет назад. Проводили раскопки. Приносили в клуб топор из камня, рассказывали. Нашли топор в мужском погребении. А другое женское погребение – перстни, серьги из “чёрного золота”, поочередно с серебром чёрные полоски. Взамен беличьих шкурок [здесь: пушнины] покупали эти вещи. Невысокий, в очках тот мужчина. Он “чеченец”. Говорил, я удмурт, но записан, мол, “чеченцем”» (Иванова Анфиса Афанасьевна, 1913 г. р.).

«Я часто, раз шесть, видел один и тот же сон. Когда учился в школе, после армии. Дорожка лесная заброшенная как просека, иду по ней и вижу дом. Такое впечатление, он не совсем заброшенный. Он добротный, но покосившийся. Какое-то строение. Явно нежилое. Внутри печка, типа очага, открытая. Много пепла. Печка тоже нежилая. Иду и неожиданно оказываюсь внутри. Настроение меняется резко, появляется беспокойство. Продолжаю дальше путь. Мысль: “Прийти туда снова и снова, не забыть дорогу туда”. Продолжаю путь и попадаю в деревню песчаную, яркую. Она незнакомая, нет людей. Она жилая, но нет людей. Веселая, с берёзами. Возвращаюсь опять и опять попадаю в строение с очагом. Просыпаюсь – чувство тревожное, не очень приятное. Сон не забывается. Никому не рассказывал про это, неудобно, засмеют. В эти места, где я был во сне, мы ходили за грибами с бабушкой Ульяной Николаевной (сестра моего деда). Она мне что-то рассказывала, но я по молодости её не слушал. Мне было 10–11 лет. Но строения там не было, я не видел. Я ходил и ходил, и ничего не испытывал. Собирал грибы, много грибов собрали. Теперь этот сон уже не снится» (Поздеев Александр Геральдович, 1961 г. р.). Место, которое видел во сне А.Г. Поздеев, располагается в стороне Поломского I городища, в окрестностях которого стояла Великая куала жителей с. Полома. Среди жителей с. Полом сохранилась легенда, что два городища [Поломские I и II] соединялись друг с другом подземным ходом (Поздеева Ангелина Рудольфовна, 1960 г. р.).

## Дебёсский район

**Деревни и их жители.** В составе Тольенской волости Сарапульского уезда числились с. Тортым, дд. Варнинская, Ирымская, Тольенская (Гордяр), Сюрногуртская, поч. Ванялудский, Гыркесшурский, Изошурский, Люкский (Косолук), Нюровайский, Чепык-Лудский (Чекам) и другие. Дебесская волость включала с. Дебессы, дд. Ариково, Лем, Верх-Пыхта, поч. Легзя, Сылызь [АТДВГ 2012: 77, 208].

«В бывш. поч. Чекам было 6–7 дворов. Раньше варнинцы, говорят, жили на месте *кара* [Варнинское I городище]. Но этого уж даже мой дедушка не помнил» (Серебренникова Анна

Сергеевна, 1912 г. р.). «Поч. Чекам основали в месте, где вокруг был глухой лес (*mën-mën sik vylэм*). Одна женщина якобы взяла примака (*пыртос*) из [д.] Чекама, что располагалась где-то за [с.] Кезом. Отсюда и название починка» (Серебренникова Антонида Степановна, 1931 г. р.). «В 4 км от [д.] Варней есть поч. Нумырьсь (ныне Берёзовка), там живут выходцы из Варней. Там поют хорошо по-удмуртски» (Поздеева Любовь Семёновна, 1922 г. р.). «Была деревня Герзамгурт. По преданиям, один мужчина (*пиосмурт*) был, его кафтан (*сукман*) сзади запутался /зацепился (*герзаськем /керттиськем*), отсюда такое название» (Загребина Васса Григорьевна, 1907 г. р.). «В те времена [начало XX в.] все жили хорошо, только сироты жили трудно» (Загребина Васса Григорьевна, 1907 г. р.).

### Священные места. Моления

**Д. Варни.** Около д. Варни есть лог *Куанюк*, в котором стояла Великая куала жителей деревни для молений семейно-родовым богам-покровителям. «Молились на залесённом возвышении (*яг вырын, сикгес интыын*), где сеяли овёс (*сезы*). Ещё молились в местах *Куанюк* [возле Великой куалы, в логу *Куанюк*], *Карйылгоп*, на вершине этого лога [на вершине средневекового Варнинского I городища]. В *куа* молились *Воршуду*. Руководили этим два брата *Мини* и *Егор*, ещё другие старики *Ондрей*, *Лари*, *Михаил*. Попы делали молебен и уезжали. Советовались, решали, что взять на моления, какое кушанье брать. На эти моления ходили мужчины, женщины и дети. Там суп варили, кашу, мясо. Ели. Пили родниковую воду. *Кумышку* раньше не пили, не каждый год. Привозили икону (*мудор*) с Вятки. Раньше, говорят, *мудор* был другой» (Серебренникова Анна Сергеевна, 1912 г. р.). «Около д. Варни есть лог *Куанюк*, там были разбросаны чашки, ложки деревянные. Кто их трогал, тому плохо становилось (*уродмылйзы*). Ели с того места тоже не трогали. Постройка *куа* была с односкатной крышей, без окон. Внутрь я не заходила, не пускали, говорили, плохо будет. Туда заходили только старики. На горе резали скотину, ходили туда все» (Поздеева Любовь Семёновна, удмуртка, 1922 г. р.).

В с. *Дебёсах* устраивали праздник *Бусы вёсь* ('полевое моление'). Летом ходили к роднику, ели гуся.

**Починок Чекам** (Рябиновка), ныне не существует. В починке у реки имелась специальная ель для молений *Вёсяськон кыз*. «Там варили кашу, резали скотину. Хранили чашки, поварёшки деревянные, ложки. Купленные ложки были. Там держали ящик деревянный, размерами 60 x 80 см примерно, одна в ней чашка, одна поварёшка, одна ложка ритуальные. Этот ящик после молений закрывали и подвешивали к ели при помощи верёвки, или чего-то другого, не помню. Все ели со своими ложками, потом их мыли и касались ритуальной чашки из ящика-короба. В 1951 г. эта ель упала. На моление к ели меня водила мама в возрасте пяти-шести лет. Мимо ели *Вёсяськон кыз*, говорят, нельзя было проходить не сказав "Остэ, *Инмаре!*"

Там стояло две ели, между ними полкилометра расстояние было. Под обеими молились, но к одной из них ходили чаще. Ходили после *Гырон быдтона* [праздник завершения посевной], когда выходили на сенокос *Турнан потон*. Постройки под елью не было. Около этой ели ставили кабаны, четыре-пять кабанов, их огораживали. Но ель стояла не огороженная. Ель большая, диаметром с метр. Под нею резали телёнка, жеребёнка» (Серебренникова Антонида Степановна, 1931 г. р.).

«Гуся есть ходил мой дядя со стороны матери (*чуждядя*). В *луд* (букв. 'поле-луг-лес', т. е. за пределы селения) он носил маленькие олажки из яйца без муки. Однажды занемог наш телёнок, не встаёт. Дядя (*чуждядя*) взял олажки, рюмку вина и мы вышли в конюшню молиться. Он снял ремень, три раза крест накрест (*кечат вамен*) хлестанул телёнка. Меня оставил в конюшне, сам пошёл в *луд*, отнёс туда олажки. Вернулся, ещё один крест наложил. Затем зашли в избу, он сказал: "Кизили сое кутылйз [букв. 'звезда его ловила'; кизили 'звезда', т. е. небесное, космологическое явление оказало воздействие]". Затем мама вышла в конюшню, видит, телёнок уже стоит нормальный. Дядя "знал слово", что-то сказал, по-видимому. Чего он только не знал. Он в *луде* умер, его "заблудили". Такие люди, говорят, дома не умирают. Либо в *луде* [поле-луг-лес],

либо в огороде (*бакча*). Мой прадедушка (*пересълэн пересез*), говорят, в полночь, мог “кого-то вызывать”. Кочергу, говорят, держал над огнём, её раскаленную мог лизнуть и не обжигаться. Затем выходил на улицу. Так лечил (*пеллятске*), говорят, если кто болел» (Серебренникова Антонида Степановна, 1931 г. р.).

**Деревня Ньюровай.** «Бабушка со стороны отца была русская, поэтому мы в церковь ходили. Семейная куа у нас была. Некоторые ели телёнка, ходили в лес, в лог. Молельная ель Вёсяськон кыз была. Но я не ходила на эти моления, мы по-русски жили» (Русских Марфа Сергеевна, 1905 г. р.).

**Деревня Сеняшур** (бывш.). «При плохой погоде совершали моления с попом. Во дворе, в конюшне делали молебн. Другое моление было (*мызон вёсяськон* ‘другое моление’). Проводили его, когда мы были детьми. Называли Куала пырон (букв. ‘вхождение в куалу’). Туда ходили старики. Женщин и детей особо не пускали. Брали посуду. С пивом (*сур*) стоим, бывало, старики молятся: “Сверху уложенное-налитое, снизу пусть пеной-мякотью выходит-переливается! Всевышний Белый Добрый /Благородный Инмар пусть счастья-благоденствия подаст! Что делаем – пусть Богу угодно будет (*Вылласянь понса, улласянь шукур-нэкур мед потоз! Вылысь Тодды Бур Инмарэ шудзэ-бурзэ мед сётоз! Маке лэсьтйськом – Инмар иназ мед мыноз*)”. Брали чашку, ложку и ели мясо овцы после молитв. Кости все собирали, и голову, и ноги, чтобы собакам не досталось. На молениях не пели.

Обряд Бусы вёсь проводили в поле у леса, называли Луд вёсь. Там был стул и стол посреди леса. На празднике Гырыны потон пели песни, молились, пели молитвы (*чирдо*). Был ещё родник, туда ходили молиться. Это другое моление было (*Мызон вёсяськон со луэ вал*)» (Загребина Васса Григорьевна, 1907 г. р.).

### Семейные и календарные обряды

Во время похорон на кладбище пели, но если умирали помоложе люди – не пели, старались не петь. Только молились (*чирдо вал; чирдыны* ‘молиться’) (Серебренникова Анна Сергеевна, 1912 г. р.). «Если умирал богатый, хоронили с колокольчиками. В церкви колокола красиво звенели. Красивая была церковь в [с.] Дебёсах. В могилу почти ничего не клали, немного денег, чтобы место купить. На поминки стряпали, вино несли, лить на могилу было нельзя, грех. Еду тоже нельзя бросать, собаки унесут. Поэтому бросали только крупу, Сейчас поминают на 40-й день, години. А раньше отмечали 3-й, 7-й, 9-й, 40-й дни, години. В старину (*вазен*) через 10 лет давали жертву (*уллань сётон*, букв. ‘отдание вниз’): мужчине жертвовали жеребёнка, женщине – тёлку. Мы дедушке [умершему] давали жертву. Резали [животное] дома, поедали. Кости складывали в короб, немного мяса и уносили на специальное место в сторону кладбища. Возможно, в том месте когда-то и было кладбище. Там зарывали в землю. На 40-й день резали овцу у конюшни, готовили яму, туда пускали кровь и складывали кости [животного]» (Серебренникова Анна Сергеевна, 1912 г. р.).

«Мы, три человека, на години пошли закапывать кости съеденного животного на угол конюшни. Яму выкопали. Вдруг видим, к нам идет на лыжах “*шырк-шырк*” очень длинный высокий человек с острой длинной белоснежной бородой. Дядя Петя сказал: “*Сябась* [‘на здоровье’], мы и без тебя всё сможем сделать, здесь не ходи”. Кто его первый увидел, тот умер. К хорошему такое не видят» (Серебренникова Антонида Степановна, 1931 г. р.).

В бывш. д. Сеняшур на похороны приглашали батюшку, он отпевал, читал молитву (*чирдэ > чирдыны* ‘молиться, читать молитвы’), и мы вслед за ним молимся (*чирдйськом*). На похоронах не пели. На поминках пели, читали молитвы, плакали. Пели те же обычные песни, грустные.

*Мон поннам уёыед уг чирды,  
Чирдэ тулыс шулдырья.*

Куинь ар виси но, ой чужекты,  
Чужектй мон малпаньям.  
Шудэ, эшгёсы, шудэ-кырзалэ,  
Монэ туж чем вералэ.  
Куке мон но тй бордын вал,  
Таре монэ люкизы...

Не для меня соловей поёт,  
Поёт оттого, что красивая весна.  
Три года я хворала, не пожелтела [от болезни],  
Высохла-пожелтела я от дум.  
Играйте, друзья мои, играйте-пойте,  
Обо мне чаще вспоминайте.  
Когда-то и я был(а) вместе с вами,  
А теперь нас разлучили...

Васькисько-васькисько но Вало возь кузя,  
Чебер, чагыр сяскаез ой шедьты мон,  
Яратоно туганме ой адзьлы.  
Яратоно туганэ туж ведь кыдёкын,  
Сьод кырныж но пырон интйын,  
Сьод нюлэс но шорын.  
Сьод юбкае, кышетэ гинэ тодьы...

Иду-спускаюсь по валинским лугам,  
Красивые голубые цветы не нашла я,  
Любимого друга не увидела я.  
Любимый мой очень далеко,  
В местах, куда залетает чёрный ворон,  
Посреди да чёрного леса.  
Чёрная юбка на мне, и только платок белый...

Поминки проводили на 40-й день. На години резали овцу, больше ничего. Говорят, раньше делали большие приношения: для женщин резали тёлку, для мужчин – жеребёнка. Называли этот обряд *умань сётон* (букв. ‘отдание вниз’)» (Загребина Васса Григорьевна, 1907 г. р.).

В д. Варни «Летом перед Троицей в день Вознесения приезжали попы, резали телёнка, какого отыщут, такого же режут. Советуются, в поле /на лугу (*луд*) режут. Давали святую воду, её льют, ею освящают свою полосу (*каждой аслаз музэс*). Старики там остаются ночевать, сутки молятся *Инмару*, чтобы не оставил без поддержки, чтобы лето было хорошее. Кому молились? В сторону *Луда (Луд паллы)* [‘хозяин лугов и полей’], *Утись-Вордйсю* [‘хранящий-оберегающий’]. Прекратились такие моления в 1929–1930 гг., при колхозах.

Весной, когда растает снег, в половодье собирали яйца. Делали Гуждор [‘праздник первой проталинки’] перед посевной в мае. Туда ходили старые женщины и дети. Женщины очень красиво одевались. Шёлковые платки повязывали, немного вина пили, не больше двух рюмок, парни тоже. Молодушек водили к [р.] Чепце.

Через неделю после Гуждора проводили Гырыны потон [‘праздник начала посевной’], немало сеяли, бросали яйца. Ребятишки ловили. Ох, как, бывало, кони плясали [в этот день]. У одного [мужчины] сыновья в ряд становились на конях, ох, как плясали на конях! Какие работающие, поющие были! Их потом в кулаки записали. Осенью особо не молились. Привозили только икону. В Толсур (Рождество) приезжали попы. Молиться не ходили, не знаю почему» (Серебренникова Анна Сергеевна, 1912 г. р.).

### Божества. Поверья. Предания. Приметы

В поч. Тольён сохранились следующие представления о лесном: «по овсяному полю гуляет лесной человек. Он заманивает и уводит домашних животных в лес, руководит животными» [Волкова 2003: 280].

«Были и знахари, и колдуны, и лечащие от сглаза (*эмъяськисьёс но, вегнаськисьёс но, син усемлэсь пелляськисьёс но вал*). В ночь на Великий Четверг (*чук мынчо уй*, букв. ‘ночь утренней бани’) выходили колдуньи в виде кошек» (Русских Марфа Сергеевна, 1905 г. р.). Про одну жительницу д. Варни сказали, что она умеет заговаривать, но рассказывать не будет. «Если болел кто из скотины – гуся ели. Говорили, бывало: “К Воршуду из куалы обращаемся, что-то скотина не урождается (*Воршуд куалы сюр вором, маке пудомы уг удалты*)”. Если дети болели – из трёх родников брали воду и обрызгивали ребёнка. Знахарок (*пелляськисьёс*) сейчас уже нет» (Серебренникова Анна Сергеевна, 1912 г. р.).

«Наш дед мог заговаривать (*пелляськись вал*). Он заговаривал детей, скотину, получалось у него. Во время войны его приглашали лошадь, гуся, утку есть. Не обучилась у него, молода ещё, думала (*егит кариськи*)» (Тренина Мария Гавриловна, 1912 г. р.). «Моя мама заговаривала болезни кончиком юбки (*юбка быжыныз*). Иногда говорили: “Речка схватила (*шур кутэм*)”, когда выходили фурункулы, болячки, волдыри (*ву пульы*). Тогда брали уголь, хлеб, соль, обводили вокруг головы» (Серебренникова Анна Сергеевна, 1912 г. р.).

О лечении болезней и испуга. Иногда рождался больной ребёнок, у которого, считали, были лишние души-лул, две или три. Лечила его родившая двойню женщина (*двонько ваусь*): «У ребёнка на теле в трёх местах, бывает, пульсирует. Он задыхается (*Куиньметй шока вал, куиньметй жутъяське*). Следовало говорить: «Две забираю, одну оставляю. Лечение (букв. ‘лекарством-снадобьем’) пусть это будет (*Кыксэ басьтйсько, одйгзэ кельтйсько. Эмыз-юмыз мед луоз, шуо*)». И пяткой касались тела напротив сердца. После этого выздоравливал» (Загребина Васса Григорьевна, 1907 г. р.). Эта болезнь называлась *куиньлул* (букв. ‘три души’). Согласно народным представлениям, такую болезнь могла заговаривать женщина, родившая двойню [Панина 2014: 88].

Простуда (*кынмон висён*). «Однажды ноги мои опухли, из-за того, что по утренней росе ходила (*Пыды тёрнамын вал, чукна лысвуэн ветлыса*). Меня лечили зверобоем: парили веником из травы зверобоя и чай давали не очень крепкий. Теперь как козочка хожу, выздоровела» (Серебренникова Антонида Степановна, 1931 г. р.).

Чтобы навести порчу на человека, нитки держали под мышкой у умершего человека, и её настой давали попить человеку, на которого хотят навести порчу. Сразу тот человек слабеет (*катытэммыны ‘ослабеть’*).

«От сглаза окуривали ребёнка дымом, молитву читали, свежей водой из трёх родников омывали, давали пить, слегка смачивали этой водой область сердца, чтоб ребёнок не испугался холода. Когда ребёнок болеет, его сердце не выдерживает, плачет, не находит себе места. Значит, сглазили его» (Загребина Васса Григорьевна, 1907 г. р.). «От сглаза дымом лечат (*чынато*), волосы, шерсть того, кого испугались, сжигают» (Серебренникова Антонида Степановна, 1931 г. р.).

### Тыловайская округа

В Зюзинской волости Сарапульского уезда числились с. Зюзино, дд. Байкейгурт, Сильшур, Ягвай, поч. Багенвиль, Дырдашур (Гоп), Ивановы (Зуи), Лып (Селяны), другие. Соседняя Тыловайская волость включала с. Тыловай, дд. Старый Тыловай (Тыловай), Такагурт, Шудзялуд (Нижний Шудзялуд), Зяногурт, Кыч (Данёгурт), Вотские Альчи, поч. Азьман, Сеняшур, Аняшур, Байсар, Верхний Тыловай, Вукошур, Ягвуко (Терьш-починка) и др. [АТДВГ 2012: 209, 217].

В верховьях р. Иты располагались с. Тыловай, дд. Богданово, Урдумошур, Сильшур, Ягвуково, Дырдошур, Гырдымово, Старый Зяногурт, Нижний Тыловай, Уйвай, Ягвай, Бегенвиль,

Старый Кыч (удм. *Данёгурт*), Дзилья, Ивановы, Лёгомувыр. Тыловайских, зюзинских и бороудлинских удмуртов, проживающих по р. Ита, шарканские удмурты называли «с вятской стороны, со стороны Вятки (*Ватка палъёс*)». «Мы – со стороны Вятки (*Ми – Ватка палъёс*)» (Перевозчикова Капитолина Семёновна, 1927 г. р.).

**Деревни и их жители.** К настоящему времени многие деревни в этой округе исчезли: «Раньше были деревни Старый (*Вуж Четкер*), Верхний, Заречный Четкеры» (Протопопова Августа Васильевна, 1924 г. р.). «Раньше д. Шудзялуд стояла выше, на горе около ели» (Кильдибеков Степан Васильевич, 1909 г. р.).

В окрестностях с. Тыловай встречаются следующие микропонимы: Герзам куш нюк, Матъсь починка нюк, Акманай нюк, Ярмач нюк, Сяртчы починка нюк (Рычкова Евдокия Федоровна, 1906 г.р.). «Думаю, в наших краях жили татары из рода Бакташ, Базантэль, названия татарские – Байсары, Байгурезь» (Первушина Роза Григорьевна, 1930 г. р.). На окраинах д. Верх-Четкер прежде стояли ворота (Князева Александра Федоровна, 1909 г. р.). В окрестностях д. Верхний Четкер был родник Максим ошмес [‘Максимов родник’]. Говорили, жил какой-то Максим, он этот родник организовал /очистил (*радъяны*, ‘упорядочить, привести в порядок’). Очень хороший родник (*туж жеч ошмес*), там при царе вино варили.

В прежние годы в этих местах занимались бортевым пчеловодством. «Пчёл раньше разводили в дуплах деревьев. На ель устанавливали [деревянную] чурку, там селились пчёлы. Так и занимались пчеловодством» (Кильдибеков Степан Васильевич, 1909 г. р.). В окрестностях с. Тыловая «родники были обычные, простые. Там коноплю (*пыж*) замачивали, чтоб дозрела, лён (*етйн*) замачивали, чтоб отбелить. Если она [конопля] не дозреет, из неё получалась некрасивая, грубая одежда. Такая конопля шла только на верёвку для гужевого транспорта» (Рычкова Евдокия Федоровна, 1906 г. р.).

### Священные места. Моления

**Село Верхний Четкер.** «В моей деревне была церковь, её разобрали, увезли в [с.] Тыловай. Там построили МТС [машинно-тракторная станция]. У нас была своя куа [очевидно, семейная постройка. – Н. Ш.]. Конюшню нашу называли Куаместа. Там нельзя было справлять нужду. Мест молений [в Верхнем Четкере] у нас было много: место по дороге на кладбище Шае мынон инты [там выбрасывали вещи умерших]; место, где справляли Гырон потон [‘весенний праздник, начало посевной’], называли Гырон потон инты; место деревенской куа – Куанюк. Было место молений Вёсяськон инты на возвышении Дадойыл [Дадо – антропоним, *йыл* ‘возвышение’]. Туда весной ходили с иконой (*мыдор*), чтобы скот уродился. Мы-то молодёжь ничего не понимали, так вместе с народом ходили (*токма калык радъя ветлйськом*)» (Галичанина Антониды Александровна, 1924 г. р.).

Возле д. Верхний Четкер был лог Занкейнюк (*Занкей* – антропоним, *нюк* ‘лог’), там было место молений. «Муж Илья погиб на войне. Он был на фронте. Я решила, что гуся надо съесть, чтоб он живым остался. Белого гуся. Был знахарь-*пелляськись* [букв. ‘дующий, нашёптывающий’, т. е. излечивающий с помощью наговора, нашёптывания], он сказал, что не надо есть уже, не будет толку. Но я решила сделать это. Старик знахарь зарезал, сварил и поел гуся, по пути к логу Занкей (*Занкейэ тубонын*)» (Гущина Елизавета Ильинична, 1916 г. р.). Как оказалось, знахарь действительно чувствовал, что к тому времени мужа Е.И. Гущиной уже не было в живых.

**Деревня Старый Четкер.** Возле деревни имеется возвышение Керемет [*керемет /луд* – священная роща для молений в честь одного из хозяев Дикой Природы *Луда /Керемета*], три лога Первый куанюк, Второй куанюк, Кереметнюк (Протопопова Августа Васильевна, 1924 г. р.). В логу Куанюк молились *Воршуду* (один из семейно-родовых покровителей). На возвышение Керемет ходили весной на праздник *Йё келян* (весенний праздник проводов льда). «Возле Старого Четкера был лог Куанюк. Там молились *Воршуду* старики, молодые уже не понимают этого.



Рис. 90. Деревня Шудзялуд. Старинный амбар.  
Н.И. Шутова. 1993

На месте молений Вöсяськон лёгвыл [место моления на вершине возвышения] один срубил на дрова ель, стало ему плохо, так и умер. Там нельзя было не пisać, ни какать» (Гущина Елизавета Ильинична, 1916 г. р.).

«В поле ходили молиться на Гербер, в Троицу, на Ильин день. Чтобы дождь был, выходили из церкви с иконой, делали круг (*котырьяськыны* ‘кружить, ходить по кругу’). Были ели для молений Вöсяськон кыз, выкорчевали [их]. Святить [воду] ходили на родник» (Протопопова Августа Васильевна, 1924 г. р.).

**Деревня Шудзялуд** (рис. 90). В деревне имелся особенный родник Лек ошмес: «Есть у нас сильный /сердитый

ключ Лек ошмес. При болезнях, болячках /наростах туда несли хлеб с солью, яйца. Туда молиться не ходили. Около бывшей д. Яг был родник Атас. Там смотри не плюйся, ничего такого плохого не делай, очень злой /сердитый (*лек*) родник» (Кильдибеков Степан Васильевич, 1909 г. р.).

«Около д. Краснояр [ныне исчезнувшая] гора Керемет. Туда ходили на моления. Молились обычно *Инмару*, *Лудутисю* (хранителю полей и лесов), чтоб всё было хорошо, чтоб всё уродилось» (Кильдибеков Степан Васильевич, 1909 г. р.).

«Во дворе у нас была семейная *куа*, там варили *кумышку*. В *куа* [общедеревенской] молились, резали овцу, жеребёнка, варили без соли. Эту скотину для жертвы особо [специально] растили. Там [в *куа*] была постройка, на полке икона-мудор. Посреди *куа* сделан очаг. Кости съеденного животного сжигали. Если какое несчастье – сюда ходили молиться, есть гуся отдельно, семьёй. Если неурожай, ураган – ели жеребёнка, пили самогон. На этом месте не разрешали рубить деревья. На Рождество попы ходили, молились. Если нет дождя – идут молиться в поле.

В д. Шудзялуде проводили Бусы вöсь [полевое моление]. После Гражданской войны перестали совершать этот обряд. После Пасхи устраивали Гуждор [праздник первой проталинки], туда шли молодые парни, девушки.

Чтоб охота была удачной, звали жреца (*вöсяськись* ‘молящийся’), кто мог читать молитвы (*чирдэ*), просили счастья, удачи. Если что со скотиной, также молились» (Кильдибеков Степан Васильевич, 1909 г. р.).

**Деревня Кедзя.** «Мой дед со стороны матери был *куапоном* [жрец] в [д.] Оникирым около [с.] Зуры. Он был умный легкий человек (*визьмо*, *каньыл гинэ*). Когда сходил снег, ходили в *куа*. Там варили мясо жертвенного животного, ноги и голову его. Мясо выкладывали на белую скатерть в посуду, а из бульона варили кашу. Кашу клали отдельно. Молились *Нюлэсбубе* [лесной дедушка], чтоб счастья дал, чтоб лето хорошо прожили, чтоб сохранил наш скот. Там была одна чашка и много ложек. Из чашки все ели сообща своей ложкой. Немного пили *кумышки*, варили домашнее пиво (*сур*). Туда несли ещё *чужмилым* (букв. ‘жёлтые блины’), их пекли только из желтка. Это подарок-салам *Нюлэсбубе*. Кости все собирали. Жрец (*куапон*) и его помощники их закапывали в землю. Мой дед со священниками не ладил» (Первушина Валентина Трофимовна, 1922 г. р.). «В [д.] Кедзе говорили, что в *куа* держали полотенце красивое, вышитое из льна. Выпекали для молений лепёшки без воды, без соли – *чужмилым*. Керемет был, там проводили языческое моление» (Первушина Роза Григорьевна, 1930 г. р.).

**Деревня Нижний Тыловай.** Напротив деревни на склоне возвышения, в лесу на поляне стояла общедеревенская куа (рис. 91)\*. Сейчас лес называют Куасик. Там молились весной на Пасху: «Там молились, чтоб дождь пошёл, чтобы счастья-добра дал Бог, чтоб скотина уродилась, чтоб урожай уродился хороший, чтоб засухи не было, чтоб в семье всё было хорошо. В куа стоял стол, там была одна чашка, одна ложка для *Инмара* (главный бог, бог неба). Скамья широкая. Около куа родник красивый, в пяти местах вода выходила. Лес вокруг нельзя было рубить. Внутри куа старики молились, там варили мясо» (Тронин Аркадий Васильевич, 1928 г. р.). «Устраивали моления



Рис. 91. Великая куала в д. Нижний Тыловай. На молении Куала пырон. Предположительно начало XX в. Из фондов Тыловайского краеведческого музея. Пересъёмка. Н.И. Шутова. 1993

в куа, на горе, в лесу. Поедали бычков, овец. Осенью ели гусей. В 1940-е годы молились в поле Бусы вѡсь с иконой. Старики на коленях молились» (Тронина Зинаида Васильевна, 1932 г. р.).

«В [д.] Нижнем Тыловае я побывал в куа. Это специальный дом, постройка. Всех детей посадят, бывало, перед куалой, внутрь не пускали, давали по кусочку мяса, булочки, называли *нянь* ('хлеб'), поверх которой клали жёлтый /яичный блин. Его готовили так: сбивали воду с яйцами. Булочку с блином протыкали веточкой ели. В куа входили старики, молились там. Женщин и детей не пускали [вовнутрь]. В куа стоял стол со скрещёнными ножками. Несколько булочек с блинами оставляли в куа, их никому нельзя было трогать до следующего раза: кто тронет, то ли заболит, то ли умрёт. Верховодил всем действием тот, кто постарше. Куа стояла на склоне горы на лужайке, вокруг был лес (рис. 91). Нас усаживали на окраине леса, вокруг куа. Мне удалось побывать внутри. Там полочка с древней иконой. Туда и складывали булочки. На ней ещё лежали яйца крашенные. Голову, ноги и шкуру жертвенного животного около куа хоронили по-честному, как человека. Обычно предупреждали, чтоб не трогали яму. Мясо раздавали с костями. Кости все тщательно собирали и туда же в яму складывали. Там молились весной на Пасху, по-моему, после посева. В лесочке было много зайчиков. Когда косили сено, они собирались в круг – можно руками хватать. Если долго нет дождя – несли в поле хоругви с кистями, икону. Чего там ещё делали, не помню, я туда не ходил» (Первушин Павел Григорьевич, 1919 г. р.).

**Село Тыловай.** Жители селения молились в общедеревенской куале и в лесу. «Я ходила на моления Куа потон (букв. 'выход в куа'; куа 'священная постройка', *потыны* 'выходить') в лес. Там молились *Инмару*, чтоб урожай, скотина хорошо уродилась, чтоб жизнь была хорошая, чтоб дети хорошо росли, чтоб в семье все было удачно. Тогда постройки уже не было, только название Куанюк [*нюк* 'лог', куа 'священная постройка'] осталось» (Князева Марина Парфеновна, 1916 г. р.). «Раньше общая деревенская куа была, там росли сосны, был родник. Мой отец ходил молиться *Нюлэсбубе* ['лесной дед'], меня с собой брал. Там гуся зарезали, развели костёр. Брали котелок, в нём сварили гуся. Он и вино брал, сам выпил, а остаток поставил на пенёк. Ложку сделал из бересты, согнул как-то. Просил, чтобы лис, зайцев послал хранящий-оберегающий *Нюнябуба* (*утись-вордйсь Нюнябуба*; *нюня* 'старший брат, дядя', *буба* 'дедушка'). Ещё носили *чужмилыым* (букв. 'жёлтые блины', из яичного желтка), тоже оставили

\* Фото предположительно сделано в начале XX в. перед Великой куалой д. Нижний Тыловай. В с. Тыловай к этому времени была выстроена церковь, а строение куалы уже отсутствовало (Князева Марина Парфеновна, 1916 г. р.).



на пенёк немного. Отец мой охотником был. Мне тогда было 7–8 лет. Ездили мы осенью на саях, уже и снег было выпал. Гуся ели под елью, около леса, в логу» (Леконцев Яков Александрович, 1927 г. р.). «Я немного только помню. У нас во дворе стояла семейная куа. Там мы ели яичные блины (йужмильым)» (Князев Семен Парфенович, 1928 г. р.). «Дед рассказывал, что он



Рис. 92. Общественные моления лесному (Нюлэсбуба). Стоят жрецы. Предположительно начало XX в. Из фондов Тыловайского краеведческого музея. Пересъёмка. Н.И. Шутова. 1993



Рис. 93. Общественные моления лесному (Нюлэсбуба). Накрытый стол. Предположительно начало XX в. Из фондов Тыловайского краеведческого музея. Пересъёмка. Н.И. Шутова. 1993



Рис. 94. Общественные моления лесному (Нюлэсбуба). Предположительно начало XX в. Из фондов Тыловайского краеведческого музея. Пересъёмка. Н.И. Шутова. 1993



Рис. 95. Общественные моления лесному (Нюлэсбуба). Приношения лесному. Предположительно начало XX в. Из фондов Тыловайского краеведческого музея. Пересъёмка. Н.И. Шутова. 1993



Рис. 96. Кураськись (побирушка) идёт на моление. Предположительно начало XX в. Из фондов Тыловайского краеведческого музея. Пересъёмка. Н.И. Шутова. 1993

ходил один молиться Воршуду в лес, носил с собой яичные блины (цужмильым). Ходили ещё с иконой (мыдор) к ели Вöсьськон кыз молиться» (Князева Марина Парфеновна, 1916 г. р.).

**Деревня Старый Тыловай** (слилась с с. Тыловай). «Бусы вöсь устраивали для Лудутися [букв. ‘хранитель полей и лугов’] и Нюлэсбубы [букв. ‘лесной дедушка’]. Туда ходили все (рис. 92, 93, 94, 95, 96). Каждый сезон весной резали телёнка. На поле, возле лога. Стол накроют, три-четыре старика с длинными бородами что-то говорили, лица и бороды оглаживали, но кресты не клали (кирос уг поно). Говорят, молились в [логу] Куанюке, но я этого не помню. Некоторые старики ходили в лес есть жеребёнка или гуся, вино не брали с собой, и кумышки не было тогда. Они ходили молиться Нюлэсбубе. Ходили в сторону Гондыр починка. Брали ещё пресные хлебцы (кöсьнянь). После завершения сева, весной. Тогда были единоличники, в 1916, 1917 годах. Иконы в поле носили (мыдор). У нас [в деревне] куалы не было, а Луд [капище] был. Большая ель была на Луде. Сейчас свалилась» (Рычкова Евдокия Федоровна, 1906 г. р.).

В д. **Зюзино** (удм. Бегенвиль) на години (арлы сётон, букв.: ‘давание на год’) резали овцу. Лучшие куски мяса, мякоть (быгытсэ) оставляли, а кости отваривали и поедали. Оставшиеся кости животного с монетами зарывали в особом лесочке Котырес луд [‘округлое поле-лес’] в полночь. Туда же при этом кидали монеты. Читали молитвы при захоронении (Кожевников Николай Кузьмич, 1947 г. р.).

В д. **Лып-Селяны** был лог Киллянюк (Килля – антропоним, нюк ‘лог’), в нём на праздник Вознесения проводили моления Бусы вöсь. Люди собирались не только с д. Лып-Селяны, но и с других окрестных деревень. Там на дереве подвешивали большую икону и молились перед нею (Капитолина Семёновна Перевозчикова, 1927 г. р.).

### Календарные и семейные обряды

«В [д.] Верх Четкере, помню, праздник Йö келян (‘проводы льда’). Ходили на возвышение Керемет, смотрели на лед. Немного выпивали, собиралась молодежь» (Князева Александра Федоровна, 1909 г. р.). «У нас в [д.] Старом Четкере на Йö келян не ходили, у нас не было большой реки. Вот на [р.] Ите кто жил, ходили. Однажды я ходила на кладбище на Инвожо (букв. ‘небесный переход’, т. е. переходное время; Святки). Это от Рождества до Крещения. У нас отмечали Петров день, Ильин день. У нас по-русскому обычаю многое уж пошло» (Рычкова Евдокия Федоровна, 1906 г. р.). На праздник Йö келян «яичные блины с булочкой пекли. Когда тронется лёд, идут на лужайку, там некоторые их едят, некоторые ставят на лед» (Первушин Павел Григорьевич, 1919 г. р.).

В этих краях проводили праздники Пасху (рис. 97), Гырон потон (начало пахоты, праздник первой борозды) (рис. 98, 99), моление хозяину межи, межевому о хорошем урожае (рис. 100). «В [д.] Кедзе на [моления] Бусы вöсь резали жеребёнка. Жатву начинали без ведома русских попов в период христианских праздников, поэтому те поджигали снопы» (Первушина Валентина Трофимовна, 1922 г. р.).



Рис. 97. Праздник Пасхи. Предположительно начало XX в. Из фондов Тыловайского краеведческого музея. Пересъёмка. Н.И. Шутова. 1993



Рис. 98. Праздник Гырон потон. Прокладывание первой борозды. Предположительно начала XX в. Из фондов Тыловайского краеведческого музея. Пересьёмка. Н.И. Шутова. 1993



Рис. 99. Праздник Гырон потон. Катание на лошадях. Предположительно начала XX в. Из фондов Тыловайского краеведческого музея. Пересьёмка. Н.И. Шутова. 1993



Рис. 100. Моление хозяину межи о хорошем урожае. Предположительно начала XX в. Из фондов Тыловайского краеведческого музея. Пересьёмка. Н.И. Шутова. 1993

**Погребально-поминальные обряды.** «В могилу бросаем деньги. На поминки льём вино, рассыпаем крупу, чтоб умершие к живым не приходили. На поминки в 40-й день ели овцу или утку. Через год (ар сётійськом, букв. ‘години даём’, т. е. години проводим). Для поминовения мужчины резали овцу, для женщины – телёнка /тёлку» (Протопопова Августа Васильевна, 1924 г. р.). В д. Шудзялуд поминки отмечали на 7-й, 40-й день, на год резали телёнка либо жеребёнка (Кильдибеков Степан Васильевич, 1909 г. р.). В д. Кедзе во время поминок резали взрослую овцу на години (араз сёто). Всё мясо варили в одной посудине. Под столом ставили большую чашку, куда собирали все кости. После их зарывали за конюшней. Говорили: “Тебе години дали уже. Прими, не обижайся. Скотину помоги вырастить” (Первушина Валентина Трофимовна, 1922 г. р.). На години резали овцу, кости зарывали за конюшней: летом в землю, зимой – в снег (Тронин Аркадий Васильевич, 1928 г. р.).

«На похоронах всё, что осталось от умершего, бросали на [место] куркуян, в яму. На поминках все кости собирали в большую чашку, которая стояла под столом, их бросали за конюшню. На поминках пили одну стопку. На години обязательно ели овцу. Если хоть одна кость останется не зарытой, говорили, [умерший] будет пугать (вётатыны ‘сниться, приходиться во сне’). К примеру, может присниться умерший и спросить: “Куда подевали одну ногу (куксэ)?”» (Тронина Зинаида Васильевна, 1932 г. р.). «Нынче такие большие поминки уже не проводятся» (Князева Александра Федоровна, 1909 г. р.).

### Божества. Поверья. Предания. Приметы

Обращались с молитвами чаще к *Инмару*, *Инмару-Кылчину*, *Утись-Вордӱсю* (букв. ‘хранящий-оберегающий’). В этих краях верили в существование *Коркаутися* [хранитель дома], *Лудутися* [хранитель полей и лугов]. «*Утись* [хранитель] он ходит с тобой всегда, каждый твой шаг оберегает» (Рычкова Евдокия Федоровна, 1906 г. р.). «Хозяину полей и лугов (*Лудбуба* ‘полевой дедушка’) давали курицу, гуся, молились, клали поклоны (*вось сѣто*). Чтобы дети росли хорошо, чтоб скотина уродилась» (Галичанин Юрий Васильевич, 1937 г. р.).

**Знающие /умеющие.** «В д. Шудзялуде потерялась у нас корова, три дня искали. Пошли к колдуну (*вегин*), Никифорову Семену Никифоровичу в д. Кедзя. Он сказал: “Лесовик держит её. Проси у него. Надо *Нюлэсбуе* дать жертву. Сварить кашу, блины испечь для него, слово сказать такое-то [заветное, тайное]. Я уже умру скоро, поэтому говорю. Его [тайное слово] нельзя никому говорить, не то силы не будет”. Так и сделала, нашли корову. Но те слова не могу сказать, силы не будет. Колдунов боялись, хотя и не слишком, но обращались к ним за помощью» (Первушина Роза Григорьевна, 1930 г. р.). «Одна колдунья была из Урдымошура, она могла наслать порчу, могла и вылечить. Её приглашали лечить племянника, моментально вылечила. Я раньше не верил такому, теперь верю, могут некоторые» (Князев Семен Парфенович, 1928 г. р.). «Колдунов не знаю, они не показываются, говорят, много их на Урале [в Пермской обл.]. К гадалкам я не ходила, не любила» (Рычкова Евдокия Федоровна, 1906 г. р.).

**Предания.** «Тракторист из [с.] Зюзино [ныне Шарканский р-н УР] рассказывал. Когда они пахали, видели родник на замок закрыт. А в роднике много серебряных денег, а на ели – икона (*мыдор*) привешена. Они замок сбили, деньги и икону забрали. Приходят на следующий день, всё по-старому: новый замок, серебряные деньги, икона, – всё на месте» (Леконцев Яков Александрович, 1927 г. р.).

**Сглаз. Лечение.** “От сглаза, занимается Нина Ивановна Шкляева. Наверно, бабушка её научила. Был один человек, лечил родниковой водой, бывало (*ошмес вуэн вырэ вал*). От испуга лечила тётя Маша дымом, бывало (*йынатылэ вал*). Заставляла принести воду с трёх родников, эту воду ставили в бане перед печью /кладкой (*мынчолэн йыразяз*) или у окна, чтобы первый дым окурил эту воду. Потом эту воду надо попить, побрызгать [ею]. Льяную или шерстяную нить или тонкую полоску лыка (*шорт /бун лябгес*) заговаривали в бане, затем разрывали её и сжигали. Этим дымом окуривали воду, которой обмывали голову, лицо, порог дома. Перед печкой костёр разжигали, дымом окуривали ребёнка» (Протопопова Августа Васильевна, 1924 г. р.).

«Когда порез – рану присыпали углем. Если у ребёнка мокла кожа – скоблили опилки от деревянной лопаты, которой закладывали в большую печь противни (*гурэ нянь понон лопата*). Но, конечно, предварительно соскабливали с поверхности грязь. Когда случался сглаз, много было способов. Один из них – брали свежую воду из родника, умывали ребёнка, брызгали на голову изо рта, мочили голову. Говорили определённые слова. Всё это совершали в бане. Говорили, *убир* (‘злой дух, нечистая сила’ [УРС 2008: 680]) съел про ребёнка, если он сильно плакал, кричал» (Тренина Зинаида Васильевна, 1932 г. р.). «Если болеет кто, кого-нибудь [знающего] приглашают, молятся. От сглаза родниковой водой ополаскивают лицо со словами: “Водой обмываю, сглаз с тебя рассыпаю (*Вуасько, син усемдэс пазясько*)”. Так только я знаю. Когда сглаз – на душе тошно, плохо (*сюлэм шуг, сюлэм урод*), голова болит, температура поднимается. Иногда ребёнка, полюбив, похлопают (*вешало, яратыса*). Сглаз получается, особенно часто молодняку, молодой скотине: телёнку, котёнку и другим (*вож пудоослы уката ик*). Невесте может быть сглаз, а мужчинам реже. Если красивая невеста, привезли издалека, все идут смотреть на неё, плохо ей становится» (Рычкова Евдокия Федоровна, 1906 г. р.).

В Великой четверг в конюшне и в избе втыкали на ночь ветки вереска, чтоб черти не зашли (Протопопова Августа Васильевна, 1924 г. р.). «Однажды корова у нас взбесилась, мычит и мычит. Другая корова тоже испортилась. Сказали, у конюшни надо съесть гуся, и в луде [‘в поле, лесу’, т. е. за пределами селения] съесть гуся. Со стариком одним так и сделали. Два раза ели, старик молился. Коровы выздоровели. Потом того старика не нашли, потерялся совсем в луде,

говорят, исчез (*бырыны* ‘исчезнуть, погибнуть’). Гусей и сейчас [1993 г.] едят» (Протопопова Августа Васильевна, 1924 г. р.). «У коровы мастит умели заговаривать. Слов я не знаю, не говорили. Кто умел, они не говорят те слова [заветные] (Князева Марина Парфеновна, 1916 г. р.).

«Ребёнок рождается в шапке /плёнке, её называют *кылчин-такъя* [‘шапочка Кылчина’]. По-русски: “родился в рубашке”. Эту плёнку очень аккуратно, бережно держат (*туж жикым*). Это плёнка на голове, её снимают (*палало*), держат дома. Когда она высохнет, заворачивают в тряпку и хранят. Если девушка выходит замуж, с собой берёт, а не то будет сучать, заболит. У моей сестры была такая плёнка» (Рычкова Евдокия Федоровна, 1906 г. р.).

## Игринский район

### Большепургинская округа

К Большепургинской волости Сарапульского уезда были приписаны 42 поселения: Большая Пурга (Юрк), Тупал-Пурга (Малая Пурга), Итадур, Беньшур, Новонолинск (Лулпокоро), Сюрсовайчик, Палым, Троицкое (Улыс-Луд 3-й), Митраки (Улыс-Луд 1-й), Николаевка (Улыс-Луд 2-й), Сепож, Вукобер, Башмаково (Сурд), Узырмон, Кабаново, Нижние Шорни, Большой Чумой, Большой Вотский Кожой (Удмурт-Кожой), Малый Русский Кожой, Костошур, Новоглазово (Микола-Луд), Большой Шишур, Малый Шишур, Кедзя, Средний (Старый) Четкер, Верхний Четкер, Новый Четкер, Нимошур, Дзилъя (исчезн.), Александровское (Бур-Кыз), Избушка, Русский Сюрсовай, Альчи-Сюрсовай и другие [АТДВГ 2012: 206–207]. По этническому составу чисто русскими были дд. Новонолинск, Новоглазово, Зоново, Узырмон, Кабаково, Решетники, Митроки, Троицкое, Русский Кожой, Избушка, Поляны, Александровское, Русский Сюрсовай, Верхний Сюрсовай. К смешанным поселениям относились с. Большая Пурга, дд. Беньшур, Удмурт-Кожой, Вукобер, Сепож, Николаевское, Сюрсовайчик (Корепанов Михаил Матвеевич, 1912 г. р.).

**Деревни и их жители** (рис. 101, 102). В с. Большая Пурга проводились крупные базары в дни больших христианских праздников: в Ильин день, Покрова Пресвятой Богородицы, на Крещенье (Корепанов Михаил Матвеевич, 1912 г. р.; Шулепова Анастасия Самойловна, 1912 г. р.).



Рис. 101. Село Большая Пурга. Информант Л.А. Малых в удмуртском костюме. Н.И. Шутова. 1995

Про некоторых местных жителей говорили: *пурга-ос*, т. е. пургинцы. Очевидно, изначально используемое понятие означало представителей рода Пурга, а позднее – жителей Большепургинской округа.

«Первые поселенцы [д. Николаевское] пришли и поселились на большой поляне посреди леса. Поначалу здесь больше было русских» (Корепанов Павел Семёнович, 1906 г. р.). Деревня Васькалуд была новым поселением, поэтому своей куа у них не имелось. Основана она была выходцами с. Зуры (Шкляев Михаил Михайлович, 1923 г. р.).

«Раньше в [д.] Палыме было около 40 дворов, сейчас исчезает деревня» (Корепанова Ирина Савельевна, 1924 г. р.). В этих краях было много деревень с наименованием Палым: д. Палым называли Пурга-Палым; были Верхний Палым – в Сепском кусте, д. Палым – Беляевское; д. Ыжнюк тоже называли Палым (Шкляева

Августа Поликарповна 1923 г. р.). Старое название д. Сетпиево было Верх Ую, по названию р. Уйка. «Дед мой приехал в эти места из Глазовского р-на, их называли Качка-выжы [т. е. выходцы д. Качкашур]» (Усков Филимон Ефимович, 1914 г. р.). «Я из рода [здесь: патронимии] Гадь, меня называли Гадьпи» (Корепанов Михаил Матвеевич, 1912 г. р.).

По преданиям, д. Новонолинск была основана русскими. «Дед рассказывал, они приехали в эти края из-под Нолинска [город Кировской обл.]. Он помнил, как раскорчёвывали пни сухущие под пашню. Ходили в церковь в [с.] Чумой за 15 км. Я снопы вязать ходила с ребёнком, его в мушко ('приспособление для переноски колыбельки', по-русски называют плетёнкой) посажу и иду» (Абатурова Екатерина Андреевна, 1919 г. р.). «После родов через неделю на работу выходили с ребёнком в специальном лукошке для ношения детей (мушко)» (Шкляева Августа Поликарповна, 1923 г. р.). «Раньше сеяли. Насыпают два ведра зерна и такую тяжесть таскаешь, сеешь» (Шулепова Екатерина Тимофеевна, 1907 г. р.).

«Раньше все дома рожали, разрыв ли, чего ли, мы ничего не знали. Я с первым [ребёнком] очень мучалась. Меня муж поил из своего рта в мой рот. Ходила вокруг стола. Велели меня за шею мужа схватить, а мужа заставили меня за грудь держать. Шея потом у него долго болела, мучился после этого. В бане я отпаривала у него (мынчовин небзытыны выри) [шею]. Очень трудно рожала, бабушка сказала: "Таз узкий". Муж сказал потом: "Думал, у тебя все внутри треснет, кость треснет". Даже бабушка у нас заплакала: "Ой, мучаешься". Думали, ребёнок не выживет, даже голова острой стала. Долго я и пописать не могла. Потом уже женщины говорили, что легче рожать лёжа. А на второй день уже на работу вышла. Характер у меня бы очень легкий, весёлой была» (Шулепова Екатерина Тимофеевна, 1907 г. р.).

Старики пели песни без слов, импровизировали «Заной, гинэ но, бен но, ой...». Пели так просто на работе, во время отдыха. Мелодию *сюан гур* ('свадебный напев') пели, когда гостевали по домам, а в доме ходили по кругу парами.

«Моя мама была из [с.] Тыловая. Их раскулачили. Её отец с тремя братьями жили вместе, дружно, имели пасеку. Мой дедушка со стороны матери (чужбуба) был старостой, он брал у купца Огородникова из [г.] Воткинска товары и продавал их. Я вышла замуж тоже в большую семью, 11 душ жили вместе, семьи трёх братьев. Леса превратили в поля, раскорчёвывали. Один столярничал, другой плотничал. Три снохи тоже жили друг с другом мирно, не ругались, у каждой было своё дело. Во время коллективизации споры пошли. Домотканные ткани сохранились у меня, кое-что из одежды. Украшение *чыртывесь* из крупных граненых бус было, но где-то потерялось» (Малых Лидия Алексеевна, 1930 г. р.; рис. 101).

«В окрестностях [д.] Тупал-Пурги есть место Курган нюк. Там, якобы, переночевал со своим войском человек по фамилии Курган. Очень давно, не в Гражданскую войну. Он не русский, не татарин, не знаю кто» (Шкляев Юрий Петрович, 1930 г. р.). «Во время Гражданской красные, если приходили, бедных не трогали, брали у богатых. Считали, эти богатые, с них надо тянуть. Белые, наоборот, в хозяйстве богатых не баловали, у бедных брали» (Малых Лидия Алексеевна, 1930 г. р.).

«Одна дочь за узбека вышла замуж. Знает четыре языка: удмуртский, русский, татарский, узбекский. Говорит, там в Узбекистане в обиду себя не даёт (*Отын Узбекын кылмэ уг сётиськы*)» (Шкляева Евгения Алексеевна, 1928 г. р.).



Рис. 102. Село Большая Пурга. Информанты В.К. Ускова и Л.И. Протопопова в удмуртских костюмах. Н.И. Шутова. 1995

В Большепургинских окрестностях местный учитель, любитель-краевед Михаил Матвеевич Корепанов (1912 г. р.) собрал следующие микротопонимы:\*

ручей Байымшур [*Байым* антропоним, *шур* ‘река’. – *Н. Ш.*] течёт до пруда. Источник ограждён деревянным срубом. Судя по названию, в прежнее время это была река;

речка Гучиншур [*гучин* ‘старое поселение’, *шур* ‘река’] берёт начало около конного двора;

речка Сюрсовайчик начинается из Зечсутскема [название деревни? – *Н. Ш.*];

речка Нимошур и родник Юрук;

речка Культонка берёт начало от нескольких родников, в том числе Мырк ошмес, или Поповского ключа;

речка Муньылэм (‘проглатываемое землёй’) вытекает из родника Муньылэм. Такое название источники получили из-за близости к круглому кратеру /провалу диаметром до 10 м, образовавшегося из-за провалившейся земли. В нижнем течении р. Муньылэм называли Культон /Культонка, основным её притоком является р. Кипун. Последняя вытекала бурно, наподобие кипящего вулкана из-под большой, уже упавшей ели.

родник Кезьыт ошмес (‘холодный ключ’) теряется в земле, не доходя до д. Беньшура;

источник Шурвож (букв. ‘речной перекрёсток’) протекает за д. Беньшуром и впадает в р. Иту. Исток р. Иты находится у д. Верхний Тыловай, далее река впадает в р. Лозу;

родник Мырк ошмес располагается в 250 м от с. Большой Пурги. Этот родник называли ещё Поповским ключом, так как отсюда священники брали воду для освящения. За церковь располагались поповские дома Домрачевых, здание двухклассной земской школы и дом бывшего земского начальника Барышева. Воду для чая господские люди брали из специального колодца из-под обрыва этого ручья (Корепанов Михаил Матвеевич, 1912 г. р.).

### Священные места. Моления

**Село Большая Пурга.** Жители [дд.] Итадура, Палыма, Беньшура, с. Большой Пурги проводили общее моление Бусы вöсь (‘полевое моление’) на месте Вöсяськон, которое располагается напротив бывшего Демидовского пруда, на высоком левом берегу Муньылэма за родником Мырк ошмес. К 1995 г. это место заросло сосновым лесом.

По записям М.М. Корепанова: «Моление Бусы вöсь проводили летом в период цветения ржи и других культур, перед выходом на сенокосение. Для этого выбирали место на лесных опушках или небольших перелесках хвойных лесов и всегда на пригорке вблизи источника воды: ручейка или ключа. Моления в Пургинском Вöсяськоне возглавляли жрецы из д. Тупал-Пурги *тöро* Иван Иванович Агафонов и Григорий Васильевич Шкляев. До 1921 г. эту миссию возглавлял Захар Галичанин (*Котьо Закар*) из с. Б. Пурги. Они через членов совета старейшин производили сбор продуктов по деревне, пожалования. Сбор производили на добровольных началах, кто, что и сколько давал: мукой, яйцами, крупой, маслом и др.

Жрецы покупали телёнка, овцу, редко жеребёнка. Иногда выдавали из своего хозяйства в счёт возмещения собранных продуктов и деньгами. Жертву привозили или на телеге или на верёвочной привязи. Кровь пускали прямо здесь в лесочке, якобы для *Нюлэсмурта*. Варили мясо в больших котлах, большими кусками, чтобы кости не мельчить. После варки отделяли мясо от костей и, сложив в деревянную шайку, уносили в тёмный лес, где замуровывали в землю под молитвенный говор *тöро*, так, чтобы место захоронения никто не знал кроме старейшины. На сковородках пекли из яиц блины, которые из-за жёлтого цвета удмурты называли *чужмилым*. На моление собиралось по одному-два человека со двора, в том числе и дети со своими чашками и ложками. Повар разливал суп с крупой и небольшими кусочками мяса. Обычно яичные блины поедались только старейшинами.

\* Здесь и далее выражаю искреннюю признательность М.М. Корепанову за знакомство с собранными им материалами и предоставленную возможность использовать их в своих научных работах.

На таком молении я присутствовал один от нашей семьи, это было летом 1923 г. После разделки мяса и приготовления блинов, приглашённых рассаживали за стол. Он был временный, изготовлен из зелёных жердей и кольев, не отёсанных /очищенных от коры. Вокруг него [стола] чуть ниже длинного стола располагалось общее сидение вместо скамейки и стульев, покрытое пихтовыми веточками. Стол для самих старейшин пристраивался к узкой стороне большого стола, но повыше и пошире общего. Накрывался богато не самотканой и белой [т. е. покупной белой] скатертью. На их столе в трёх тарелках желтели *чужмилымы*, а в чашках – густой ячменный суп, выделяющий аппетитный пар. Кому не хватало места за общим столом, в особенности детям, садились есть после первой партии или садились на траву вокруг куста. Перед обедом *тöро* – главный старейшина – на удмуртском языке говорил свою речь, носившую характер просьбы и мольбы о помощи всесильных [мира] сего: о сохранении личного скота от нападения хищников, посева и урожая – от градобития и ветров, хозяйственных построек и домов – от губельного огня, молнии, о благополучии семьи, родственников от болезней.

После этого повар разливал суп большим деревянным ковшом. Хлеб, чашки и ложки приносили свои. После расходились по домам, старейшины приводили в порядок стол и продукты. Оставшиеся продукты делили между собой, а супы раздавали нищим (рис. 96), которых здесь было до десятка. На молениях никаких увеселительных развлечений не проводилось, выпивкой также не занимались» (Корепанов Михаил Матвеевич, 1912 г. р.).

Очень большая и толстая ель для молений *Вöсяськон кыз* стояла на склоне возвышения возле родника *Кезыт ошмес* ('холодный ключ'). Ель была огорожена, чтобы место не оскверняла скотина. Там жертвовали овец, телят. Её срубили, так как она начала подгнивать. На моления *Вöсяськон* в с. Большую Пургу съезжались из дд. Чумоя, Узырмона, Башмаково, Кабаково (Корепанов Аркадий Андреевич, 1912 г. р.).

«Место, где копал В.А. Семенов [Большепургинское жертвенное место]\* (рис. 103), я нашёл. Я предполагал, что здесь раньше жили люди. Там много костей, никто не знал про это место» (Корепанов Михаил Матвеевич, 1912 г. р.). «В стороне, где костице [раскопанное жертвенное место] было место поедания куриц (*курег сиён инты*). На самом возвышении оно было (*лөг йылын со вал*). Я сам туда не ходил, не знаю, почему там ели куриц. Там поедали и гусей тоже. Это место тоже стали распахивать. Там родника не было, но стояла ель. Река от этого места недалеко, только подъём от неё крутой» (Корепанов Аркадий Андреевич, 1912 г. р.).

«Раньше (*вазен*) телёнка, жеребёнка жертвовали. И в церковь ходили, и по-удмуртски (*удмурт сямен*) молились. Пургинцы в одно место ходили гуся есть, а итадурские – в другое. На моления в *куа* я не ходила, так как замуж вышла в русскую семью. В сторону [д.] Сепожа у здешних удмуртов *куа*, они туда ходили. А куда ходили сепожские, была ли у них своя *куа*, не знаю» (Шулепова Екатерина Тимофеевна, 1907 г. р.).

Жители д. **Тупал-Пурги** проводили своё деревенское моление *Бусы вöсь* ('полевое моление'). Тупал-пургинская общедеревенская *куа* располагалась на [возвышении] Кузонкаре [букв. 'казанское городище'], возле одноименного родника, на земле пургинцев. В *куа* были развешаны полотнца, хранилась деревянная посуда (*пу тусьты*). На моления в *куа* приходили ещё из соседней д. Вукобера. *Куа-попом* был тупал-пургинский Заит



Рис. 103. Село Большая Пурга. Вид на площадку жертвенного места с северо-запада, со стороны д. Итадур. Н.И. Шутова. 1995

\* Подробное описание святилища Большая Пурга см. в главе V.



Горей. После Заит Горей *куапопом* был Заит Назар. *Куапопы* были из одной семьи (Корепанов Михаил Матвеевич, 1912 г. р.; Шкляев Юрий Петрович, 1930 г. р.). «Наша деревенская *куа* была в месте под названием Кузонкар. Туда шли женщины, повязав платки треугольные (*куиньсэрго*). Там раздавали суп в чашках. *Куапон* был отец Борода Вали (Шкляев Валентин Григорьевич). Ещё общие моления были (*огъя сиё вал*), называли Гопйыл. Обычно с утра встаёшь, умываешься, молишься за то, что встал /проснулся» (Шкляева Клавдия Константиновна, 1911 г. р.).

Имелся родник Поп ошмес [поповский родник], оттуда брали святую воду. «На месте Чуньны вандон инты ('место жертвования жеребёнка') совершали трапезу с жеребёнком, если не было дождя. После этого сразу дождь шёл. Поп даже сам давал указания, чтобы принести в жертву жеребёнка» (Шкляев Юрий Петрович, 1930 г. р.).

**Деревня Палым.** «Когда я вышла замуж в Палым, там построили новый дом. Зарезали в подполье утку (*йёж вандйзы гулбече*). После я боялась лазить в подполье. В деревне было специальное место, на котором резали белых гусей. Там без соли ели суп. Туда ходили только мужчины. Пух и перья пускали по ветру. Туда я тоже побаивалась ходить (*отчы мон кёшкемасько вал ветлыны*). Туда ходили осенью, чтобы хорошо жили. Сейчас уже не ходят есть гусей. Такие моления проводили в [д.] Палыме, а в [д.] Беляевском (удм. *Беляй*) так не делали, мой отец (*тятя*) этим не занимался. Куриц никогда не жертвовали» (Корепанова Ирина Савельевна, 1924 г. р.).

«На [лугу] Поскотине проводили Бусы вёсь [полевое моление]. На праздник Йё келян [протводы льда] на [р.] Иту ходили. У нас не было своей семейной *куа*, так молились, бывало (*так йыбыртскиськом вал*). С отцом ходили в лес есть гуся, бывало (*Дядяен зэзег сиыны ветлйськом вал*). Он молился лесному *Нюлэсбуба*. Другие не знаю, куда ходили. Почти все приезжие были» (Корепанов Павел Семёнович, 1906 г. р.). «В нашей деревне был пруд, из него вытекал родник. На том месте старики собирались. Здесь у палымцев в 1 км напротив лога была своя *куа*, называли то место Поскотина. А так молиться в церковь ходили» (Шкляев Михаил Михайлович, 1923 г. р.).

«Гусей ели около Поскотины, на другом месте. Там молились по-другому, кресты не клали, а поглаживали подбородок, бороду. Кости зарывали в землю. Женщины туда не ходили. Помню, в *куа* у нас в [д.] Палыме висело очень много шёлковых платков. Там ели жеребят, бычков. Детей на моления в *куа* не пускали, ходили только взрослые, бывало, женщины стояли только снаружи (*педпалаз сыло вал*)» (Шкляева Августа Поликарповна, 1923 г. р.).

**Деревня Беньшур.** «В Беньшуре (*быре уни* 'деревня уже исчезает') у стариков была ель для молений *Вёсяськон кыз*. Очень был хороший родник, холодный, очень красиво вытекал (*туж чебер ваське*). Там варили *кумышку* у родника» (Корепанова Василиса Иосифовна, 1926 г. р.).

«У нас и в лес ходили для лесного, и к [р.] Ите, и на поля [молиться]. Была общественная *куала* в сторону [д.] Турел, на границе с [д.] Турел. Там и икона была, на то место деньги бросали. У нас побеждали русские обычаи, хотя моления в поле продолжали совершать» (Корепанова Ксения Осиповна, 1910 г. р.).

**Деревня Сетпиево.** «Ходили есть жеребёнка (*чуньны сиыны*) всей деревней [Сетпиево] возле ржаного поля, до созревания ржи. Это проводили под руководством деревенского попа. Точно не помню, в какой день. Пока варили мясо, все играли (молодёжь). Пьяных там не было, не помню. Один парень Горейпи Павол заснул, так его лаптями привязали к наклонённой ели (*кыз някыртйзы*). Она была не очень высокой. Как отпустили эту ель, парня взметнуло вверх, он так испугался. В *куалу* шли в белых одеждах. Ещё помню священника Князева, он к нам приходил. Я со своим отцом ходил в лес есть утку в честь лесного *Нюлэсбуба*. Между [дд.] Сепом и Пежваем росли очень высокие сосны, там молились. Детей пугали этим местом» (Усков Филимон Ефимович, 1914 г. р.).

**Деревня Каргурезь.** «Я родилась в д. Каргурезь (или Кускемезь) за [с.] Зурой. На молениях в лесу жертвовали (*сётыны* 'отдавать, жертвовать'), бывало, телёнка, овцу. Там же во время молений спали в лесу, старики (*мййюс*) варили суп /кашу всю ночь» (Чиркова Евдокия Яковлевна, ок. 1925 г. р.).

**Деревня Беляевское.** Возле общедеревеской Великой *куалы* совершали трапезу с жеребёнком. Молились возле р. Иты. Мужчины ходили жертвовать гуся на место Поскотина. На поле (*бусы вылын*) совершали трапезу с блинами (*йужмилым*).

### Календарные и семейные обряды

**Рождественская неделя (гадания).** По записям М.М. Корепанова: «Рождество у православных начиналось с 6 января и длилось до 14 января. Широко практиковалось колядование, распевание праздничных песен, которые будто бы приносили благополучие. Ходили, обрядившись в шкуры животных [ряженые], чтобы быть неузнаваемыми нечистой силой. Проводили гадание на хлебной крошке, смотрели в зеркало на отражение кольца со дна стакана, девушки бросали через ворота валенки, направление носка валенка указывало деревню, в которую она выйдет замуж.

Перед Новым 1925 г. я был учеником 4 кл. Большепургинской начальной школы, был на каникулах. Нас было 7 человек, дети и взрослые, пошли на коллективные слушания в очерченном кругу на перекресток трёх дорог с нечётным числом слушателей. Каждый из нас должен был настроиться на возможное привидение, услышать различные звуки и сигналы, предсказывающие будущее, судьбу. По приметам услышать звон колокольчиков означало будущую свадьбу в деревне, стук и хлопанье досками – покойника, плач детей – быть беде и т. д. Долго гадали сидели, играли в карты. Когда часы показали 11 часов ночи, вышли на улицу. Погода была немного пасмурной, небольшой мороз, видимость хорошая.

Демид (Демчик) взял литовку, и мы вышли на перекресток трёх дорог в центре с. Б. Пурга. Собрались в кучку, прижимаясь друг к другу, топтались на одном месте. Литовкой очертили круг трижды вокруг себя, радиусом до трёх метров. Демид сказал волшебное [заветное] слово: «В кругу наше, по закругу – ваше», т. е. внешнее пространство оставалось в ведении нечистой силы.

Все стали слушать, кто-то слышал якобы то, якобы сё, но я ничего не слышал. Но вот все насторожились: всё ближе и ближе приближался скрип подползающих саней с нижней улицы. Все слышали. До расчерченного круга оставалось метров 15, 10, но никого не было видно. Нервы у всех нас не выдержали, нас одолели страх, беспокойство, стали поговаривать, куда нам отойти. Но все мы находились в кругу. Попросили Демчика расчертить круг и разойтись по домам. Он расчертил, сказал: «Всё наше». Все мы, и малышня, и взрослая молодёжь бросились по домам по два человека. Только Демчик ушёл домой один, у него нервы оказались крепче всех. Я не верю в сверхъестественные силы, не суеверный человек, но скрип саней слышал собственными ушами» (Корепанов Михаил Матвеевич, 1912 г. р.).

В рождественскую ночь после полуночи (*уйшор бере*) гадали в подполье с курицей. В разных местах ставили в ямках тарелку с водой (муж-алкоголик), с зерном-овсом (богатый человек), с углем (кузнец). Курицу отпускали, к какому месту она подойдет, такого жениха и ожидать следует (Корепанова Наталья Ивановна, 1921 г. р.).

Молодёжные посиделки **Пукон табань** [букв. ‘посиделочные лепёшки, блины’, *пукон* ‘посиделки’, *табань* – национальные лепёшки]. По записям М.М. Корепанова: «Один из видов общения молодёжи. Это игровой вечер с угощением двух, не обязательно соседних деревень. Приглашали молодёжь с расстояния до 20 км. Проводилась глубокой осенью, после окончания сельскохозяйственных работ. Эти праздники показывали гостеприимство удмуртской молодёжи, взаимное уважение друг к другу, любовное стремление к взаимопониманию, миролюбивое отношение друг к другу. Указывали на самостоятельность девушек и парней, на их зрелый возраст, готовность к самоуправлению, к хозяйственной деятельности.

Запевалами /организаторами были весёлые задорные девчата, их поддерживали инициативные парни, имеющие опыт в проведении вечера. Начиналось так. Опытные девчата на коллективных вечерах молодёжи, в гостях у родственников изучали, знакомились друг с другом, узнавали наличие подходящих перспективных парней и девчат зрелого возраста, намечали, к кому сходить в гости и кого пригласить к себе. Если большинство парней и девушек поддерживало выбор, то решение сообщали молодёжи намеченной деревни через смелых и находчивых представителей, имеющих там знакомых и родственников. Другая сторона, получив приглашение, также обсуждала этот вопрос. Когда достигалось положительное согласие на проведение «табаней», приглашающая сторона начинала готовиться к вечеру: определяла ответственных организаторов, обычно одного парня и девушку. Те подбирали дом, где провести встречу, угощение

и игры. Бывали встречи и без угощения в зависимости от договоренности. Договаривались с домохозяйном об оплате за пользование квартирой. Обычно это были дома старых вдовых хозяйств /хозяев или малосемейных. Трудно было отыскать музыканта – балалаечника или гармониста на тальянке, они редки да и с капризом.

Согласовывали вопрос о количестве людей, участников с той и другой стороны. В соответствии с этим подбирали посуду и продукты: муку для шанег, овсяную муку для табаней, масло, яйца, сметану. Стряпни готовили немного – маленькие по размеру шанежки и пирожки с яйцами. Вечером пекли табани, всех усаживали за стол, подавали специально приготовленное крестьянское пиво (*сур*). Гости приезжали организованно, нарядившись, с веселым настроением. Свое приближение к деревне сопровождали песнями под гармошку или балалайку, если они у них были. Организаторы с парадностью и гостеприимством выходили их встречать.

Начиналось знакомство, рукопожатия каждого с каждым в отдельности. Гости приводили себя в порядок, раздевали верхнюю одежду, некоторые меняли своё походное платье на вечернее: лапти на башмаки, яловые сапоги. Гостей усаживали за стол, начиналась трапеза. Преподносили табани, пиво. Обычно организаторы готовились скрытно, чтобы о дате и месте проведения не знала молодёжь других деревень. Однако молва всё равно просачивалась. Молодёжь других деревень приходила как соглядатаи и непрошенные гости из неблагоприятных побуждений, озорства, хулиганства. Организаторы с гостями давали им коллективный отпор. Вечер продолжался по расписанию хозяев. Так, на Пукон табане в д. Тупал-Пурге (гости были из д. Дзиля) дали отпор хулиганистым парням из д. Сепожа.

Продолжались игры, пляски, хороводные песни типа “Летели две птички...”, “Маша прачка...”, “Ваня чай последний допивал...” и др. Все хороводные и сидячие песни исполняли на русском языке, т. к. на удмуртском общих хороводных песен в нашей местности ещё не было. В различных удмуртских деревнях были импровизированные песни, мелодия одна, а слова разные. Направо, в северных районах поют импровизированные песни со словами: “Гудр гуд, гудр гут...”, а в нашей местности “Заной, заное, гинэ но...”. Этими песнями выражали и горечь, и радость. Они отличались певучестью, монотонностью, протяжностью. Песни эти выражали горемычное, обездоленное и одинокое звучание.

На вечеринках во время круговой пляски под музыку проводились традиционные мероприятия по «Нылпоттону» [*ныл поттон* букв. ‘выведение девушки’, т. е. выбор девушки]. Заключалось оно в следующем. Во время круговой пляски девушек парни высматривали со стороны уважаемую [понравившуюся] девушку. Затем, договорившись вдвоём, внезапно подходят к ней и утаскивают /воруют под визг девушек из избы за двери, в сени, под сарай, где и оставляет на пару с парнем, которому она понравилась. Здесь и происходит явное и неявное сближение, знакомство. Такая процедура продолжается весь вечер до самого рассвета. На рассвете гости уходят организованно под звуки песен, залихватской пляски под тальянку. Часто случалось, что подруги не насчитывались одной из них; она нашла общий язык с парнем после вечернего знакомства и осталась с ним временно или навсегда для совместной супружеской жизни» (Корепанов Михаил Матвеевич, 1912 г. р.).

**Празднование Пасхи.** По записям М.М. Корепанова: «Праздник, начинается в первое воскресенье после [весеннего] равноденствия и полнолуния и длится 40 дней. Этот праздник стал традиционным для лиц пожилого возраста; дети и молодёжь к этому празднику относятся лишь постольку, поскольку было “узаконено” традиционностью их родителей, не понимая их происхождения и сущности “Божьей” потребности, да лишь бы дожидаться праздничного стола, в особенности ожидаемых крашенных яиц, колокольного перезвона, длившегося с неделю, коллективного препровождения времени на качелях людей всех возрастов и отдыха за проведенные длинные и холодные вечера.

Пасха начиналась через 7 недель после Масленицы. В течение 40 дней идёт “Великий пост”, удмурты называли “Кирень нунал (‘день хрена’)”. Люди не употребляли молочные продукты, не ели мяса, масла, яиц. Питались обезжиренными продуктами: ели картошку, кашу с хреном, рыбу свежую и солёную, редьку с квасом, чай с сахаром, бессолевой раствор калеж-

ной парёнки, часто сдобренной растительным маслом, если оно было. У крестьян скапливались яйца, масло и другие продукты, экономились мясо, молоко. Домохозяйки активно готовились к празднику, особенно любили красить яйца.

В детстве мне часто приходилось бывать в Большепургинской церкви. Вместе с матерью “вымаливать счастья”, сдавать накопленные “грехи” “святым отцам” и архангелам преподобным, разрисованным в подзолото [позолотой] на стенах и иконостасах. Старался наблюдать за религиозной мессой, проводимых духовными “отцами” во время праздничных церемониалов. Особенную антирелигиозную пропаганду в ту пору не вели, так как на заре Советской власти не было грамотных атеистов, брошюр, а люди всё ещё оберегали старые каноны.

Безбожниками считали тех, кто не носил креста, не ходил в церковь, не молился, не имел дома икон, что было у очень немногих граждан. Зачастую если не было иконы в переднем углу, то верующие члены семьи старались припрятать их в другой угол, даже обломки икон. К категории безбожников иногда относили и вульгарных богохульников из молодёжи, которые из хулиганских побуждений распевали похабные песни против попов и попадьи, и Бога. В этих уличных частушках критиковали «дурность», разврат, пьянство и другие промахи со стороны священнослужителей. Обыкновенно в пасхальное время в советских учреждениях в селе, нардоме (клубе), в школе, сельсоветах активно готовились к Первомайскому празднику. Вывешивали лозунги вроде: “Религия – дурман для народа”, ставились спектакли на революционные темы. Однако чувство принадлежности гражданина к новому общественному развитию росло, организаторами антирелигиозной пропаганды являлась сельская интеллигенция – учителя и служащие.

Часто [иногда] Пасха и Первое мая совпадали по календарю. Тогда между старыми традициями (верующими) и новой идеологией, возглавляемой молодёжью, происходило прямое противоборство по вовлечению на свою сторону народа. Вот пример. Весной 1925 г. Пасха совпала с праздником 1 мая. В субботу вечером из соседних деревень стали прибывать в Большую Пургу верующие на “ношную”. Они устраивались на ночлег у своих знакомых, а молодёжь стремилась попасть в церковь. В это время молодёжь и сельская интеллигенция подготовили постановку “Коварство и любовь” в бывшем волостном правлении, приспособленном под клуб. Сюда стекались и верующие из числа молодёжи. Мы со сверстниками отправились на ночь (на всеношную) в церковь из-за любопытства и озорства, чтобы понаблюдать за поведением верующих, за молением.

Внутри посреди церкви стояла кафедральная тумбочка, прикрытая плюшем тёмного цвета, на нём лежало Евангелие. Его читала пожилая женщины из [д.] Палыма, в руке держала еле мерцающую восковую свечу – единственный источник света на обширной площади церкви. Чтение происходило медленно, нудно, еле выговаривались старославянские церковные слова. Затем Евангелие продолжила читать другая женщина. Вдали от источника света, около стен стояла кромешная темнота. Эти места были заполнены наповал лежащими на полу молодёжными парами. Чиркни спичкой – убедись в прямом убожестве и в дикости первобытной. После этого невольно убеждаешься в “непогрешности” верующих на этом святилище Иисуса Христа.

В субботу, в канун Пасхи, мать меня предупредила быть готовым к завтрашнему дню для причащения, т. е. для сдачи попу накопленных за год грехов. При этом просила не есть с вечера и не пробовать приготовленных крашеных яиц. Я не мог выдержать. Тайком взял одно яйцо и съел его под одеялом, оставив скорлупки на постели. Утром мать разбудила меня, посылает в церковь. Когда я встал, из-под одеяла выпали скорлупки. Получил нагоняй за нарушение наказа. С голодным желудком ушёл в церковь, но немного опоздал. Под колокольный звон вокруг церкви по ограде с иконами и хоругвями с изображением Иисуса Христа под гортанный бас и хор верующих монашек и певчих несли пустой гроб Господня. Обошли кругом и занесли в церковь, за алтарь, иконостас. Народ занял места: мужчины для моления располагались с правого крыла (где кропят новорожденных), женщины – с левого (где отпевают покойников), большая часть мужчин и женщин заняли середину церковной площади.

Поп, облачённый в ризу с большим посеребрённым крестом на груди и кистью в руках, встал на амвон и стал басом читать пасхальную молитву. Певчие и монашки, укрывшись в клиросе, женским дискантом поддерживали попа. После предварительных процедур богомольщики по очереди подходили к попу Гавриилу для сдачи грехов в левый клирос. Подошла моя очередь. Отец Гавриил прикрыл меня передником ризы и стал задавать однотипные вопросы: “Торох воровал?”, “Матерился?”, “Мать ругал?”. На все вопросы я отвечал словом “Нет”. Тогда, легонько касаясь крестом моей головы, просил подтвердить каждый раз и повторять слово “Грешен”. Пришлось подчиниться канонам православной церкви, признаться в грехах.

После этого пришлось встать в очередь за получением порции крови Иисуса Христа и частицы его тела – просфоры. Поп в рот чайной ложкой клал (подавал) кровь Иисуса Христа (малиновый настой). Вытер рот белой салфеткой, затем поднёс ко рту целовать большой посеребрённый крест с изображением распятого Христа. Макнув в святую воду кисть, окропил меня, затем я получив маленький кусочек просфиры (с грамм). За божескую процедуру, свечку отдал в кассу казначею 20 коп.

С воскресенья, с первого дня пасхальной недели кончается пост, начинается употребление яиц, молока, мяса, этот период называется молочным в отличие от постного. Яйца красились в отваре луковой шелухи или корней деревьев. Иногда использовали химические красители, разнообразили красным, синим, голубым, жёлтым и др. В первый же день воскресенья после того, как заносили гроб и отслужили обедню, около полудня начался крестовый ход с иконами по селу. Заходили в крестьянские дома по просьбе и приглашению хозяев, чтобы вымолить благополучие хозяйства. Хозяин в преднем углу под божницами на стол клал в чашке яйца, крестьяне на лавку в лукошке или в решете выставляли все семена, предназначенные к посеву. Начиналось моление о всхожести семян, благополучии скота. С окончанием богослужения, хозяева икононосцам подавали по маленькой рюмке самогону, а попу (*бачко*) просили оставаться на несколько минут, уводили в закрытый угол и угощали стряпнёй и крепким первачом. И так же в другом доме. В соседние деревни поп подъезжал по приглашению большинства жителей. Из деревни снаряжали крепких и хороших лошадей в тарантас для попа. Молельщики вдвоём на себе тащили икону пешком» (Корепанов Михаил Матвеевич, 1912 г. р.).

**Погребально-поминальные обряды.** «При похоронах стол накрывают, угощают, подарки раздают (*жсёк окто, сектало, подарок сётъяло*). После похорон прибираются в доме, всё моют. А воду после уборки выливают далеко на улицу (*кыдёке ульчее*). На могилу садили цветы. Полотенца на кладбище вроде не оставляли наши деревенские, не помню. Но у одного человека на могиле долгое время висело полотенце (*ошкыса улйз чюшконэз*), может быть, в другой деревне это практиковали.

В [д.] Пальме поминки делали на 40-й день. Кровь пускали (*вир поттыны*), резали гуся, а на години – овцу. Кости выносили за конюшню. Оставляли только мясо. За конюшню выносили все кости, а также все внутренности (лёгкие, печень, сердце), кровь, голову и конечности. Всё туда выбрасывали (*куштйськыны*). Помолившись (*йыбыртскыса*), наливали туда же и *кумышку*, и квас. Всё зарывали на том месте, где зарезали животное. В [д.] Лонки-Ворцы кости не выносили (*лыоссэс уг потто*), в [д.] Пальме выносили кости на години, в [д.] Сепоже – на 40-й день» (Корепанова Ирина Савельевна, 1924 г. р.).

### Божества. Поверья. Приметы. Предания

«После смерти близкого человека обязательно 40 дней надо оберегаться. Я даже одна с мёртвыми ночевала. Как мама научила, молитву прочитаю, перекрещу двери, окна и подушку и ложусь спать. Сама я сплю с ножиком под подушкой, сначала ножом перекрещу подушку перед сном и положу его под подушку. Вот у одной мать отравилась, и всё стала приходиться к дочери, измучила её всю. Я ей помогла, сходила к ней, окна, двери перекрестила, посыпала маком, и всё прекратилось. Нечистая сила мак не любит. У одной девушки умер жених, девушка

тосковала, чуть с ума не сошла. А с душой умершего ходит бес, он бы её задушил. Я ещё девкой была, одну женщину у нас так задавило. Муж у неё погиб на финской войне. Она всё ходила, редела-редела, её задавил. Следы даже на шее остались» (Абатурова Екатерина Андреевна, 1919 г. р.). «Во сне умершего увидишь в красивом платке – надо отдать красивый платок старикам, если в платье – платье подать» (Ускова Валентина Ксенофоновна, 1921 г. р.).

«Я видел однажды сон. Сажу у себя дома, у меня горит свет и стол стоит. А за окном вижу, как зеркальное отражение: тоже горит свет и стоит стол. За столом сидит мой брат Никита и читает. Я говорю ему: “Чего ты там сидишь один, заходи сюда”. А он отвечает: “Я хочу один жить, у меня своя семья”. А через два-три дня мой брат повесился» (Корепанов Михаил Матвеевич, 1912 г. р.). «Однажды один человек из [д.] Михайловки потерялся. Оказывается, пошёл в [с.] Чутырь и упал в пруд. Не могли его найти. Затем он приснился своей сестре. Меня, мол, в пруду ищите. Там его и обнаружили» (Усков Филимон Ефимович, 1914 г. р.).

От сглаза обмывали угол стола, этой водой обрызгивали корову, ребёнка (Корепанова Наталья Ивановна, 1921 г. р.). «Сглаз получается от грубых слов. Сосед однажды меня сглазил. Я на огороде работала, а он: “Чё, копаешь, как комбайн!”. Меня сразу всю и затрясло. От испуга обкуриваю дымом травки, от родимца тоже. Эта травка в лесу растёт, по земле стелется. При строительстве дома, когда поднимут матицу, надо обязательно ставить четверть. Если сглаз, ребёнок плачет, с лица другой [здесь: в лице изменился]. Молитву прочитаешь, свежей водичкой побрызгаешь. Я себя тоже. Умоюсь с молитвой. Как уберечь ребёнка от сглаза? Темечко помазать, посыпать солью. Нельзя с ребёнком ойкать. Если ребёнок испугался – около глаз синё, понос, рвота. Ещё молитвы читаю, умою, обкуриваю» (Абатурова Екатерина Андреевна, 1919 г. р.).

«Рассказывают, что в Зуринской церкви собрали все иконы, чтобы сжечь. Одного старика заставили это сделать, тот не хочет, плачет. Но один, который руководил, заставил старика разжечь огонь. И он [старик] с плачем разжёг огонь со словами: “Кто заставляет сжигать – его будет грех (*Кин косіз сутыны – солэн сьолькез мед луоз*)”. И вот этот руководитель залез на купол церкви, чтобы вершину [очевидно, крест] отломить (*йылъёссэ чигтыны*) и упал, разбился. Вот как бывает» (Корепанова Наталья Ивановна, 1921 г. р.).

«Про постройку куала. Пятеро мужиков разобрали постройку на дрова для кузницы. Четверо из них быстро на войне погибли. Женщины, столько плакали, не разрешали трогать: “Что вы делаете, нельзя этого делать”. А они: “Наряд-де дали, надо выполнить”. Строго тогда было» (Шкляева Августа Поликарповна, 1923 г. р.).

«Прежде чего только не знали. Ох, и рядились раньше. Ходили ряженые, бывало (*вожосьяско вал*). Однажды мы втроём ходили в [д.] Беньшур ряжеными (*вожосьяскыны потамы*). В одном доме хозяйка только меня одну отвела за печку и угостила вином (*ческыт виназэ сектаз*). Остальным не дала. Оказывается, она хотела меня заколдовать, но не смогла (*вегнан медэ вал, өз вормы*). Там, в [д.] Беньшуре колдуны были (*вегнасьёс*), сейчас там две бабушки остались жить, говорят, обе могут колдовать. Говорят, колдовать можно только до 60 лет, после не могут» (Корепанова Наталья Ивановна, 1921 г. р.).

«Во время Святков (*Вожо вылтй*), мама моя варила вино в логу. Вдруг, говорит, свинья идёт, вокруг кадушки /котла (*пурты*) ходит “нюрс-нюрс”. Тятя мой решил подрубить ноги свинье, кинул топором в свинью и по ноге попал. Это, оказывается, была колдунья, у неё после нога начала болеть» (Галичанина Антонида Александровна, 1924 г. р.). «Нечистых мест (*пёртмаськон интыос*) не знаю. Знаю, где из гнилого пенька огонь виден (*лйялысь тыл адске*). Гнилой пень светится. Говорят, фосфор выделяется. У нас в [д.] Тупал-Пурге был старик Афанасий Степанович. Он был гипнотизёром. Одного мужика он окликнул: “Эгей!”. Тот оглянулся со своей лошади и видит красную-красную пихту (*горд-горд ньылпу*). Знахарка (*пелляськись*) была. Абатуриха звали её, излечивала от сглаза, травами лечила. Умерла уже. Её дочь [Абатурова Екатерина Андреевна] здесь проживает, тоже кое-что умеет делать» (Шкляев Юрий Петрович, 1930 г. р.). Раньше некоторые, чтобы гости много не съели, в стол изнутри снизу втыкали нож (Усков Филимон Ефимович, 1914 г. р.).

**Лечение.** «Нас три сестры было, мама могла заговаривать от грыжи, а мы ничему не научились» (Шулепова Анастасия Самойловна, 1912 г. р.). «В детстве меня мама мыла в печи, там и лечила от простуды. Собирала травы, лечила вывихи. Я тоже кое-чему от неё научилась. Я сама приняла роды у снохи, когда у неё родился третий ребёнок. Грыжу умею заговаривать. Я болезни вижу, чувствую. Знания никому передавать не буду. Брат мой тоже может лечить переломы, ушибы. Мама мне передала свои знания, а я никому не буду, пусть уйдет со мной. Некоторые дети со щетинкой, вывожу тестом в бане, надо для этого раза три в баню сводить ребёнка. Некоторые дети без щетинки бывают. У одной женщины щетинка не была выведена в детстве, вот и чесалась до старости.

На картах ворожу, могу узнать, если кто-то что-то потеряет. Иногда ко мне много народу ходит, надоедает. Я уж думаю, не буду больше ворожить, но снова попросят, не отказываю. Вот одна женщина из [д.] Тупал-Пурги 70 тыс. рублей потеряла в прошлом году. А это большие деньги были. Я раскинула карты и говорю: “Ищи дома”. Оказывается, та женщина сама сложила деньги в дымоход, а крысы и растащили их дальше. Нельзя раскладывать карты, если заутреня не прошла, к примеру, около 10 часов утра. Однажды соседи пришли, говорят, шубу у них утащили, другие тряпки. Я и сама слышала, что у них лаяла собака. По картам я определила, что были мужчина король и червонная женщина» (Абатурова Екатерина Андреевна, 1919 г. р.).

«Мой отец (*тятя*) много знал. Если у меня температура поднималась, он излечивал (*пелляськыны*, букв. ‘нашёптывать, наговаривать’). Знал “слово крови” [мог остановить кровотечение]. Я говорила, оставь мне свои знания (*кельты тодэмдэ*). Он говорил: «Когда буду слабеть, почувствую, тогда объясню или напишу. Я ещё года три проживу». И вдруг внезапно умер, так и не объяснив. Он говорил, что надо лечить [человека] в тот день, час, минуту, когда случилась болезнь (*часэз, минутэз мед тупалоз /шедёз*) [т. е. чтоб правильно было выбрано для лечения]. Он чего только не знал, но не распространялся об этом. Его никак не называли, ни знахарь, ни ведун, ни лекарь. Его звали меновщик, он менял лошадей» (Шкляева Августа Поликарповна, 1923 г. р.).

«В [д.] Тупал-Пурге пожар был. Я в тот день в [с.] Игру ездила. Обычно я заговариваю от огня с иконой [св.] Марии Великомученицы. Когда приехала, ещё горело. Тут ещё пожар был. Я пошла, остановила огонь, свечкой-свечкой и прошло» (Абатурова Екатерина Андреевна, 1919 г. р.).

**Случаи из жизни.** «Раньше ткали холст. А весной его надо было отбеливать. Для этого, полотно расстилали поверх снега и держали на солнце. В это же время мыли валенки и развешивали на заборе для просушивания. Холсты оставляли на снегу и ночью, молодёжь караулила там. Для караульщиков делали шалаш из еловых веток, называли его балаган. Однажды я тоже восьмилетним мальчиком остался караулить, спал в балагане. Вдруг старшие ребята, они обычно не спали ночью, бодрствовали, увидели, что я вышел из шалаша и пошёл куда-то. Они спросили меня, куда я пошёл. Я отвечал им, что в туалет (*педло потыны*). А когда очнулся, был по пояс в воде (*уйжомыса вуэ пырыськем*). Ничего не понимая, в воде оказался. От холода и неожиданности я очнулся, закричал. После этого случая меня уже никуда не пускали. У меня было малокровие, я думаю, перед глазами что попало виделось» (Усков Филимон Ефимович, 1914 г. р.).

Есть такое место, лог называется Потешнюк, назвали его в честь Василия Александровича Перевозчикова. Это в трёх километрах от [с.] Зуры по дороге на [д.] Итадур. Василий работал на бензовозе, его послали в дорогу ночью. Дождь шёл. «Там около лога мне было страшновато (*кёшкемыт*). Я решил быстро проскочить это место, чтобы не засесть в нём. И каким-то образом моя машина перевернулась вверх колёсами. С тех пор это место и назвали Потешнюк. Про меня говорили потешный. Директор говорил: “Ты, Васенька, потешный же мужик”» (Перевозчиков Василий Александрович, 1927 г. р.).

**В этих местах распространены предания, как терялись люди.** «У одной женщины из [д.] Сепожа дочь терялась, девочка, потом её нашли, наверное, пообещали что-либо (*маке сйизы-а мар-а*) [т. е. дали обет, если девочка отыщется, а затем отдарились]. У пургинцев таких случаев не было, не слышала» (Шулепова Екатерина Тимофеевна, 1907 г. р.). «У нас тут есть Наташа Ложкина, она сейчас в 6 кл. учится. Когда ей было около 5 лет, она терялась. Весь колхоз искал её в течение двух дней. Бабушка с дедушкой у неё пастушили. Она с ними была, потом убежала домой, в лесу

затерялась. Её нашли за логом через два дня, она была голая вся, ничего не могла говорить. В эти дни все ходили по этому месту за логом, но никто её не видел. Нашёл её крёстный, а потом у него дочка утонула в реке. Наверное, это связано друг с другом» (Корепанова Наталья Ивановна, 1921 г. р.).

«Как люди теряются. На моих глазах это было (*Нулэмзэ ачим син азям адэи*). Однажды мы пастушили, моя тётя, товарка по пастушеству, попросилась домой сходить, детей проведать. Со мной остался мальчик, её племянник семи лет. Его звали Всеволод – Сиви. Овцы ушли вдаль, я за ними пошла, чтоб не потерять их из виду. А мальчик мне говорит: “Тётя Тоня, я тут около изгороди поиграю”. Когда я вернулась, его не нашла на этом месте. Кричу: “Сиви! Сиви!” Никто не откликается. Искали-искали его с тётей в лесу, не нашли. Пошли вечером искать с дядей Офонец (Офонь дядя). Мол, нету мальчика, потерялся. Дядя Офонь говорит: “Сам Нюлэсбуба забрал вашего мальчика”. Испекли яичные лепёшки (*чужмилым*), их вынесли. Утром сказал: “Его-де не пускают, он вернётся”. И, действительно, на следующий день в половине 12-го мальчик оказался на том же месте, откуда потерялся. Целые сутки его держал. А мальчик сказал: “Видел, как вы меня искали, но дедушка (дедко) [*Нюлэсбуба*] не отпускал. Пока, говорил, время ещё не подошло. У него борода была до пояса. Он сказал мне слова, которые никому не велел говорить”. Эти два-три секретных слова, которые ему сказал Нюлэсбуба, и сейчас никому не говорит. Мальчик, племянник этот, живет в Завьяловском районе, видела его недавно. Когда его нашли, он был как будто обиженный, усталый, не улыбался, испугался, видимо. Сказал, что дедко ему сказал: “В своё время я тебя доставлю на то же место”, так и случилось. С мальчиком вроде ничего не случилось, но в армию не ходил, что-то с головой, ухо у него тоже не очень. Может, с малых лет передалось от матери. Она была туговата на ухо.

У меня племянница из [д.] Сюрсовайчика потерялась. Пошла спать с братьями в кенос. Спать легла и её “уносящий” унёс (*нуисез нуэм*). Её потом в лесу под елью нашли. Вечером мимо того места на лошади проезжали, искали её, а не видели. А через двое суток её нашли там мёртвую. С тех пор как вечер, детей зовём домой. А та девочка сказала: “Пойду спать”, – и одна вышла. А её братья, оказывается, пошли ещё горох есть. Взрослые в это время ужинали. Это время было между вечером и ночью (*не пеймыт, не жыт, со ёрсын*) [в переходное время]. Девочку искали всю ночь, всё утро, нет и нет её, не нашли. Затем милиция приезжала, тоже не нашли. Нашёл её отец. У неё ни гороха не было, её, видимо, прямо из кеноса увел “уносящий” (*нуисез нуэм*)» (Галичанина Антонида Александровна, 1924 г. р.).

«В [д.] Четкере гора /возвышенность Керемет была. Туда одну женщину увели. Она под сенки выходила за *кумышкой* для гостей. Там [на возвышенности Каргурезь, или Керемет], говорит, было много человек. Кормили их там орехами, сушками. Говорила: “А в этой жизни, что это за еда!” Она жила на той горе Керемет. Она там около недели, что ли жила. Её в то время посторонние люди могли видеть, а родные нет. Потом её обратно привели (*Четкерын Керемет гурезь вал. Отчы кышномуртэз нуизы. Со кумышка понна корказь улэ потүз вал кунослы. Отын [Каргурезьын], пе, ми трос кузя вал. Орехиен, сушкиен сюдйзы, а татын улоньн ма гинэ со сиён. Со Керемет гурезьын улэм. Отын арня-а мар-а улэм. Калыкъёс сое адэо, а аслас роднез өз адэе. Сое бөрысь берен вуттйзы*).

Также сепожскую женщину Иванову уводили. Она уже старая была. Она терялась на две недели. Нашли босую, в карманах – лосиные кашки, трава. Она сказала, что кормили её там хорошо, а больше ничего не сказала. С ней ничего особенного не случилось. Те, кто её искали, не видели её, а пастухи посторонние видели часто» (Шкляева Августа Поликарповна, 1923 г. р.). «Ребёнок родится – его обязательно крестить надо через три дня. У каждого есть свой хранитель (*утисез*). Но есть и “уводящий /уносящий” (*нулйсез*). Так, из [д.] Сепожа одна старуха Лебедева потерялась, ходила за малиной, искали-искали её, не нашли. Её не было в течение полмесяца или месяца. Потом её нашли. Она сказала, что видела, как её искали, но её видеть не могли. Она после этого ещё долго жила. Какая-то сила /энергия есть (*Кыче ке кужым вань*)» (Корепанова Ирина Савельевна, 1924 г. р.).

Как теряли и находили скотину. «Когда я пастушила, потерялись две коровы. С неделю их не было, не могли найти. Слышали, что надо испечь яичные блины (*чужмилым*). Там, где едят [здесь:



жертвуют] гусей, на то место я унесла блины. Помолилась *Нюлэсбубе*. Сегодня унесла, а на другой день известили меня, нашлись коровы (*Пастухакум ышизы кык скалмы. Арня ышыса улйзы. Кылймы, җужмилым, пе, пононо. Кытчы җазег сииськом, отчы нуи соосты. Вёсяськи Нюлэсбубалы. Туннэ нуи, җуказе ивор ваизы – шедьтйзы шуыса*) (Корепанова Ирина Савельевна, 1924 г. р.).

Сохранились предания о том, что из церкви оживших людей не отпускали. «Одна женщина, моя бабушка во время родов как бы умерла (*кулэм кадь луэм*). Наверное, подавилась (*гуньдэм, дыр вал*). Её увезли в церковь. Там у неё ребёнок родился, она ожила. Но там её убили. Из церкви нельзя было людей выпускать живыми. Мой отец остался сиротой. Его вырастил дядя. Так мой отец, когда вспоминал мать, всегда плакал, что её убили. Из церкви оживших уже не выпускали, говорят. Попы говорили, что это грех (*сьольк, пе, шуо вал*)» (Шкляева Евгения Алексеевна, 1928 г. р.).

«В 1954 г, однажды мы с женой пошли от с. Сюрсовой в д. Сенины Поляны. Мы жили тогда в с. Сюрсовой. Летом там дорога пролегла в обход по сухому возвышенному месту около трёх километров, а зимой по прямущке по болотистому перелеску всего около 120 м. В гостях мы задержались до ночи. В 11 час. вечера собрались домой. Прошли мельницу, пошли по болотистому месту по пролеску. По такой наезженной дороге зимой ездили на лошадях и на тракторных санях. В середине перелеска впереди нас в метрах 10–15 послышалось приближение ездока на лошади и сильный скрип полозьев. Затем этот скрип превратился в непонятный шум. Мы хотели пропустить, освободить дорогу, но, несмотря на шум впереди, никто не появлялся. Нам стало страшно, шум не прекращался. Тогда я вышел на дорогу и выматерился /выругался. После этого стало тихо, и мы ушли домой. Я думал, что рядом с нами просто прошло стадо лосей. Утром мы с сыном пошли в этот перелесок и стали на том месте искать следы, покружили-покружили вокруг и ничего не увидели. После того, как я рассказал о случившемся в учительской, наш учитель физкультуры Федор Федорович Алёшин рассказал, что с ним произошёл такой же случай и на том же самом месте. Они были с сыном. И другие жители деревни подтвердили, что это место нечистое, что в отдельные времена там “карзится с шумом” [чудится шум. – Н. Ш.]. Случай этот с нами произошёл перед Пасхой, в канун Великого Четверга, в апреле. Я до этого не верил в сверхъестественные силы, но такой случай был в моей жизни» (Корепанов Михаил Матвеевич, 1912 г. р.). «На Николаевской дороге одно место было, где конь обязательно остановится, как будто бы кто-то садится перед ним. Надо там коня распрячь, снова запрячь и ехать. Об этом мне в [д.] Палыме рассказывали. Это дорога из [д.] Сепожа в [д.] Палым объездная, прямая была очень грязная» (Корепанова Ирина Савельевна, 1924 г. р.).

### Чутырская (Нязь-Ворцинская) округа



Рис. 104. Вид с тракта на долину р. Нязь и центральную часть с. Чутырь. Н.И. Шутова. 2008

К Чутырской волости Сарапульского уезда относилось 37 поселений: Чутырское (рис. 104), Бисьменский (Кегей), Верх-Нязь (Пирнезь), Вукгурт, Деревозь, Идзи, Итчи, Кизядзи, Коклешур (Ардаши), Кушья-Тыло, Лозо (Лозогурт), Лонкиворцы (Большие Мазьги), Ляльшур, Малые Мазьги (Нюнягурт), Нязь-Ворцы (Вужгурт, Юбери), Пазяли, Порвай, Сепож и др. [АТДВГ 2012: 217–218].

**Деревни и их жители** (рис. 105, 106, 107, фото 33, 34). Ещё в конце XX в. здесь сохранилась информация о подразделении удмуртов этого ареала [ныне Игринский район] по родо-



Рис. 105. Н.И. Шутова в женском костюме верхнечепецких удмуртов. Из фотофонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН. М.В. Егоров. 1986



Рис. 106. Н.И. Шутова в женском костюме верхнечепецких удмуртов. Вид со спины. Из фотофонда Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН. М.В. Егоров. 1986

вой принадлежности на три подразделения: Вортча пал ('Вортчинская сторона'), Эгра пал ('Игринская сторона'), Пурга пал ('Пургинская сторона'). Однако сведения относительно принадлежности отдельных деревень к той или иной родовой группе варьируются, возможно, из-за смешанного состава жителей этих поселений. «Жителей дд. Лонки-Ворцы, Порвай, Сепож называли *Вортча пал*; жителей дд. Пурга-Палым, Пурга-Сепож – *Пурга пал*; дд. Байвал, Чуралуд, Сеп – *Эгра пал*. А мы, верх-палымские, пришли со стороны [с.] Зуры, но не знаю, откуда точно» (Агафонова Ольга Николаевна, 1913 г. р.).

«[Дд.] Нюнягурт [Малые Мазьги], Шыкмет [Нязь-Ворцы], Верх-Нязь, Пазяли, Деревозь, Чутырь, Лонки-Ворцы относились к роду Вортча; Кожо, Сепож, Кустошур – к роду Пурга; Кузьмовыр, Чуралуд, Байвал – к роду Эгра, наверное. [Дд.] Порвай, Ыжнюк [офиц. Верх-Палым], Палым, Лужан – не были из рода Вортча, они были сами по себе; [дд.] Сеп, Михайловка – тоже не из рода Вортча» (Кожевникова Августа Гавриловна, 1928 г. р.). «[Дд.] Нязь-Ворцы, Итчи, Чимошур основаны удмуртами рода Вортча (*Вортча палъёс*). Жители [д.] Сеп – *Эгра пал*» (Широбокова Ирина Никитьевна, 1911 г. р.). «Порвайские, наверное, относятся к роду Вортча. Бывшая д. Кизили [или Горд Кизили 'красная звезда'] – тоже к роду Вортча. В ней жили выходцы из Лонки-Ворцев» (Емельянова Анна Абрамовна, 1910 г. р.). «[д.] Ыжнюк [Верх-Палым] – наверно, из рода Пурга, [д.] Михайловка – поднялись из [д.] Сеп» (Емельянов Константин Егорович, 1931 г. р.). К роду Вортча (*Вортча выжы*) относились жители дд. Шыкмет [Нязь-Ворцы], Заречные Юбери, Чутырь, Пирнезь [Верх-Нязь], Пазяли, Загребино, Когэй, Удмурт-Лоза, Чемошур, Итчи (Корепанова Мария Матвеевна, 1928 г. р.). «В д. Малые Мазьги, по-видимому, жили представители рода Вортча» (Широбокова Елена Дмитриевна, удм., 1933 г. р.).



Рис. 107. Вышитый нагрудник-кабачи верхнечепецких удмуртов. Из фондов Тыловайского краеведческого музея. Пересъёмка. Н.И. Шутова. 1993

«Жители д. Деревозь съехались из дд. Нязь-Ворцы, Итчи, Чимошур. Верх-Нязь по-удмуртски называют Пирнезь. Была д. Кегей (офиц. Бисьмен) на границе совр. Игринского и Бодьинского р-нов, входила в состав Игринского» (Широбокова Ирина Никитьевна, 1911 г. р.). Около д. Деревозь раньше стояло ещё три деревни Кураж, Кизядзи, Бакашур (Перевощикова Евдокия Федоровна, 1913 г. р.). «Говорят, пазялинцы [жители д. Пазяли] пришли из [с.] Чутыря» (Перевощикова Матрена Артемьевна, 1907 г. р.). «Бывш. д. Кечкин – около пяти домов было на одной площадке. Бывш. д. Заречные Юбери – за р. Нязь, напротив д. Нязь-Ворцы. Сама я мало жила в деревне, работала в МТС, в леспромхозе» (Бабайлова Христина Ивановна, 1925 г. р.). «Заречные Юбери (удм. *Папанево*) основали выходцы из д. Нязь-Ворцев, всего было 12 домов, отдельный колхоз» (Перевошков Эдуард Миронович, 1942 г. р.). «Основатели нашей деревни [Ляльшур] – сыновья Кузьмы (*Кузьманиос*). Раньше они жили выше в поле, а позднее сюда спустились. Они были выходцами из [д.] Верх-Нязей» (Сухих Марфа Федоровна, 1916 г. р.). «Почему-то ляльшурских не любили, считали их недостойными, принижали что ли (*урод каро вал, лэзькемгес-а мар-а*). Девушки не хотели туда выходить замуж. Когда маломазьгинские девушки шли в церковь [с.] Чутырь, чтобы в них не влюблялись, шли через [д.] Ляльшур в плохой одежде, а когда через [д.] Шыкмет – в хорошей» (Корепанова Мария Матвеевна, 1928 г. р.).

По преданиям, часть жителей д. Нязь-Ворцы переселилась в северо-восточном направлении на р. Пажман, основали дд. Старый и Новый Пажман (ныне Кезский р-н). «Когда вышли из родной деревни, вперёд себя пустили красного быка, а сами всё шли за ним. Сказали, где он упадёт, там и создадут деревню. На молениях всегда поминали оставшихся в Нязь-Вортче предков» [Атаманов 1997: 180].

«Около свинофермы нефтяников на [месте] Свинобам располагалось поселение Гучин [‘старое поселение’], там находки разные находили. Жители этого Гучина хоронили своих [умерших] на кладбище, где археологи копали [Нязь-Ворцинский могильник XVI–XVIII вв.]» (Силина Юлия Григорьевна, 1937 г. р.). «Мой дядя рассказывал, что на том месте, где устроили свиноферму нефтяников (*Свинобам*), находили топоры и другие предметы. Там, оказывается, жили когда-то люди, а потом переселились сюда, в Малые Мазьги и в Шыкмет [Нязь-Ворцы]. Хоронили умерших на кладбище, которое раскопали археологи. Рядом с этим поселением Гучин был холодный родник Кезьыт ошмес» (ПМА 1994; Савинова Василиса Назаровна, 1923 г. р.).

«Кабана называли *кый парсь, сик парсь*. Около [д.] Малых Мазьгей была д. Кечкин. Там жил кузнец один. У них была маслобойка своя, хорошо жили, богато. Раскулачили их» (Широбоков Яков Николаевич, 1930 г. р.). «Малые Мазьги основали выходцы из [д.] Лонки-Ворцев. Её ещё называли Нюнягурт [*нюня* ‘старший брат /дядя’, *гурт* ‘деревня’]. Рядом с Нюнягуртом было большое место поселения Гучин (в 250 домов) у тракта /большака (*волокын*). Название той деревни не помню, мне эту историю рассказывал в детстве дедушка. Сейчас на том месте свиноферма нефтяников. В те времена полей вокруг было мало, кругом леса. Из-за леса деревень не было видно. Началась христианизация, начали крестить насильно. С того места Гучин волок люди сильно воспротивились христианизации. Они расселились кто куда: многие снялись и отправились в Башкирию, там и осели. У кого не хватило духу отправиться далеко, переселись в [дд.] Малые Мазьги и Нязь-Ворцы. На том месте, где было поселение, при пахоте находили разные предметы. Хоронили своих умерших они на кладбище, которое впоследствии раскопали археологи. Те, которые переселились из этих мест на ту сторону [т. е. на левобережье р. Камы], сохраняют свою историю и культуру. После Первой мировой войны двое солдат из [д.] Малых Мазьгей возвращались домой пешком. Попали они в башкирские земли, встретили людей, язык их был удивительно схожий с их собственным, и вера у них тоже языческая, какая была по нашу сторону Камы [на правобережье р. Камы]. Выяснилось, что эти башкирские удмурты – выходцы из окрестностей [дд.] Малых Мазьгей и Нязь-Ворцев. Они хорошо приняли тех солдат, угостили» (ПМА 1994; Широбокова Анастасия Григорьевна, 1916 г. р.). «Когда наш дедушка с войны возвращался, около [г.] Елабуги удмуртов встретил, которые из [д.] Малых Мазьгей переселились. Оказывается маломазьгинцы расселились в Башкирии и под Елабугой (*Мазьгиос палькиськиллям пырак Башкирие но Елабуга котыре*)» (ПМА 1994; Силина Юлия Григорьевна, 1937 г. р.).

«В 1931 г. у нас вся деревня [Порвай] сгорела. Жили в банях, овинах, под елями даже, бедствовали, мучались, побирались (*Курадзим, ёрмим, кураськыса улймы*)» (Емельянова Анна Савватеевна, 1923 г. р.). «Порвайские – из рода Вортча, кузьмовырские – другие, но точно не знаю, может быть рода Эгра» (Емельянова Евгения Александровна, 1907 г. р.). «Ходил к истоку нашей р. Порвай, недалеко от него исток р. Сепожа, а текут в разные стороны. Первоначально на место нашей деревни из Красногорского р-на пришли *Кичапиос* [парни патронимии Кича], сейчас они имеют фамилии Баталовы, а из-под д. Менила – *Ванькапиос* [парни патронимии Ванька], они теперь Емельяновы. Они построились здесь. У нас [в окрестностях д. Порвай] был ещё поч. Порвай, там русские жили, в д. Горд Кизилях – тоже русские. В нашей деревне в 1931 г. был пожар, второй пожар был в 1954 г., сгорело тогда пять хозяйств. Родник Лек ошмес был в логу между дд. Порваем и Михайловкой. Как попьёшь – так заболеешь, очень холодный родник» (Емельянов Константин Егорович, 1931 г. р.).

В д. Лонки-Ворцы «Около тёти Гути был очень большой родник, только поставишь ведро – сразу наполнилось. Сейчас этот родник тоже есть, но вода слабо бежит. Мы относимся к Тэмышам. *Тэмыш-выжы* [патронимия, род] пришёл сюда из д. Тэмышгурта Глазовского или Бале-зинского р-на, не знаю точно» (Корепанова Елена Григорьевна, 1927 г. р.). Подробные сведения о д. Лонки-Ворцы и её жителях содержит научно-популярная книга «Деревенька моя ... Лонки-Ворцы: штрихи к истории деревни» [2013].

«*Айы* – глава патриархальной семьи. Я родила ребёнка, а на третий день *айы* меня посылает работать в поле. Муж (*хозяин*) не разрешил. Слышала про захоронение кукол (*мунё согем*), сама их не видела» (Емельянова Евгения Александровна, 1907 г. р.). «В колхозе стали заставлять работать и в воскресенье. Погода сразу испортилась, тучи появились, начались грозы... Грех работать в воскресенье, говорили старики. Мой старший брат был купцом, нас называли Васяпиос, но теперь уже никого нет. Раньше люди были спокойные, выдержанные, никто не ругался, не кричал» (Мосова Мария Дмитриевна, 1910 г. р.).

«У нас старая бабушка (*пересьмы*) говорила: “Раньше ткани, платки, весь товар татары прямо домой приносили, у них покупали, а теперь все татарами стали”» (Корепанова Мария Матвеевна, 1928 г. р.). Для окрашивания полотна и нитей в жёлтый цвет использовали красители из коры ольхи (*лулпу*), в бордовый (*бусйргэс*) – еловые шишки (*кыз тюрэгай*) (Емельянова Анна Абрамовна, 1910 г. р.). «*Кечат дйсь* – очень тонкая красивая ткань, вытканная из покупных ниток (*туж векчи чебер басма, кымач шортлэсь куэмын, басьтэм сйньыслэсь*). В пос. Игра открыли Музей искусств, на открытие меня попросили приготовить удмуртские блюда. Я приготовила домашнее пиво с хмелём (*тугэн сур*), оно вкуснее, а если с дрожжами, то появляется дрожжевой привкус» (Корепанова Мария Матвеевна, 1928 г. р.).

«В д. Лонки-Ворцы жил нищий вор Денис. Ему самосуд устроили. Вёдер много навесили, били, обливали родниковой водой. По всей деревне водили. Похоронили его потом отдельно. Таких на общее кладбище нельзя хоронить» (Корепанов Василий Фёдорович, 1917 г. р.).

### Священные места. Моления

**Деревня Лонки-Ворцы** (удм. *Мазьги*) (рис. 108, 109, 110). Общедеревенская куа располагалась в укромном месте у залесённого оврага к востоку от селения. «Куа ставили около родника. Молились там, когда выезжали пахать, косить, жать. Четушками, поллитровками несли туда вино, немного хлеба, яичные блины (*йужмилыым*). Молились, немного ели, немного пили. Вернувшись домой, ещё молились (*йыбыртскыны*), затем выходили пахать. Бросались куриными яйцами. В куа ходили все. В куа молодухи дарили длинные полотенца. Кто-то взял из куа полотенца на тряпки, говорят, потом мучался руками. Там варили также и молочную кашу (*йёлын жсук*). Ели все в куа [внутри строения], если же было жарко, то перед ним [перед строением]. Был один *куапон* и один помощник. Кто получше, степеннее (*зйбытгес*), того выбирали в *куапоны*. *Куапопом* мой отец (*дядя*) был. Наш отец был очень хороший, ни с кем не ссорился. Его называли



Рис. 108. Деревня Лонки-Ворцы. Вукогуртская улица.  
Н.И. Шутова. 2018



Рис. 109. Деревня Лонки-Ворцы. Традиционная усадьба.  
Из личного архива Н.И. Шутовой



Рис. 110. Деревня Лонки-Ворцы. Современная усадьба.  
Н.И. Шутова. 2018

Їуж Петыр ('Желтый Петр') – у него были белокурые волосы (*төдды йыр-сиез*). Молились *Инмару*, *Воршуду*, *Нюлэсмурту* по-удмуртски, креста не клали. *Вөсясь* и мужчины отходили молиться в лес. Там ели гуся. Внутри *куалы* были иконы (*мыдоръёс*), стол, накрытый полотенцем /покрывалом (*жсökkышет*), стулья, окон не было» (Силина Ксения Петровна, 1912 г. р.). «В Лонки-Ворцах в *куа* развешивали полотенца. Видела, висели они на деревянных палочках типа крючков (*пучок*), это вместо гвоздя-вешалки» (Кожевникова Августа Гавриловна, 1928 г. р.). «Бригадир Кирилл Андреевич велел срубить ели вокруг *куалы*. И сам пошёл рубить вместе со всеми. Его там заморозило. Обморозил руки. После этого он уже долго не прожил. Грех это был. Внутри *куалы* мне приходилось заходить. Были там стол, стулья /сидения, полотенца. В ней молились *Инмару*, *Утись-Вордйсю*, *Нюлэснюне*, умершим предкам, чтобы скотина уродилась» (Кожевникова Любовь Андреевна, 1932 г. р.). Председатель колхоза «Рассвет» в д. Лонки-Ворцах Иван Осипович Силин (1930–2004 гг.) ещё в 1970-х гг. в одиночку тайно ходил на моления к Великой *куале*, когда ему грозила участь получить выговор или разнос на заседании райкома. По его свидетельству, после этого все дела решались в районе благополучно.

«Раньше в *куа* ходили, я не ходила. Наш дед ходил есть гуся в сторону большой ели *Бадзьым кыз*» (Корепапова Елена Григорьевна, 1927 г. р.). «В сторону [д.] Кузьмовыра [к северу от поселения] был родник *Бадзьым ошмес*, там тоже было место моления. Молились, чтобы этот большой родник дал хорошей жизни. Стояла ель для молений *Вөсяськон кыз*. Там же проводили полевое моление *Бусы вөсь*. Тогда резали овцу или телёнка. Ещё один родник для молений *Лек ошмес* находился около [д.] *Нюнягурта*» (Кожевникова Любовь

Андреевна, 1932 г. р.). «В [д.] Лонки-Ворцах в сторону [д.] Кузьмовыра к роднику Бадзым ошмес невеста убежала и пряталась» (Корепанова Мария Матвеевна, 1928 г. р.). «Свадьбу устраивали по старинному обычаю. Далеко от деревни был родник [в сторону д. Кузьмовыра], рядом стояла ель, под нею пряталась невеста. Когда жених находил её, вбивал в ель тряпку и деньги (*туг шукизы коньдонэн*). Туг – повязка, лента, лоскуток. Невеста должна была принести домой оттуда воду, бросить в родник деньги (*Невестá мед ву вайса гуртэ кошкоз. Ошмесэ коньдон куштэ*)» (Кожевникова Августа Гавриловна, 1928 г. р.).

«Про Лек ошмес. Наши [лонки-ворцынские] тоже ходили в [д.] Нюнягурт, забивали железки. Говорили, там уже места нет, всё забито [весь ствол оббит железными предметами]. Ходили туда, если “*шур кутэ*” (букв.: ‘река схватит’), либо какие-то наросты (*будос*) появлялись. Особо там ходить не разрешалось. И как там молились, что ели при этом, этого я не знаю.

Гуся есть ходили только мужчины, молились, чтобы хлеб уродился. После Революции и Гражданской войны моления в нашей деревне уже не проводились. Порвайские [жители соседней д. Порвай] ходили молиться втихаря (*лу́йкем*)» (Силина Ксения Петровна, 1912 г. р.).

«Весной после посевной в овраге, рядом с пашней жертвовали быка, варили кашу с мясом в большом котле. Покупали бычка всей деревней. Осенью тоже совершали жертвоприношение, благодарили за хороший урожай. Осенью ходили с дедушкой в дальнее поле, где росли озимые. Ели кашу с уткой или гусем» (Корепанов Василий Фёдорович, 1917 г. р.).

В окрестностях **д. Малые Мазьги** (Малые Мазьги, удм. *Нюнягурт*) находилось капище Лек ошмес (дополнительные сведения: в главе V). «Лек ошмес называли ещё Ошмес гырк [*ошмес* ‘родник’, *гырк* ‘углубление, яма’]. Молили там бычка. Женщины не ходили, только мужчины. По первости не соблюдали, какого по цвету бычка резать, пёстрога, чёрного, либо какого другого. Но на рубеже XIX–XX вв. один крестьянин Николай Григорьевич Савинов проходил вдоль р. Нязь рано утром за своим конём. Увидел, что по склону Лек ошмеса женщина в белой одежде тихонечко гонит /кормит (*каллен гинэ уляса тōды ошез сюдэ*) белого бычка. Мужчина, увидев её, перепугался, но когда он подошёл ближе, всё исчезло с его глаз. С тех пор и стали есть белого бычка. Если не находили в деревне, где-нибудь обменивали или покупали.

Резали всей деревней сообща (*дэмен*), кровь пускали на землю. Мясо отваривали в большом котле. После в мясной бульон добавляли крупу и варили кашу. Приезжали есть эту кашу лица мужского пола от мала до велика (*пичиысен бадзымозь*) из [дд.] Нюнягурта, Мазьгей, Итчей, Удмурт-Лозы и из других окрестных сёл. Молились, не крестясь, без креста, по-язычески. Для молений выбирали специального человека – *тōро*. Кости от мяса оставляли здесь же, на месте. На эти моления приезжали издалека на лошадях, из-под [г.] Глазова. Поспевали, говорят, ещё с горячим хлебом (*пōсь нянен*, т. е. только-только из печи). Подготовкой молений занимались мужчины из окрестных деревень, особенно люди постарше. Лек ошмес было какое-то очень святое место. Летом, во время сенокоса здесь ели заваруху (рус. диал. *заваруха*; удм. *сэзыпызь*). Муку и масло для этого собирали со всей деревни.

От болячек (*гижлолэсь*) вбивали в ель железки. После этого болезнь сразу проходила. Для того чтобы излечиться, сюда приезжали из далёких мест. Так хотелось вылечиться людям, так они верили в силу этой местности. Прежде чем забить железный предмет, его нужно было всю ночь продержать под головой (*кортэз кōлтоно вал йыр улын быдэс уй*). Две ели уже были так плотно забиты железными предметами, что места свободного не было. Очень остерегались этого места, молодушку по старому тракту через мост перевозили, накрыв покрывалом, иначе она могла заболеть, могли болячки (*гижло*) пойти по всему телу. Если человек будет вести себя хорошо, Лек ошмес ничего с ним не сделает. Но если он в этом месте будет сморкаться, плевать, мутить воду и прочее – берегись!» (Широбокова Анастасия Григорьевна, 1916 г. р.). По свидетельству пожилых людей, на их памяти свалились от времени три священные ели. При осмотре святылища в 1994 г. и в 1999 г. ель не была обнаружена: старики уже не в силах посещать это место, а молодые не совершают такие обрядовые действия.

«Около родника Лек ошмес нельзя было справлять нужду. Липат Иван таким образом долго страдал фурункулёзом (*пōськыэн курадзиз*). Там ничего плохого делать нельзя» (Леконцева

Елизавета Васильевна, 1927 г. р.). «Туда [на Лек ошмес] и лонки-ворцинские ходили молиться. При мне бычка есть туда уже не ходили, только помню, что заваруху ходили есть» (Леконцева Анастасия Ефимовна, 1909 г. р.).

«Мама моя рассказывала про Лек ошмес. Там старый тракт [г. Ижевск – пос. Игра] проходил. Мимо нельзя было проезжать со звенящими колокольчиками. Когда по тракту вблизи Лек ошмеса проезжала свадьба, колокольчики завязывали, чтобы они не звенели /шумели. А молодуху при этом прикрывали полотенцем или свадебным покрывалом (*сюлык*). Когда были неурожай, засуха или, наоборот, дожди, на Лек ошмесе ели заваруху. Ходили туда только мужчины и мальчики. Вот Лекомцев Пётр Нёфитович ходил есть заваруху. А раньше в период посевной ели бычка либо жеребёнка. Но тоже ходили только мужчины, женщинам там быть не полагалось.

Однажды на Троицу (*Куарвöсь*) это было. Свадьба была, погода стояла очень жаркая, и в такое время пошёл проливной дождь с градом (*туж пöсь, куазь зор зоре, йö куштэ*). На Лек ошмесе спрятались овцы, их потеряли, эти овцы замарались, может плюнули, может что другое, но заболела женщина. Увезли в больницу, в Игру [районный центр], она уже есть не могла. Дедушка велел той женщине всю ночь продержаться возле себя железку (*корт кöлтныны бордаз косйз*). Эту железку после захода солнца сходил и забил на Лек ошмесе в ель для забивания железных предметов Корт шуккон кыз. Женщина сразу выздоровела. Такая ель при мне уже третья, и уже в неё вбивают железные предметы. Делают это только мужчины. Ещё про впадину Лек ошмес (*Ошмес гырк сярысь*). Там однажды пахал Олексей, может, сходил с туалет, после этого заболел. Держал ночь яйцо возле себя, а жена отнесла это яйцо и бросила напротив Лек ошмеса. После этого Олексей выздоровел» (ПМА 1994; Савинова Василиса Назаровна, 1923 г. р.).

«На Лек ошмес ходили только мужчины. Молили прежде бычка. Говорят, прежде даже с Алнашской стороны приезжали. Сейчас же ходят, чтобы излечиться от болезни, вбивают железку (*корт шуккыны*), отец рассказывал. Вбивали железо в специальную ель, которая от старости уже упала, сейчас используют новую ель в основании ручья. На Лек ошмесе нельзя было справлять нужду, плевать, иначе болячки появятся (*яра потэ*). Говорили, “*ошмес кутэмын*” (букв. ‘родник схватил’)» (Широбоков Яков Николаевич, 1930 г. р.).

Общедеревенская куала была в другом месте, в роще между [дд.] Малые Мазьги и Лонки-Ворцы, на том месте ещё сохранились истлевшие бревна, остатки сруба (*бугро*) [от священной постройки *куа*]. «Моление в *куале* я уже не помню, мама меня на закорках /на спине носила туда, но я ничего не помню. Женщины тоже туда ходили, ели перед *куалой*. Полотенца развешивали» (Савинова Василиса Назаровна, 1923 г. р.). «В Великой (*Быдзьым*) *куале* ели гуся. Там было много елей *Вöсяськон кызьёс*, под ними молились. Еркемей Васько те ели срубил, но плохо ему стало, руки-ноги под ель попали. Там было 5–6 толстых елей. Кости складывали на кору (*кур вылэ*) и поднимали на ель. Лена рассказывала, что однажды проходя мимо *куалы*, услышали будто кто-то молится: “Эм, эм... (*Эм, эм карса вöсясько*)”. Открыли дверь, а там никого нет. Так им привиделось /почудилось (*озьы пöртмаськем*). При засухе или дождях около Лек ошмеса ели заваруху (*сезьпызь*). Там, где стоял лагерь археологов место Муй вöсян, там молились с бобром» (Силина Юлия Григорьевна, 1937 г. р.).

Хозяину леса (*Нюлэскузёлы*) молились в роще, там стояла Великая куала. Ели гуся и кашу на гусином бульоне. Ходили тоже одни мужчины (Широбокова Анастасия Григорьевна, 1916 г. р.). «На Лек ошмес гуся есть не ходили. С гусем молились лесным *Нюлэсума-бубалы* (‘лесным матушке-батушке’), чтобы хорошо урождалась скотина. При этом ничего нельзя было приносить из леса, кроме мяса. Кости и очистки не должны были вернуться, там надо было оставить (*лыэз-сез мез медаз берты, отчы кельтоно*)» (Савинова Василиса Назаровна, 1923 г. р.). «В лес ходили есть гуся, утку, ходили только мужчины. Лет десять тому назад мы втроём с Кион Педором [Федор Дмитриевич Широбоков] ходили в лес, я ещё молодой был. Брали белую утку или гуся, одевались во всё чистое. Резали птицу, очищали, очистки бросали в основании ели, варили мясо в котелке, кости тоже бросали под ель, а мясо съедали. Кому молились? Не знаю, наверное, *Инмару*, чтобы скотина (*пудо-живот*) урождалась. В [д.] Лонки-Ворцах сейчас ходят молиться в лес Чокмо Виктор (Силин), Сергей Семёнович (*вöсясь*), Кожо Сергей (ПМА 1995; Широбоков Яков Николаевич,

1930 г. р.). «Родня наша (*вармайосмы*) из [бывш. д.] Вортча-Чемошура ходили каждый год есть гуся» (Емельянова Нина Игнатьевна, 1927 г. р.). «Хожу есть гуся в лес. Считаюсь хорошим охотником. 19 волков сдал, зайцев и лис без счета. В одно удачное лето 17 лис поймал. Однажды пришлось сходить на Лек ошмес. Туда зря не ходили, бывало, слишком злой, сильный [родник] был. Что-то в семье случилось. Чтобы излечиться я тоже сходил, вбил железный предмет, мол, пусть его грызёт-сосёт (*тае си, сюпсы*)» (Широбоков Федор Дмитриевич, 1936 г. р.).

Полевое моление Бусы вѡсь проводили около Троицы, ели бычка, кашу без соли. Сначала отваривали мясо, затем на бульоне варили кашу. «Бусы вѡсь устраивали под большой елью, она теперь уже не сохранилась, возле р. Онъкей. Онъкей был мазьгинский парень, дом построил, женился. В 1925 г. призвали в армию, а назад он уже не вернулся. В последний раз такое совместное моление проводили в 1924 г. Перестали из-за Советской власти. Шли туда и женщины, и мужчины. Резали двух коров, варили мясо и кашу в двух-трѣх котлах. Остатки каши можно было и домой принести и съесть дома. Молили это мясо и кашу тоже по-язычески» (Широбокова Анастасия Григорьевна, 1916 г. р.).

Около рощи у д. Малых Мазьгей часовню строили. «Когда идешь от Малых Мазьгей в сторону Лонки-Ворцев на горе начали строить часовню, называли это место Погорня гоп или Погорня гурезь. Но не успели построить, началась Гражданская война. Строительством часовни, говорят, ведала одна женщина из Мазьгей [д. Лонки-Ворцы] – Олёна. Оказывается, и монашки пришли уже, человек шесть. Жили пока в Нюнягурте [д. Малые Мазьги], а после разошлись, кто куда. Пока не установилась Советская власть, все ходили молиться на то место. Из Чутырской церкви отец Василий с иконами ходил туда. Молиться на то место приходили люди из [дд.] Мазьги, Порвая, Нюнягурта, Шыкмета [Нязь-Ворцы], Итчей, Удмурт-Лозы и из других окрестных деревень. Говорят, что на месте строительства часовни зарыто много золота. И в последнее время на том месте часто видали плачущую женщину: в чистой одежде, в новых лаптях, на голове накинута красивый платок, лица не показывает, плачет, уткнувшись лицом в землю. Говорят, кто её видел, в страхе убежал. А Григорий Федорович Корепанов, председатель колхоза говаривал: “Кто притронется к той женщине, тот золото найдет”. Как там притронешься, о золоте будешь думать, лучше бегом от неё подальше!» (Широбокова Анастасия Григорьевна, 1916 г. р.).

«В Нюнягурте была ель для молений Вѡсяськон кыз, под неё куклы клали, если руки-ноги болели, – говаривала моя мама (*нэнэ*). В куалу раньше дети не ходили. На Бусы вѡсь все ходили. Ели жеребѣнка. Осенью мужчины ходили в лес есть гуся» (Емельянова Анна Савватеевна, 1923 г. р.).

**Деревня Удмурт-Лоза.** «В деревне была куала, туда ходили молиться на Пасху. Пол в куале был земляной, висел крюк над очагом. Жрецы (*вѡсяськисьѡс*) специальные были» (Широбокова Елена Дмитриевна, 1933 г. р.).

В окрестностях д. **Нязь-Ворцы** (удм. *Шыкмет, Юбери, Вужгурт*) были две общественные постройки куа: в логу Быдѣым куа нюк между дд. Нязь-Ворцы и Ляльшур; в лесу, в логу Куанюк за огородами нязь-ворцинских жителей. «В Нязь-Ворцах мои родители молились в куа. Однажды около куа видела трѣх человек в белом [привидения]. Я думала, это мои знакомые. А в другой раз напротив куа на крыше человека в белом (*утись* ‘хранитель’) видела» (Перевощикова Мария Андреевна, 1907 г. р.). «В Шыкмете [д. Нязь-Ворцы] в куа разрешали ходить только мужчинам, поэтому я туда не ходила. Семейной куалы у нас не было. Дедушка (*буба*) молился перед иконой, но говорил, что *Инмар* всем пищи не даст» (Корепанова Мария Матвеевна, 1928 г. р.).

«За нашими огородами – просто лог Куанюк, там весело, хорошо (*шулдыр*). Там нельзя было даже веники ломать. Росла большая ель для молений Вѡсяськон кыз, сейчас она уже высохла. Сейчас эту усохшую ель никто не трогает. В неё втыкали (*шуккыло*) разные железки. Там были остатки сруба (*бугро*). Там же вытекал родник. Позднее туда ходил поп.

У нашей мамы что-то случилось с головой, она терялась, два-три дня её не было. Кожа на руках у неё позеленела. Я посоветовалась с крѣстной. По её совету я взяла муки, крупы, завернула в чистую тряпицу, покрутила над мамой и отнесла на родник (*ошмес*) между [дд.] Ляльшуром и Нязь-Ворцами. При этом не говоря ни с кем, молча. Там была Великая куала, называли это место Быдѣым куанюк, туда же я ещё бросила денег. Сделала, так и всё прошло.



Про лог Бадзым куанюк я не помню, а про второй лог Куанюк мне тётя рассказывала, что была там куала, туда ходили молиться.

Молиться ходили в церковь. Прежде имелось своё старое кладбище Шайсик. Слышала от деда о [святилище] Лек ошмесе, что напротив [д.] Малых Мазыгей, там нельзя было писать, пить из него. Фурункулы /нагноения (пöськы, гижло) появлялись. Наши мужчины ходили в рощу есть утку или гуся. Сейчас [в 1994 г.] ещё ходит Эдуард Миронович, раньше ходил его отец. Есть у нас ещё лог Куяськон нюк [лог, в который бросали вещи умершего]» (Хозяйкина Екатерина Михайловна, 1928 г. р.).

«Про Лек ошмес. Мой муж Алексей работал возле него на тракторе. Вернулся и говорит, что зуб заболел, всё опухло. Он возил оттуда сено зимой. Поехал в [пос.] Игру к зубному врачу. Ему сказали, что зуб болит. А у него к этому времени дыхание уже перехватывало (*шоканэз пытсаське уни*). Я говорю, что это не от зуба. Прооперировали, ничего нет, вода только льётся. После операции почернел Алексей, пить не может. Мне посоветовали взять белую тряпочку, положить в неё немного крупы, яйцо, железо с дырочкой /болт (*пасё корт*), серебряную монету, горбушку хлеба (*нянь ныр*). Всё это отдала Алексею, чтобы от втайне от всех обвел этим вокруг головы против солнца со словами: “*Тае си, Алексеез эн си* (Это ешь, Алексея не ешь)”. Потом этот свёрток я отвезла к Лек ошмесу, бросила его через левое плечо со словами: “*Тае си, Алексеез эн си*”. На следующий день собралась позвонить в Игру [районный центр], справиться о состоянии здоровья Алексея, а мне говорят, что его выписали. Врач удивился: «Так, Корепанов, с чего это ты такой молодец стал?»

У одной женщины на ноге между ногтем и мясом нарост образовался. В больнице отрежут, снова растёт. Знахарка (*пеллясь*) сказала: “Тебя схватил родник (*тонэ Лек ошмес кутйз*). Отнеси туда серебряную монету и брось, говори, чтобы это ел”. Так она и сделала. После этого у неё уже нарост не выростал. Раньше ругали и не разрешали справлять нужду где попало, особенно около родников. Может соблюдали чистоту, а может, действительно что-то такое было (*оло зэм но маке вань*)» (Корепанова Мария Матвеевна, 1928 г. р.).

**Деревня Верх-Нязь** (удм. *Пирнезь*). «Куа семейная у нас в огороде. Там в прохладе хранили молоко, кумышку варили. Для скота еду там не готовили. Великая (*Быдзым*) куала была у нас в лесу. В поле проводили Бусы вöсь с попами в случае засухи, дождливой погоды и других напастей. Ходили в церковь в [с.] Чутырь» (Первощикова Анастасия Никитьевна, 1910 г. р.).

**Деревня Пазяли** (исчезн.). «Около нашей д. Пазяли была Великая (*Быдзым*) куа. Место моления называли *Воршуд-утись* (хранитель Воршуд), *Утись-Кылчин* (хранитель Кылчин). Я ходила туда, когда мне было 10 лет. Несли туда вино (*кумышку*), хлеб, масло, яйца. Там резали овцу, телёнка, утку, гуся. Животных и птиц резали на открытом месте, а не в самой куале. Вонутрь куа могли заходить все. Ели, пили, пели песни. Были ели для молений Вöсьяскон кызьёс. Около них молились мужчины (*сюлворыны* ‘обращаться с просьбами, мольбами’). Это место было рядом с куалой. Возле был тёмный-тёмный лес (*тём-тём сик вал*). Была и семейная куа, в ней молились по-удмуртски, пили, ели, там же ели мясо. В куа молились *Воршуд-утисьлы*. Слова молитвы (*сюлворон* ‘мольба, просьба’), чтобы ничего не убывало-не уменьшалось, чтобы все в достатке жили (*котьма но кулэсмонтэм-палэсмонтэм, тырчож мед улосы шуыса*): “Остэ-Господи, от таких-сяких болезней, клиньев, хищников, идущих-делающих против [нас], бед, неожиданностей-притч обереги! Оберегал, охранял, приглядывал [нас до сих пор]! (*Остэ иське, остэ, сьиче-таиче черлэсь, туллэсь, каслэсь, пумит мыниль[лэсь], бедалэсь, притчалэсь возьма! Утид, возьмад, öскалтйд вал!*)”» (Первощикова Матрена Артемьевна, 1907 г. р.).

Жители деревни в поле проводили моление Бусы вöсь. С одной стороны стояли и молились женщины, а с другой – мужчины.

**Деревня Ляльшур**. «У нас куа здесь не было, только в церковь ходили. А вот в [д.] Нязь-Ворцах (называли её и Юбери, и Шыкмет, и Вужгурт) была куа между [дд.] Ляльшуром и Нязь-Ворцами. Жители молились там в куа. Говорят, чтобы никто не знал, даже в подвале молились, боялись» (Сухих Марфа Федоровна, 1916 г. р.).

**Деревня Заречные Юберы** (удм. *Папанево*, бывш.). «Было свое место моления, мы с отцом ходили туда. На том месте росла ель для молений Вöсьяскон кыз и родник. Под елью – стол и скамья. Молились всей деревней – резали телёнка колхозного, варили в котле под открытым небом, ели мясо, кашу. Кости собирали и складывали у корней той ели, прикрывали ветками с особыми словами [эти слова информант не захотел сказать. – Н. Ш.]. Туда же несли жёлтые яичные лепёшки, их жарили в масле из яиц без муки. Ходили и с гусем. Теперь уже того места нет и ель срубили.

Сейчас я хожу с гусем в сторону Заречных Юберей. Беру котелок, соль, хлеб, крупу. Ходят одни мужчины, берут детей. Строго ходим без *кумышки*. Хожу раз в году около последних осенних поминок, около Покрова [14 октября по нов. ст.]. Беру воду с собой, так как чистого родника уже нет из-за нефтяников. Слова молитвы не скажу. Голову, ноги, кости и внутренности прячу под елью, как раньше. Там у меня есть специальное место, стоит столик, скамейка. Говорю, обращаюсь с молитвенными словами /просьбами (*сюлвориськыны* ‘упрашивать, умолять’ [УРС 2008: 627]) к *Нюлэсбубе*, умершим предкам (*кулэм муртёслы*)» (Перевозищikov Эдуард Миронович, 1942 г. р.).

**Деревня Порвай** (фото 34). Между дд. Лонки-Ворцы и Порвай стоит высохшая сосна, возле которой люди сбивались с пути, там «чудилось, млилось» (*пöртмаськыны* ‘привидеться, являться’) (рис. 111). Она росла возле лога Кеч шуккон нюк, туда выбрасывали предметы после похорон. Проходя возле этого места, следовало сделать какое-либо приношение (*куяськыны* ‘жертвовать, бросать’). Ныне эта сосна уже упала.

Здесь имелась общедеревенская куа (дополнительные сведения: в главе V). «Вöсья был мой дальний родственник. Помню моления проводили три раза: в июне после Пасхи (*Куарвöсь*); 12 июля на Гербер, и, кажется, в Ильин день. Нынче [1994 г.] у нас в деревне два раза моления проводили в *куале*. В деревне говорят, помогает. На первом молении дожди просили – пошёл дождик, после второго моления – у всех был град, а в нашей деревне не было. Помогает всё-таки. На Куарвöсь [*куар* ‘листья’, *вöсь* ‘моление’] ходят с берёзовыми ветками. Раньше у нас ещё проводили моления Бусы вöсь, бычка резали. Я ещё это помню, девочкой была. Хотя колхоз у нас был организован в 1932 г., но моления ещё проводили» (Антонова Юлия Семёновна, 1937 г. р.).

«Молились и в церкви, и в *куалу* ходили. В *куале* был свой *куапон*, дедушка (*буба*) Германа, теперь и Герман стал *куапоном*. Раньше, говорят, в *куалу* ходили только старики. Я в молодости не ходила. А на Бусы вöсь уже ходила, ходили на поле с посадками ржи, ячменя (*зег уд вылэ, сэзы уд вылэ*). На Ушур волоке [тракт, большак] было место, куда бросали железки, если руки-ноги заболят. Я сама туда не ходила, не знаю, как это делается. Про Лек ошмес тоже слышала, порвайские туда тоже ходили, если заболит кто» (ПМА 1994; Емельянова Анна Абрамовна, 1910 г. р.).

«У нас был очень знающий-умеющий *куапон* (*туж быгатйсь вал*) Павел Васильевич. У него было два сына Яков Павлович и Ефим Павлович. Яков жил отдельно, у него был сын Герман Яковлевич [Емельянов], живет на ст. Игра, сейчас он стал в Порвае *куапоном*. А Ефим своего отца *куапона* во время войны заморил голодом (*со жуммытйз бубызэ*), тот умер [в 1942 г.]. Наказание за тот грех теперь несут дети Ефима. Этот *куапон* Павел Васильевич был у нас постоянный. Но он не передал молитвы кому-либо, а должен был (*кин ке вылэ кельтыны кулэ вал*). А если никому не передал, то в его семье становится плохо, так и случилось. Про его жену говорили, что она была колдуньей (*вегин*).



Рис. 111. Старая высохшая сосна между дд. Лонки-Ворцы и Порвай, возле которой «чудилось», «млилось». Н.И. Шумова. 2002

В куа ходили раз в году на Троицу (*Куарвӧсь*). В детстве до войны я тоже ходил в куалу, мы, дети, тоже туда допускались тогда. Во время молений не разрешалось разговаривать. *Попкуа* читал молитву внутри куа, что-то вытворял там (*котькызы вырэ вал*), ходил вокруг очага с котлом. Стоя молился, затем молился на коленях. Потом сам приносил воду из родника и брызгал на всех стоящих. Эту воду люди потом с собой уносили домой. Затем снова молился. Он был крупный человек, вся грудь в бороде. После моления он так ослабевал, вкладывая все силы в молитву, падал на землю (*Вань силазэ отчы понэ. Лябоме*). Там и лежал. Его помощник (*юрттӱсь*) раздавал кашу. Молились *Нюлэсмумалы-бубалы* [‘лесным матушке-батушке’], кому угодно, даже уже и не помню кому. Теперь [в 1994 г.] в Порвае постройки куа нет, только ограда.

В куа носили деньги, держали в ящике (?). Один человек те деньги взял, так у него в двух местах что-то с рукой случилось, мигом опухло. В куа ел всяк по-своему. Туда же несли иконы и не одну, а сколько было. В коробку в куа клали что-нибудь (кольцо, другие приношения) со словами молитвы (*йыбыртыса*), если кто-нибудь болел. До войны в куа молились постоянно, во время войны – изредка. Последний раз, кажется, в 1942 г. *Куапон* наш умер и перестали» (ПМА 1994; Емельянов Константин Егорович, 1931 г. р.).

«Сами по себе осенью ходили в лес есть гуся. Гуся есть у нас и женщины ходили. Гуся резали на месте, общипывали, варили. Все кости, пух зарывали в землю. Мясо и кашу могли при-



Рис. 112. Деревня Порвай. Дорога в сторону места расположения Великой куалы. Н.И. Шутова. 2008



Рис. 113. Деревня Порвай. Вид на капище Великая куала. Н.И. Шутова. 2008

нести и домой. Немного каши клали и в яму с костями, головой, пухом. При молении надо было снимать головной убор и стоять с непокрытой головой. В наше время молодые ради выпивки и чтобы гуся поест тоже говорят, мол, с гусем в лес идём. Но они уже не могут молиться, так просто ходят. Мой отец говаривал: “Если не знаешь Евангелие, нечего класть крест, только мух отгоняешь, лучше про себя подумай”. Он умел врачевать /знахарить (*Со быгатэ вал пелляськыны*). После войны уже не брался, говорил, что толку не будет, потому что людей убивал (*Иняз уз мыны, мон адями быдтылӱ ини*)» (Емельянов Константин Егорович, 1931 г. р.).

**Описание Великой куалы и моления *Ӝазег вӧсян*** (д. Порвай 5 октября 2008 г. Жрец – Герман Яковлевич Емельянов). Куала располагается на ровной площадке подтреугольного мыса в лесу между двумя логоми (рис. 112, 113). Место называется Куала нюк, с обеих сторон оно ограничено крутыми склонами логов. В правом логоу вытекает родник, чуть выше него растёт ель, под которой оставляют жертвенного гуся для *Нюлэсмурта* (фото 35).

По рассказу Г.Я. Емельянова, с предложением возродить моление на капище к нему обратился его



Рис. 114. Деревня Порвай. Святилище Великая куала. Дерево с полочкой для иконы. Н.И. Шутова. 2008



Рис. 116. Деревня Порвай. Святилище Великая куала. Дерево для пожертвований Нюлэсмурту. Н.И. Шутова. 2008



Рис. 115. Деревня Порвай. Святилище Великая куала. Н.И. Шутова. 2008



Рис. 117. Деревня Порвай. Святилище Великая куала. У священного родника. Н.И. Шутова. 2008



Рис. 118. Деревня Порвай. Святилище Великая куала. Кружка для воды. Н.И. Шутова. 2008



Рис. 119. Деревня Порвай. Жрец Г.Я. Емельянов во время молений на святилище Великая куала.  
Н.И. Шутова. 2008

двоюродный брат, который сильно заболел. В 1994 г. они пришли на это место, чтобы отыскать следы святилища своего деда. Думали, что найдут остатки бревен от прежней постройки (*бугро*), потом там были большие камни от очага. Как правило, для этих целей использовали камни из песчаника коричневатого цвета (*сузы из*), они дольше выдерживают воздействие огня, в отличие от беловатого известняка. Однако остатков постройки уже не сохранились. Большие камни, по рассказам стариков, были сброшены в лог. Удалось обнаружить только мелкие камни от очага. Поначалу моления стали проводить под открытым небом перед елью (рис. 114). Там на дереве прикрепили полочку для ико-

ны, рядом установили скамейки. Скамейки и то дерево сохранились и поныне. Потом на месте прежней постройки возвели новую куалу из современных материалов (рис. 115) при финансовой помощи тогдашнего главы Игринской районной администрации.

Возле постройки Великой куалы Г.Я. Емельянов проводит моления два раза в году. На Троицу он совершает обряд перед иконами в куале, молится *Инмару*, Иисусу Христу. Осенью моление совершается без иконы, жертва предназначена *Нюлэсмурту*. Под елью в логу, выше родника, совершается заклятие гуся. Затем тушку птицы варят в большом котле до готовности (фото 36). Готовое мясо разделявают, отделяют кости от мяса. Мясо варят с крупой для жертвенной каши. Все кости до единой собирают, ножки, голову, пух, перья, крылья уносят к ели в логу и воспроизводят форму целого гуся из перьев, пуха, головы, лапок гуся (фото 35). Там для *Нюлэсмурта* оставляют имитацию гуся, на ветках дерева складывают стряпню (*вмлэ мычон*, букв. 'возношение вверх') (рис. 116). Вода для моления берётся из родника. В месте истока вкопали деревянный бочонок со стоком для воды. В последние годы родник ещё раз почистили, окультурили, обустроили каменной кладкой (рис. 117). Рядом имеется алюминиевая (?) кружка, на дне которой прочерчен крест (рис. 118).

Жрец помогает окрестным деревенским жителям и игринцам в поисках пропавшего домашнего скота, обращаясь с просьбами к *Нюлэсмурту*. По свидетельству деревенских, пока ему всегда удавалось помочь в обнаружении животных. Он говорит людям, что если потерявшаяся скотина не попала в руки плохих людей, а находится у *Нюлэсмурта*, то она найдется. Так и случилось.

Жрец Г.Я. Емельянов является человеком крещёным (рис. 119). На проведение молений он получил благословение своего отца.

**Деревня Кузьмовыр.** «В Кузьмовыре в куале было радостно /весело (*шулдыр*). В куа куапопы [жрецы] всем руки пожимали ладонями, когда входили в куалу. Заходили внутрь куалы все [участники церемонии], садились за стол. Еду варили в котле. На стол ставили всё, что приносили. Принесенные вина никто не должен был трогать, этим вином только куапопы угощали. Когда уходили из куалы, снова куапопы всем руки пожимали, но теперь уже кулаками, не ладонями. Руки складывали крест-накрест, а руки сжаты в кулаки. Брала я туда каравай хлеба (*сукыри нянь*), масла, яичных лепешек /блинов без муки (*йужмилыым* 'жёлтые лепёшки'). Детей вином не поили (*уг сектало вал*). Дети постарше, несмышлённые (*шузи-мази пинальёс*), туда уже не ходили. У нас в куа никого не резали, варили кашу из того мяса, которое с собой приносили и крупы. Варили в котле внутри куалы. В куале молились *Вожшуду* (*Йыбырто*

Вожшудлы, шудэ-буре ваё). Упоминали [божество] “Инмарэ-Кылчинэ”. В куалу ходить надо, хоть изредка (*одйг-ог ке но ветлоно*). Куапоны хранили [собранные] деньги в куале. Каждая молодушка должна была принести в куа либо деньги, либо полотенце.

Мужчины ходили есть гуся, резали они, но и женщины есть ходили. Молились *Нюлэсмумалы-бубалы* (лесным матушке-батюшке), чтобы скотина легко ходила /росла (*пудо-живот лякыт мед ветлоз шуыса*)» (Емельянова Евгения Александровна, 1907 г. р.).

Бывш. д. **Деревозь**. Около деревни была своя куала в логу Бистмен нюк (Широбокова Ирина Никитьевна, 1911 г. р.).

### Календарные и семейные обряды

В д. Кузьмовыре в праздник Гырыны потон (выход на пашню) разбрасывали яйца. Попы привозили иконы из [пос.] Игры. «В [д.] Ляльшуре проводили Гырон потон. Бросали яйца, катались на лошадах. Моей маме, она была из [д.] Сепожа (род Вортча), прямо по носу угодили яйцом. Она в тот же год и умерла, видимо, это притча была (*притча-а мар-а со луиз*) [*притча* ‘несчастье, беда’]» (Сухих Марфа Федоровна, 1916 г. р.).

«Кузьмовырские [праздник] Йё келян [букв. ‘проводы льда’] совершали на р. Ягано. Вино совместно варили женщины. Устраивали праздник за околицей» (Емельянова Евгения Александровна, 1907 г. р.). «Йё вылэ сылон [букв. ‘стояние на льду’, т. е. Крещение] отмечали в [д.] Лонки-Ворцах. Есть место посреди деревни под названием Гуждор [поляна на обращенной к югу оконечности возвышения между двумя крутыми оврагами. Эта площадка рано освобождается от снега. – Н. III.]. На этой лужайке проводили праздник первой проталинки. После Нового года праздновали Тол сур (букв. ‘зимнее пиво’, т. е. Рождество), затем праздники Масленица (*Вöй*), Пасха» (Силина Ксения Петровна, 1912 г. р.). «Раньше были праздники: Тол сур, Выль ар (‘новый год’), Йё вылэ сылон (букв. ‘стояние на льду’). Ходили друг к другу в гости из одной стороны деревни в другую. Также в один из праздников чутырские (*чутыр палъёс*) шли [в гости] к игринским (*эгра палъёс*), а в другой праздник – наоборот» (Корепанова Мария Матвеевна, 1928 г. р.).

«Мы [в д. Пурга-Сепож] отмечали праздник Троицу (*Куарвöсь*) и сейчас [1994 г.] ходили в д. Сепож, устраивали встречи» (Перевощикова Ангелина Иосифовна, 1924 г. р.). «Помню в д. Итчи это было. На Троицу (*Куарвöсь*) собрались, ходили с берёзовыми ветками, а они были украшены (*чеберзьямын*) лентами, лоскутками ткани» (Кожевникова Августа Гавриловна, 1928 г. р.).

**Погребально-поминальный обряды.** «В [д.] Нязь-Ворцах на могиле раньше к кресту привязывали полотенце, лоскутки, ленты /повязки (*туз*)» (Перевощиков Эдуард Миронович, 1942 г. р.). «На кладбище маломазьгинские, знаю, на кресте повязывали полотенца, лоскутки, платки. Для чего? Теперь уже не знаем» (Силина Юлия Григорьевна, 1937 г. р.). «Помню, что на могиле оставляли полотенца, тряпки (*йушкон, зустыри*), но я не оставляла, только еду оставляю» (Савинова Василиса Назаровна, 1923 г. р.). «Слышала, что на кладбище оставляли полотенца, ленты, но для чего, не знаю» (Антонова Юлия Семёновна, 1937 г. р.). «На могиле [д. Кузьмовыр] оставляли полотенца, лоскутки и другое. Для чего? Чтобы красиво было» (Емельянова Евгения Александровна, 1907 г. р.). «Раньше приходилось видеть на кладбище полотенца, платки, которые оставляли на могиле» (Корепанова Елена Григорьевна, 1927 г. р.). «В [д.] Лонки-Ворцах полотенца, ленты на кладбище мы не оставляли, такого не помню. На южной окраине нашей деревни был лог Куяськон нюк [*куяськон* ‘место выбрасывания’, *нюк* ‘лог’], место для выброса вещей умершего» (Силина Ксения Петровна, 1912 г. р.). Это место располагается на старой просёлочной дороге, ведущей на кладбище из д. Лонки-Ворцев в с. Чутырь. На склоне лога растут кусты можжевельника, другие деревья. Ещё в 1970-х гг. здесь валялись разные предметы, тряпки, выброшенные после похорон.

«Раньше было так: умершего человека обмывали чисто-чисто, одевали, в гроб укладывали, а на чистое белое выходили вши. Откуда они появлялись – не понятно. Сейчас такого уже нет.

Старики на кладбище в простые дни ходить не разрешали. А сейчас ходят, кто и когда захочет, когда вздумает» (Корепанова Мария Матвеевна, 1928 г. р.).

«Поминки устраивали на 7-й, 40-й день и на години. В семье можно было поминать хоть каждый год в день смерти. Только своей семьёй что-либо приготовить, помянуть. На общие поминки что-нибудь режу, а отдельно не режу. На поминки надо было резать гуся. Курицу нельзя, так как результат будет обратный, она назад скребет (*берлань чабъяськись*). На поминки не обязательно каждый год резать скотину. Когда ты жертвуешь живность, самому резать не следует. Надо попросить сделать это другого человека» (Емельянов Константин Егорович, 1931 г. р.). «Поминки на 3-й, 7-й, 9-й, 40-й день. На години резали овцу, на 7-й, 9-й и 40-й день резали гуся. Использовали и другое мясо, но не куриное, курами не поминали (*уг йыбырто*). Свиным мясом тоже нельзя было поминать, при молениях его нигде не использовали (*нокытын но соин уг йыбыртто*), ибо свинья копает глубоко, ест разное» (Силина Ксения Петровна, 1912 г. р.). «Поминки устраивали на 7-й, 40-й день, на години. Обязательно на години резали какую-нибудь скотину, чаще овцу. Кости все собирали и, помолвившись с вином, зарывали в яму за конюшней. Пока это делают, в доме никто не должен шуметь, разговаривать. Нужно сидеть тихо-тихо, не ходить. После подметали пол, расстилали постель и ложились спать» (Кожевникова Августа Гавриловна, 1928 г. р.).

### Божества. Поверья. Предания. Приметы

В этом ареале в молитвах обращались к *Инмару*, *Инмар-Кылчину*, *Воршуду*, *Утись-Кылчину*, *Утись-Вордйсю*, *Инкуазю*. Сохранилось много преданий о хозяевах леса *Нюлэсбуе*, *Нюлэсмумы-бубы*. Иногда лесного ставили наравне с *Инмаром*. «Обращались со словами: “*Боже /Инмар, не оставь меня, оберегай меня от градобития, Нюлэсбуа (Инмаре, эн кушты, возма йё куштэмлэсь, Нюлэсбуае!*)”» (Емельянова Анна Савватеевна, 1923 г. р.). «Один из жителей деревни рассказывал, что он [*Нюлэсбуа*] высокий человек, высотой с ель. Если в *Нюлэсбуу* бросить щепкой, то она обратно прилетит [как бумеранг]. Молились хозяину погоды и атмосферных явлений *Инкуазю* (букв. ‘небу-погоде’), *Нюлэсутисю* (‘лесной хранитель’), воде (*вулы*)» (Леконцева Татьяна Арсентьевна, 1923 г. р.).

«Если девушка выходила замуж, приданое давалось гусем, овцой, но не курицей, а не то сноха будет “назад пинаться, брыкаться” (*кен берлань чыжаськись луоз*) [т. е. будет упрямой]. Курицей нельзя было меняться, нельзя продавать её» (Емельянов Константин Егорович, 1931 г. р.).

**Предания.** «Раньше умерших в церкви держали. Говорят, кто из них оживал, того попы (*бачкоос*) убивали» (Емельянова Анна Абрамовна, 1910 г. р.). «Слышала, что в могиле у колдунов кости скелета перемешивались. Раньше бывали случаи, что умерший человек оживал. Поэтому умершего сутки держали дома и ещё сутки в церкви. У нашей бабушки отец (*бабамылэн бубыез*) сторожем был в церкви. Так он говорил, что если умершие в церкви оживали, он их убивал ударом, так как из церкви человеку нельзя было выходить – грех» (Хозяйкина Екатерина Михайловна, 1928 г. р.).

«Однажды пошли в лес дрова рубить, складывали их по отдельности. Вдруг слышу, кто-то как свистнет (*шултйз*), под ногами земля задрожала, волосы дыбом встали. Про себя сказала: “*Шур уллань кариськы* (Вниз по реке располагайся /уходи)”, несколько раз повторила. Ушёл дальше, всё смолкло. Собрали воз и вышли на дорогу. Муж спрашивает:

– Слышала ли ты?

– Да, слышала. А что это было?

– *Нюлэсбуа*.

В другой раз пошли после обеда на сенокос в пещвайские поля [в сторону д. Пещвай]. Мама решила сходить домой за верёвками, чтобы сразу скошенное сено унести домой. А я осталась косить одна. Опять кто-то свистнул, земля задрожала...

– *Ма монэ кышкатйськод, кошки татись!* (Что ты меня пугаешь, уходи отсюда!) – сказала. Снова свист, ещё сильнее. Снова я сказала те слова:

– *Шур уллань кариськы* (Вниз по реке располагайся /уходи). Ушёл. Два раза так меня пугал. Говорят, это притча (*притча* ‘несчастье, беда’)) (Леконцева Татьяна Арсентьевна, 1923 г. р.).

«Я ходил в д. Ёжнюк на лыжах. Сел покурить, немного был выпивший, заснул (*кõлны усись-кем*). Вдруг кто-то сказал: “Костя, вставай уже (*Султы уни*)”. Проснулся – никого возле меня нет, лишь ветер свистит. Это был мой ангел-хранитель (*утись-вордйсь*)» (Емельянов Константин Егорович, 1931 г. р.). «Из бабушкиных рассказов: как-то вино варили в лесу, и вдруг послышался очень громкий голос (*Маке туж юн куара кылйськиз*), всё ближе и ближе. Мы, говорит, только повторяли: “Вниз по реке, вниз по реке (*Шур уллань, шур уллань*)”. Вниз по реке и прошёл шум. Однажды, когда работала конюхом, пастушила. Вдруг мимо меня прошёл очень длинный человек, борода до пояса. Это был *Нюлэсбуба*» (Кожевникова Августа Гавриловна, 1928 г. р.).

«Бабушка моя в молодости на посиделки в баню ходила. Занимались кто чем: кто плясал, кто прял, кто вязал. Потом гармошка заиграла простую плясовую мелодию (*простой эктон гур*), и люди какие-то пляшут и пляшут. Это были бесы *өвõлтэмъёс* [букв. ‘те, кого нет’, т. е. представители иного мира, отсутствующие в мире людей. – *Н. Ш.*]. Бабушка говорила, их никто и не разглядел. Только страшно стало от их пляски, слышен был только стук “торк-торк”, как будто деревянные стучат. Оказывается, они раньше нас пришли в баню, а мы туда позднее пришли, услышав звук играющей граммошки. Страшно стало нам, мы быстро выскочили из бани. Бесы сказали: “Хорошо, что успели выскочить, мы хотели убить вас”» (Кожевникова Августа Гавриловна, 1928 г. р.). В д. Лонки-Ворцы в одной семье в Ильин день все, и хозяева, и гости (сыновья, снохи, дочери) пошли в лес за малиной. И впервые почти все вернулись из леса поодиночке, некоторые заблудились в лесу, вышли вдали от своей деревни. И только потом вспомнили, что в этот день старики не разрешали ходить в лес (ПМА).

«Наш дедушка (*буба*) бочки изготовлял, лапти плёл. Он был родом из д. Менила, он рассказывал: тротуары будут, палисадники, в поле не смогут работать из-за проводов, которые опутают поля, словно паутина. В домах будут говорящие [радио], даже людей можно будет видеть в доме [телевизор] и т. п. Такова будет жизнь. Так и случилось. Мой дедушка умел предвидеть» (Кожевникова Августа Гавриловна, 1928 г. р.). «Наш дедушка (*буба*), отец Анны Федоровны Тимофеевой, был знающим, провидцем (*тодэ вал*). Говаривал, что через [ст.] Кушью пройдет большая дорога [после там построили железную дорогу. – *Н. Ш.*]. А мы-то знали, что там кругом болота, думали, наверное, не смогут. Мой отец [в начале 1940-х гг.] выдал свою младшую сестру Анну замуж за военного, который служил в военном городке под Минском. А дедушка мой говорил: “*Кытчы война пумитэ Нюраез нуиськод?* (Куда ты накануне /напротив войны Нюру увозишь?)”. Он чувствовал приближение войны» (Корепанова Елена Григорьевна, 1927 г. р.). «Мой отец (дядя) говорил: “Мое проклятие, как нож падает (*Мынам юриськонэ пурт кадь усе*)». Так и было. Старший брат выдал меня замуж за военного, офицера, перед самой Великой Отечественной войной. А мой отец, говорят, молился, чтобы первая же пуля угодила в моего мужа, своего зятя, чтобы дочь обратно вернулась. Из-за того, что зять увёз от него далеко любимую младшую дочь. И действительно, муж погиб в первые годы /в начале войны, а я вернулась, нас эвакуировали» (Тимофеева Анна Федоровна, 1921 г. р.).

«Про моего племянника Аркадия Григорьевича Корепанова. Ходил он однажды в гости в [д.] Кузьмовыр. Когда шёл в ту сторону, в Кушьинском лесу (*Кушья сик*) на сепских лугах (*Сеп выл*), это от [д.] Лонки-Ворцев в сторону д. Чуралуд увидел высокую длинную женщину в серой одежде с заплетёнными седыми волосами (*пурись пунэм йырсиен кышномурт*). Страшно было, но ничего никому не сказал. На обратном пути опять на том же месте появился человек и давай гнаться за ним. Не то, чтобы гонится, а просто идёт за ним на расстоянии 20 м сзади, не отстаёт. Дошёл Аркадий до лонки-ворцинских огородов, залез на изгородь, оглянулся – никого нет. Это было до войны. Он ещё на войне был, потом уже умер» (Тимофеева Анна Федоровна, 1921 г. р.). «Сын мой Вася перед смертью моего отца встал под утро пописать в ведро и увидел белого высокого человека. Через две недели отец умер» (Корепанова Елена Григорьевна, 1927 г. р.).

**Про умерших, которые могут «забрать с собой» живущего человека.** «У меня рано умерла близкая подруга. И вот она стала приходить ко мне не только по ночам, но даже днём.



Я нахожусь среди друзей и близких, а она старается меня увести с собой. Обратились к одному знающему дедушке. Тот сходил в лес с приношениями, совершил там обряд. Это наваждение прошло» (Широбокова Раиса Митрофановна, 1928 г. р.).

Когда ребёнок падает и ушибается, то место ушиба посыпают солью или брызгают квасом. Если идешь в туалет, справляешь нужду в незнакомом месте, в поле, в лесу, надо сказать: “Эн куты, мынам нимы Анна! (букв. ‘Не лови меня, меня зовут Анна’)”. Если кукушка (*кыкы*) в деревню прилетит – к плохому, к пожару, смерти. Если вихрь, говорили, надо остерегаться, *тöлпери* [дух ветра] стукнет (*тöлпери шуккоз шуо, вал*). В этом случае следовало сказать: “*Türe, пуртэ бордам* (‘Топор, нож при мне’)”. Не то этот ветер /вихрь может унести человека (Тимофеева Анна Федоровна, 1921 г. р.). «Воздушные завихрения (*тöлпери*) очень сильные, злые (*туж лекесь*), даже человека могли поднять» (Корепанова Мария Матвеевна, 1928 г. р.). «*Вегин мурт нокытчы но уг вала пырыны, со, пе, озы ветлэ* (‘колдун, говорят, места себе не находит [от избытка злой энергии], он, мол, так и мечется’). Кукушку (*кыкы*) недолго любили. Спрашивали у неё, сколько лет ещё осталось прожить. Если белка (*коньы*) в деревню прибежала – быть пожару. Про дождь говорили: *Шупыр-шапыр карэ*. Про детей: *Пинальёс асьсэдыс асьсэос веша тыто* (букв. ‘дети сами себя заставляют хлопать по спине’, т. е. заставляют приласкать, любить)» (Силина Ксения Петровна, 1912 г. р.).

Были знахари (*пеляськисьёс*, букв. ‘нашёптыватели’, те, кто лечил нашёптыванием, наговором), к ним ходили. «В Лонки-Ворцах Закар Доти знала слово крови, говорила, что скажет мне, но не успела, умерла. Помню, один мужчина ногу сильно поранил гвоздём, кровь сильно шла. Она смогла остановить. Сейчас у нас уже нет людей, знающих слово огня» (Корепанова Мария Матвеевна, 1928 г. р.). «Занималась лечением, знала слово крови, от костоеда (*лыэз си-ись*). Три травинки или соломинки взять с тремя узелками, каждый обвести по три раза, после этого соломинки сжечь. Этим способом многих вылечила. Огурцы у меня за одну неделю всходят, а у других – за две-три недели. Кожную болезнь экзему (*тылтэм тыл яра*) выводят огнём. Зажечь одну лучину, в стакан наливают свежей воды. Берут в рот глоток воды и поверх огня брызнуть на больные руки три раза. Когда брызгал другой человек, он должен был спрашивать: “Что делаешь? (*Ма турттійськод?*)”. Ответ: “У Гути кожную болезнь лечу (*Гутялэсь тылтэм тыл яразэ эмьясько*)”. Эти заговоры людям старше себя не надо говорить» (Перевощикова Мария Андреевна, 1907 г. р.).

«Рассказывали, у Ёро Нины болел отец. Фурункул вышел, да такой, что штаны нельзя было надеть, в юбке уже ходил. Зашёл к ним старенький дедушка (*буба*), сказал: “Больной ведь у вас есть. Пеките жёлтые блины (*цужмилыым*)”. Испекли, дали дедушке, он с собой унёс. Вышел, говорят, из избы и исчез, как будто и не было никого. Выздоровел у Нины отец. Это был хранитель (*утись*). В Великий Четверг (*цук мынчо*) – ночь ведьм. В этот день рано топили баню» (Корепанова Елена Григорьевна, 1927 г. р.). Во время родов приглашали бабку, она молилась, помогала. Фурункулы заговаривают с железным ножом: “Когда этот железный предмет научится есть-пить, тогда пусть выйдет чирей, а без этого не поддадимся (*Тиньта андан куке быгатоз сиыны-юыны, соку ик мед потоз пöськы, сотэк ум сётске*)” (Перевощикова Матрёна Артемьевна, 1907 г. р.). «Когда кого-нибудь парализовало, резали гуся или курицу» (Корепанова Мария Матвеевна, 1928 г. р.).

Считается, что сглаз бывает людям с голубыми глазами, чёрным глазам сглаза не бывает (*Син усе чагыр синлы, сьöд синлы уг усыы*). «От сглаза читали молитву. Я читаю воскресную молитву от всего, она прогоняет болезни, бесов, сглаз» (Перевощикова Матрёна Артемьевна, 1907 г. р.). «От сглаза молитву читали, знала их слепая жена моего родного дяди (*синтэм акамы*). Она много знала, про старинные праздники тоже, она была с 1888 года рождения» (Хозяйкина Екатерина Михайловна, 1928 г. р.). «От сглаза ребёнка умывали водой, смывтой с иконы. От огня спасались пасхальным яйцом или насиженным гусиным яйцом без зародыша (*тöл пуз жазег пузэн* [УРС 2008: 652]). С ним нужно было обойти вокруг огня» (Емельянова Анна Савватеевна, 1923 г. р.). «От сглаза надо говорить большую молитву (*бадзём молитва*). У человека, которого сглазили, глаза беспокойные, как будто прыгают, на переносице голубизна (*ныр выжыаз лыз-лыз*). Если

синева под глазами, ещё ничего, небольшой сглаз, а если вверху над глазами – плохо, сильный сглаз. Если у меня самой сглаз, плохо становится на душе, голова болит, ничего ни пить, ни есть не хочется. Так и помереть можно. Не нужно, чтобы хлопали по спине. Я знаю одну невесту, которую хлопал /гладил по спине один человек, у той вскоре спина заболела. Люди из свадебного кортежа (*сюанчиос*) нашли того человека, заставили исправить (*тупатыны косйзы*) или излечить – излечил /исправил [Слово от сглаза не захотела сказать. – Н. Ш.]» (Кожевникова Любовь Андреевна, 1932 г. р.).

«От сглаза лечили. На раскалённый камень в бане, бывало, воду лили. Оттуда пар поднимается, надо над эти паром постоять, что-то [тайные слова] пошептать про себя (*маке сипырто ас понназы*). Ещё один способ от испуга. На сковороде сжигают паутину или какое-то растение, его название забыла, постоять над паром (*таба вылэ поныса чынато*). От сглаза также рядом ставили можжевельник (*сусыпу*).

Про пучок вербы после Пасхи. На первый выгон скота ранней весной использовали вместо вицы пучок вербы. Чтобы скотина хорошо ходила в поле, в первый выход давали ей хлеб с солью, который до этого держали на столе в Великий Четверг [ставили на стол на Великий Четверг]. При простуде (кашель, насморк) использовали следующее средство. Весной, когда ещё не появилась зелёная трава, на муравейник ставят посуду, в неё попадают муравьи (правда, не всегда). Эту посудину с муравьями ставят на печь около печной трубы /вьюшки (*мурые пельпум вылэ пукто*), всё это закисает в течение 15 дней. Затем этот состав отжимают, процеживают – получается муравьиный спирт. Его смешивают с мёдом и этим составом делают натирание, парятся с веником» (Корепанова Мария Матвеевна, 1928 г. р.).

Многие информанты слышали об обычае изготавливать куклу при болезни и хоронить её. «От бабушки слышала про куклы. Делали из тряпок во время болезни. Затем, как будто плача, эту куклу она рубила на куски на дверном пороге (*ос кусын*), остатки зарывали в землю. Говорили, болезнь уходила. И если ребёнок заболел, тоже так же поступали» (Силина Юлия Григорьевна, 1937 г. р.).

«У меня как-то рука заболела /вспухла (*кыи пульсаз вал*). Я взяла чистую тряпочку, изготовила из нее куклу, три раза покрутила её вокруг больного места (*пульдэм интыез /потосэз*) со словами: «Когда у этой куклы появится болячка, тогда пусть болячка и у меня выйдет» (*Куке со мынёлы потоз потос, мыным соку потос мед потоз*). После захода солнца, либо до восхода солнца нужно бросить эту куклу в р. Шурвож. Название нашей речки Шурвож, впадает она в р. Нязь. При этом ни с кем не разговаривать, не оглядываясь идти назад. Бросать через левое плечо, повернувшись спиной к реке. Я делала так три раза» (Хозяйкина Екатерина Михайловна, 1928 г. р.).

«У моего мужа Мити на глазу что-то выросло (*синмаз потос потйз*), никак не могли вылечить, пока отец Мити не сходил к [д.] Нюнягурту на Лек ошмес и не забил железо в ель. Ходить туда надо после захода солнца и при этом ни с кем не разговаривать. Для меня куклу делали (*мунё мыным лэстылйзы*), когда я очень замёрзла /простыла. Заболела грудь, выскочил большой фурункул (*потос*) на груди. Раньше по домам ходили нищие /побирушки, я обратилась к одной из них, она погадала на бобах и сказала, что надо что-то пожертвовать (*куяськоно шуиз*). Сделала куклу из холста (*дэралэсь*), повязала платочек, на кусок хлеба намазала немного масла самодельного (*нёкы*) и этот кусочек хлеба с маслом привязала при помощи ниток кукле на грудь. После сказала тайные, заветные слова (*лушкем кыл вераз*). Велела пойти на перекрёсток трёх дорог и бросить куклу поверх своей головы, уйти не оглядываясь. Разговаривать ни с кем не надо. После этого у меня всё прошло. Почему сейчас так не делают? Слова надо знать, слов я не знаю» (Кожевникова Августа Гавриловна, 1928 г. р.).

«Заговоры знаю от суркубата. Это когда лицо красное, температура повышается, десны опухают (*пинь тордэ*). Я могу вылечить. Могу вылечить корову, если у неё опухнет вымя (*скал вера тордэ ке*). Однажды у меня ноги отнялись, привезли меня домой в корыте. Сноха прислала разных лекарств, натираний. Но помогло то, что Юля вылила соленой воды (*сылало ву кистйз*). Но сейчас далеко ходить уже не смею. Говорят, солёную воду никто не может победить (*сылало вуэз нокин но уг вормы*). Принести свежей воды (*виль ву пыртоно*), налить в чистую посуду,

туда бросить три-четыре крупинки соли. Там, где ушиблась, где стало плохо, туда и выльешь со словами: “Как эта чистая вода и соль, так и я чистой пусть буду. Пусть пройдет болезнь, несчастье (*Притчез мед кылёз*)”. Про куклу слышала, что использовали для излечения, хоронили её, но сама этого обряда не знаю. Знаток был дедушка Марии Степановны (*бубазы*). Он куда-то ходил со свежей водой и звал кого-то. И мог вылечить. Когда растёт нарост костяной (*мултэс лы будэ ке*), никак не поддается излечению. Мама мне рассказывала, что в таких случаях нужно взять земли с могилы одноименного человека (*паньтэмлэн кулэм муртлэн гуысьтыз*), потереть этот нарост землей (*посоно, зырано*). Мою маму звали Авдотьей, так она три раза брала землю с могилы женщины тоже по имени Авдотья.

У меня сноха была беременной, а сын охотничал. Он задушил рябчика (*сяла*). После этого внук родился больной, даже задыхался, трепетал, как тот рябчик, которого сын задушил. Внук в возрасте год и 6 месяцев умер в больнице. Старая бабушка говорила: “Птицу задушил, поэтому и ребёнок у тебя такой”. Когда я была беременной, на сенокос ходила. Когда собирали сено, на вилы часто мыши накальвались. Я думаю, поэтому у сына Володи пятна, как будто вилами подрыжаны (*Савинова Василиса Назаровна, 1923 г. р.*).

У нас в деревне [*Деревозь*] жил колдун, руки у него были согнутые, мол, из-за того, что колдует. Звали его Аба, он приезжий был, пришёл откуда-то. Говорят, у таких [*колдунов*], могила сама открывается (*гуэз пась луэ соослэн*)» (*Савинова Василиса Назаровна, 1923 г. р.*). «Однажды у себя в огороде нашла шаньги (выпечку), но это не мои, не наша была выпечка. После этого подвернула /вывихнула ногу, “притча” [неожиданность, беда, несчастье] случилась (*притча луиз*). Те шаньги выбросила собаке. Думаю, что те шаньги были порченые (*пензэмын* [заколдованные]; от *пензаны* ‘переиначивать, рядиться’))» (*Антонова Юлия Семёновна, 1937 г. р.*).

«В (бывш.) д. Чука был знахарь (*пелляськись, туно-пелё*). Он рассказывал, что сноха у него (*кенакез*) была колдунья (*вегин*). До того, как я погадала (14 сентября), хожу я по рынку в [г.] Ижевске. Подходит старушка с сумкой в клетчатой юбке. Издали, за 15 м от меня, смотрит и говорит: “Ох ты, милая, у тебя ведь тут болит (на грудь показывает), тебя ведь с мужем разлучили (Иван в тюрьме сидел), недавно сына похоронила (так и было)”. Однажды я видела, как одна женщина затолкала тряпки в родник, в то место, откуда вытекает вода (*син ошмес*, букв. ‘глаз родника’). Говорят, это делают, чтобы кого-то ослепить, может быть, чтобы свекровь ослепла. Но эти тряпки потом дядя Вася собрал и выкинул из родника. После та женщина сама ослепла и дочь её тоже ослепла. А свекрови её Палаге ничего не было, она долго жила.

Ондрей из (бывш.) д. Копей говаривал, что если спишь в заброшенном в течение 3-х лет доме, там собираются разные люди, он у них обучался. Потом в лесу три дня спал, но там не смог обучиться. Он знал много способов лечения (*Со трос йёнатонъёсты но тодэ вал*), но колдуном стать не смог. Он и свою смерть почувствовал, знал о приходе её. Ходил, говорят, перед смертью и всё спрашивал: “Где же умереть, где же умереть (*Кытчы медам кулом, кытчы медам кулом*)”. Умер говорят, в туалете /уборной. Были знахари (*тупатъсьёс*, букв. ‘исправляющие, поправляющие’). Они правили, могли массаж живота делать (*кёт но кыскало вал*). После 1930-х гг. в больницу особо не возили ещё, обращались к знахарям (*пелляськыса уло вал*)» (*Корепанова Елена Григорьевна, 1927 г. р.*).

«Я болела, всё думала, что уже умру. Поставили диагноз – остеохондроз. Сама же я думаю, что это было растяжение связок. То в одном месте болит, то в другом... Лечилась и в больнице, но помогло своё лечение мухомором. Лечилась я им два года или даже больше. Нужно взять свежий мухомор (красный), размять его, через 2–3 дня из него выходит сок. Взять одну чайную ложку сока, разбавить с молоком. Пить 10 дней, потом 10 дней перерыв.

Как-то я ходила гадать. Гадалка сказала, что против меня кто-то затевает дурное, обещала мне показать того человека этой же ночью. Перед тем как заснуть, я обвела вокруг своей постели ножом круг напротив солнца. Нож положила к изголовью рукояткой к середине кровати, а острием от кровати. Дух злого человека (привидение?) дошло до черты, очерченной ножом, и сразу засверкало. И я увидела того, кто это был» (*Корепанова Елена Григорьевна, 1927 г. р.*).

«Про испуг мне дедушка рассказывал. Раньше баня была одна на две-три семьи. В Нязь-Ворцах наша баня стояла около р. Нязь. Однажды наш дед пошёл в баню, света там не было, увидел он кого-то в белом. Тот что-то бормотал, по ноге деда начал взбираться голый человек и стал пытаться дедушку задушить, а дед – его. Тот неизвестный закричал: “Не души меня, Петыр!” Оказывается, это был сосед, решил проверить, действительно ли Пётр никого не боится. Спрятался под полатами и потихоньку подполз к деду Петру.

Раньше в полночь в Великий Четверг (*Їук мынчое*) молодежь собиралась слушать [слушать звуки, т. е. узнать что-нибудь о будущем] на высокой горе. Потом вниз спускались с шумом-криком (*юр-яр карса*), а за ними какой-то комок катится. Одна из девушек упала и умерла от страха. Оказывается, один парень спрятал под снег табуретку, с заранее привязанной к ней верёвкой. А когда с горы спускались, он вместе со всеми бежал, а за собой тащил на верёвке табуретку» (Корепанова Мария Матвеевна, 1928 г. р.).

### Сепская округа

Деревня Сеп, наряду с соседними поселениями – Байвальский, Бачкеевский, Верх-Палымский, Верх-Пежвайский, Чуралуд (Вновь заведенный Верх-Сеп, Антон-Починка), Лудошурский, Кабачигуртский, сс. Зуринское (Зура, Зюрино), Игринское (Игра), Игринское (Эгра, Вужгурт) и другие входили в состав Игринской волости Глазовского уезда [АТДВГ 2012: 61].

**Деревни и их жители.** «Сеп большая деревня была. В 1920–1925 гг. основали починок, т. к. далеко было ходить в поля на работу. В поч. [Михайловка] никто первым не хотел везти свой сруб (*коръёс*) для постройки дома из-за дурной приметы. Говорили, кто первым привезёт свой сруб, у того семья дальше не разрастется, не к добру это было. Мой старший брат не верил в эти приметы и первым повёз свои бревна. Эта примета оказалась верной, наша семья не разрослась (*Асьме семья өз йылы, верамзы зэм вылэм*). Умер наш мальчик, затем девушка из нашей семьи, после этого брат, потом мой отец, моя сестра... Название д. Михайловка дано было по р. Микаль» (Мосова Мария Дмитриевна, 1910 г. р.).

По преданиям, сепские парни брали в жёны девушек с другой стороны реки (*бызись шуръёс пумит – шур валлин*), из сс. Большой Пурги (*Бадъым Пурга*), Полома, из деревень Зуринского прихода, либо с бассейнов рек Чепцы (*Чупчи*), Лозы, Иты. Посещали базары в приходских селах Большой Пурге и Зуре, там приглядывались к друг другу. Приглядывали невест из дд. Кукьямеса, Дололуда, Ирыма. Но редко брали жён из Чутырской и Игринской стороны.

### Священные места. Моления

Строение общедеревенской Быдъым куа (*гурт калыкен огъя пуктэм куа* ‘строение, построенное сообща жителями деревни’) ныне уже не сохранилось, но пожилые люди помнят место, на котором оно стояло, и оберегают его от осквернения. «Около [д.] Сепы была ель для молений Вёсяськон кыз. Стояла она возле куа. В каждой семье была своя куа, там висели полотенца» (Малых Лидия Николаевна, 1923 г. р.). Прежде деревенские детишки боялись ходить в лог Куанюк, возле которого располагалась куа.

Общее моление возле общедеревенской куалы проводили на праздник Гербер (праздник завершения посевной). На собранные деньги закупали тёлку или бычка. Закалывали животное внутри постройки и затем варили в большом котле и освящали. Всеми приготовлениями занимались только мужчины, женщин к этим делам не подпускали. Приготовленное мясо и кашу выносили ко всем пришедшим людям. После трапезы начинался праздник – песни, пляски, веселье. Моление совершалось без спиртных напитков. Главного жреца (*быдъым вёсясь* или *гуртпон*) выбирали всей деревней. Долгие годы выполнять эту почётную обязанность доверяли дяде Игнатию. Здесь обращались с молитвами к *Быдъым Инмару* и *Утись-Вордъю*

[хранящий-оберегающий]. Это было моление всех деревенских, никого не отделяли. Это была общая вера, общая сакральная ценность (*данэз*).

Ещё в д. Сеп имелась отдельная совместная *куа* (*уртче куа*), в которой молились представители 5–10 семей (*кулэсэн /семьяен*) [здесь: патронимическая. – Н. Ш.]. Про неё жители деревни мало знают, затрудняются рассказать подробнее. Помнят, что это была постройка из толстых брёвен без пола и потолка, но с крышей. Площадь её составляла около 36 кв. м. Посередине строения на металлическом крюке был подвешен котёл. Осенью там готовили горячую пищу для скотины. Там же совершали заклятие домашних животных.

К северо-востоку от деревни на возвышенной ровной площадке (*гурезь ёошкытын*) долгое время росла высокая ель Лысьём куян кыз (*лысьём* ‘скелет, мощи, останки’ [УРС 2008: 410], *куян* ‘место выброса’, *кыз* ‘ель’; т. е. место выброса останков после проведения жертвоприношения). Ежегодно в деревне отмечали праздник Толсур (Рождество), веселились, жертвовали тёлку в честь *Луд-Инмара*. Кости пожертвованной тёлки специально уносили на одно место, к ели Лысьём куян кыз. Там жрец (*гуртпон*) обращался с молитвами (*сюлворыны*) к *Лудутисю*, чтобы в новом году подал хороший урожай зерна, чтобы помог собрать урожай, чтобы уберёг его от ветров, ураганов и проливных дождей [Лекомцев, Лекомцев 2003: 23–26; перевод Н.И. Шутовой]. Очевидно, возле этой ели совершали религиозные обряды в честь хозяина Дикой Природы *Луда* или *Лудутися*.

Когда осенью подрастала домашняя птица, перед праздником Покрова Пресвятой Богородицы [14 октября по нов. ст.] каждая семья или патронимия жертвовала в лесу (*нюлэслань сётыны*, букв. ‘пожертвовать в сторону леса’) гуся или утку. Этот обряд называли *Нюлэслань вёсян* [букв. ‘моление в сторону леса’]. Это место располагалось к югу от деревни. Поэтому поля в той стороне называли *Йыбырттонвыр* [молельные возвышения]. А само моление и жертвоприношение совершали на определенном месте в логу *Шургопнюк* в подлеске /роще перед более залесённым участком. Там приносили кровавую жертву *Нюлэсмуме-бубе* [лесным матушке-бабушке] [Лекомцев, Лекомцев 2003: 23–26; перевод Н.И. Шутовой].

По свидетельству Николая Никитовича Лекомцева, в возрасте 6–7 лет он ходил туда со своим дедом Фёдором (*Педор буба*). Они брали с собой живого гуся и все необходимые принадлежности – котелок, ведро, посуду, топор и нож. В смешанном лесу, в наиболее густой его части, вблизи к источнику с чистой водой установили стол из веток, разожгли огонь (*тылпу черезйём*). Мальчик принес чистой воды в ведре, дедушка, что-то про себя приговаривая-нашёптывая, зарезал гуся и ощипал тушку (*ас понназ туж сипыртыса-курыса, вёсяса жазегез вандйэз, ишкыз*). Ложку крови, немного гусиных перьев и пуха бросил в огонь. А голову, ноги, крылья, все перья и пух аккуратно сложил в виде имитации целого гуся на импровизированный стол из веток. А всю гусиную тушку сложил в котелок с ячневой крупой и сварил без соли. Затем сложив руки на груди, обратился с горячей молитвой к помощи *Инмар-Кылчина, Утися-Вордйёся, Нюлэсмумы-бубы*. Затем бросив немного каши и мяса в огонь, очистил мясо от костей. Все кости сложил под пух и перья составленного гуся. После этого они поели освящённой каши с мясом, а оставшуюся пищу в котелке унесли домой. Дома бабушка (*пересь нэнэ*) подогрела эту кашу, посолила её, и дети с аппетитом снова поели каши. Н.Н. Лекомцев до сих пор помнит вкус этой каши и мяса [Лекомцев, Лекомцев 2003: 25–26; перевод Н.И. Шутовой].

Совершали жертвы в честь хозяина овина. «У нас женщины есть гуся не ходили. У нас гуся ели ещё в конюшне, чтобы скотина уродилась. Кости, пух, крылья складывали в угол конюшни и закапывали» (Емельянова Тамара Петровна, 1929 г. р.).

Почитали деревенские и *Вумурта* [букв. ‘водяной человек’]. До 1953 г. на р. Ите (удм. *Ыты*) в пяти окрестных деревнях были сделаны запруды и работали водяные мельницы. В д. Сеп за работой на мельнице следил Огруш Ёгор. Весной в половодье он должен был выпускать весеннюю воду. После того, как река входила в свои берега, деревенские сообща вновь сооружали запруду из земли, навоза, соломы. Когда работа была завершена, хозяин мельницы /мельник (*вукокузё*) Огруш Ёгор в место, куда ссыпали землю, бросал серебряные монеты со словами “Красивая сестрёнка, сестричка *Вумурт (чебер ание Вумуртэ)*, с большим уважением

и пониманием твоих нравов, жертвую тебе серебряный подарок. Пусть это серебро «перед тобой упадёт». Выполненную работу деревенских не разрушай, не огорчай их. Не ищи тайной дороги поверх проделанной работы. Просим тебя всей деревней. Послушайся, красивая сестрёнка, *Вумурт*». По мнению деревенских, прислушивалась к просьбам людей *Вумурт*, никогда не было у них перебоев с крупой и мукой, за исключением периода половодья. В 1953 г. из-за сильных дождей пять мельниц унесло водой, и они не были восстановлены. Сохранилась мельница лишь у лудошурских [Лекомцев, Лекомцев 2003: 26–27; перевод Н.И. Шутовой].

**Деревня Верх-Палым** (удм. *Ыжнюк*). «В семейной *куале* подогревали воду для скота, сами там ели. Моления в [общедеревенской] *куа* проводили на Троицу, Покров [14 октября по нов. ст.], в Новый год (*Выль ар*). В Новый год на лыжах шли, дорогу делали попы на лыжах. В *куа* варили кашу с уткой или гусем. Было там обычно два жреца. На новогодние моления ходили только дети, а взрослые парни и девушки не ходили. Мне было лет десять. В доме мне давали маленькую скатерть (*пичи жёккышет*), хлеб из заквашенного теста (*чырс пыжем нянь*), яичную лепёшку с солью (*йужмилым*), немного мяса (кусочек утки или гуся), четушку *кумышки* для жрецов (*куапон*), маленькую рюмку. *Кумышку* мы тоже пробовали. И я ходила на моления в *куа*.

Для взрослых проводили моления в *луде* [в лесу, на лугу]. Они все заходили в *куа*, там ели за столом. Носили с собой ложку и маленькую глиняную чашку. Такая посуда была специальная, предназначенная только для *куа*. Еду ставили на стол. Варили её в котле, на очаге посередине *куа*. Котёл привешивался на деревянной лесенке без железных цепей, могли котёл спускать выше или ниже. В *куа* пол обычно глиняный, потолка нет. Сейчас *куа* обвалилась. Там была деревянная полочка – *мыдор*, на ней стояла икона. Всё там осталось. В *куа* были полотенца. Мы, дети, радовались, ходили туда с удовольствием, играть там любили. Сами жрецы ели из посуды, которую хранили в *куале*. *Куа* никогда не закрывали на замок. Стояла она в лесу. Рядом вытекал родник. Мы брызгались водой из этого родника, обрызгивали друг друга.

*Вориуд* – это отдельное место, где резали жеребёнка, телёнка или овцу. Туда все ходили молиться. Это другое место, не там, где была *куала*. Там вообще постройки не было. В лугах возле реки (*луд вылын шур бёрдын*) росли ели. Там тоже ели мясо и кашу. Сначала отваривали мясо, складывали на липовую кору (*кур кёскы* ‘высохшая липовая кора’). Кости, которые в ящике, с молениями поднимали на ель с помощью веревок. Каждый раз изготавливали новый ящик, молодые люди любили делать такие ящики. Здесь же на ели держали икону. Моления здесь проводились раз в году около Троицы» (Агафонова Ольга Николаевна, 1913 г. р.).

**Деревня Михайловка.** По воспоминаниям М.Д. Мосовой (1910 г. р.): «Когда жили в [д.] Сепе, я была ещё маленькой, но помню про [д.] Михайловку. Наша семейная *куа* так и осталась стоять в Михайловке, сгнила. Говорят, нельзя её трогать. В деревенскую *куа* шли семьями, если не было дождя или какая другая невзгода. В *куа* раз в год, примерно после Куарвёся (Троица), резали телёнка, либо какое-то другое животное. Затем молились без мяса перед выходом на сенокос, на жатву (*турнан потон*, *аран потон*). В *куа* молились, чтобы хорошо работалось, чтоб *Инмар* помогал. В *куа* икона (*мыдор*) была, вокруг развешаны полотенца, платки. В *куале* был маленький очаг (*пичи гинэ тылско*). Чтобы хорошо жить могли, *куапон* молился (*чирдэ*), вино пили вкруговую (*котыръяса*). Был стол, скамейка, маленькие оконца. Перед *куа* резали телёнка и перед *куа* же варили в котле мясо, потом кашу. Внутри *куа* также молились и женщины, и мужчины, детям входить туда не разрешали. В *куа* молился *куапон*, перед сенокосом или перед жатвой. Тогда только молились, несли немного хлеба и яичных лепёшек (*йужмилым*), поллитра *кумышки*. Помолятся, плеснут *кумышки* в огонь, всё пробуют и несут вино обратно домой. В этом случае от семьи на моление шёл только один человек. Когда замуж выходили, надо было платок или полотенце *куапону* отдать. Уже будучи в колхозе, всё ещё ходили в *куа*. Затем старики умерли, ходить стало некому.

Осенью гуся несли в лес, под моленную ель Вёсяськон кыз. С собой брали яичные лепёшки (*йужмилым* ‘жёлтые лепёшки’). Ходили только мужчины. Под этой елью до 80 см накапливался слой гусиных перьев и пуха, остатки не закапывали, оставляли на поверхности. Немного

поодаль варили в котле кашу. Там мы дети и ели. Кости туда же бросали, под ель. Эта ель для молений была отдельно от куа, там молились *Нюлэсмурту*. Говорили: “*Нюлэслань жазег сётано, пудо уз луы* (‘в сторону леса надо гуся отдать, пожертвовать, не то скотина не будет урождаться’)”» (Мосова Мария Дмитриевна, 1910 г. р.).

### Календарные и семейные обряды

В д. Верх-Палым на празднике Гырыны потон (начало пахоты) домохозяева бросали варёные яйца. Парни ловили их, молодые ели. По улице на лошадях гарцевали (Агафонова Ольга Николаевна, 1913 г. р.).

Умерших из д. Сепя возили в с. Зуру. Остатки еды крошили на могиле (Малых Лидия Николаевна, 1923 г. р.). «Из [д.] Верх-Палыма умерших возили в [с.] Зуру. Над могилой обычно ставили крест. Памятники изготовляли из дерева в виде столбика с двускатной крышей. Обряд христианский. Одевали, ничего в могилу не клали. Деньги бросали в засыпь. Потом, если могила нарушается, поправляем. Поминки проводили, как обычно» (Агафонова Ольга Николаевна, 1913 г. р.). «Поминки делают после похорон и совмещают с поминовением на третий день. Проводят, посещая трёх родственников (*Лэсьто куинь иськавынэ ветлыса*). Затем 7-й день, 40-й день, години (*ар*). В години совершают *лы поттон* (букв. ‘вынос костей’). Барашка режут, кровь выпускают на землю, кости, голову, ноги зарывают в ямку. В [д.] Михайловке так ещё делали, а здесь [д. Лонки-Ворцы] уже нет. На 7-й, 40-й день моя бабушка не разрешала никого резать, просто постряпать. Слышала, что в других деревнях “бросают” (*куяськыны*, букв. ‘бросать, жертвовать’). У нас так никто не делал (*ненокин но өз куяськылы*)» (Мосова Мария Дмитриевна, 1910 г. р.).

В конце XIX в. среди удмуртов рода Эгра существовал старинный обычай привешивать куклы к кладбищенским деревьям. Со слов местного священника Модестова, возле Игринского волостного правления (ныне пос. Игра) на одной из сторон довольно высокой горы Шайгурезь ‘могильная гора’, сплошь покрытой большим еловым лесом, располагался древний могильник. В этот лес окрестные удмурты приносили сшитые из тряпок куклы в национальных костюмах и выполняли обрядовые действия, в ходе которых куклы привешивались к сучьям деревьев, нередко довольно высоко над землей. Священнику лично удалось видеть в лесу не один десяток таких кукол, привешенных к ветвям елей. На основании наименования местности, а также высказываний местных удмуртов он предположил, что жертвы приносились «памяти предков» [Первухин 1888, I: 16–17]\*.

### Божества. Поверья. Предания. Приметы

В этих краях деревенские старики обращались с молитвами к разным *инмарам* [здесь: божество]: на первом месте стоял *Быдзьым Инмар* [Великий Инмар]; затем обращались к *Утись-Вордйсю* [хранящий-оберегающий] и к обитавшим вокруг в природе, в лесу, воде, на лугах и полях *Нюлэсму* [матушка леса], *Лудму* [матушка полей и лугов], *Вумурту* [водяной], *Мунчо Марье* [банная Марья], *Тёлпери* [дух ветра], *Гидкузё* [хозяин хлева] и другим. При молениях в куале обращались к *Быдзьым Инмару* [Лекомцев, Лекомцев 2003: 23–24; перевод Н.И. Шутовой].

«Отец мой (дядя) знал слово огня, написал мне эти слова. Муж нашёл, потом куда-то эти слова затерялись, теперь я уже их не знаю» (Мосова Мария Дмитриевна, 1910 г. р.). «Мой дядя говаривал: *Лул тупа ке висись муртлэн лулэзлы – соку висись бурмэ* (букв. ‘Если душа больного

\* Сам Н.Г. Первухин ошибочно полагал, что эти жертвы были предназначены богу погоды и атмосферных явлений Куазю.

и душа знахаря подходят друг другу, то больной выздоравливает')» (Емельянова Тамара Петровна, 1929 г. р.).

В ходе христианизации удмуртов и борьбы с пережитками прошлого в советские годы, большинство верований, обрядов и обычаев утратили свою силу. Тем не менее, в деревне сохранились отголоски тех дедовских обрядов и представлений. Так, после организации колхоза, колхозники во время сенокоса в логу Пежвайнюк сели отдыхать и перекусить под ель. Неожиданно сверкнула молния, прогремел гром и пошёл дождик. После сильного грома один молодой парень произнес: «Ты ли, я ли громче прогремим?» После этого люди почувствовали, что вокруг воздух завонял /испортился. Сверкнула молния и прогремел страшный гром. И молодого человека, желающего посоревноваться с *Инмаром*, насмерть ударило молнией.

К югу от д. Сепа имеется длинный овраг Шургопнюк. В этом логу у дороги в д. Палым стояло несколько толстых елей. Каждую из них смогли бы обхватить только три-четыре человека. Под ними человек чувствовал себя как в зелёном шалаше. Говорят, под этими елями старики прежде молились, поэтому их оберегали, не разрешали рубить. Один многодетный мужчина Дальнопии Ондыръян, оставшийся калекой после Гражданской войны (*Граждан ожын сӧсырмыны шедем воргорон*), вырубил эти ели на дрова. Но затем зимой попал под упавшее дерево и погиб. Да и вся его семья рассыпалась, разрушилась: старший сын погиб в Великую Отечественную войну, остальные тоже куда-то разъехались. Народная молва связывает это с вырубкой священных елей: как он оставил и осквернил святое место, так и его семья оказалась до корней разрушенной.

Другой пример. В 1930-е годы зимой на ферме закончились дрова, и на правлении колхоза решили пустить на дрова старое строение семейной куалы. Сам хозяин побоялся разрушать сакральное строение, да и другие колхозники не стали этого делать. Нашёлся один смельчак, молодой тракторист Вася, который разобрал куалу. После этого летом он упал в крутящийся маховой барабан трактора, да и все его четверо детей погибли. Недаром говорили, что старинную куалу или другое место моления не следует топтать, осквернять, уничтожать. Желательно было, чтобы на таком месте выросло дерево [Лекомцев, Лекомцев 2003: 28–29].

«Шесть-семь лет тому назад в церкви купили чёрную ленту от сглаза с крестами и надписью: “Да воскресит [воскреснет] Бог и расточатся врази его, и да бежат от лица Его ненавидящие Его. Яко исчезает дым, да исчезнут; яко тает воск от лица огня, тако да погибнут беси от лица любящих Бога, и знаменующихся крестным знамением, и всеми глаголющих: радуйся, пречестный и животворящий Кресте Господень, прогоняя бесы силою на тебе принятого [пропятого] Господа нашего Иисуса Христа, во ад сшедшаго и поправшаго силу диаволу, и даровавшего нам Тебе, Крест свой честный, на прогнание всякого супостата. О, пречестный и животворящий Кресте Господень! Помогай нам со Святою Госпожею Девею Богородицею, и со всеми святыми во веки. Аминь» (Малых Лидия Николаевна, 1923 г. р.).



## Глава V.

# ЭТНООПРЕДЕЛЯЮЩИЕ ТРАДИЦИИ И КУЛЬТЫ: ИСТОКИ, ОСОБЕННОСТИ, СЕМАНТИКА, ЭВОЛЮЦИЯ

Рассмотрим подробнее характерные религиозные традиции, выполнявшие консолидирующие, коммуникативные, интеграционные и медиаторные функции в севернoudмуртской среде.

### 1. ОБЩЕДЕРЕВЕНСКОЕ СВЯТИЛИЩЕ Д. ПОРВАЙ

К началу XX в. жители д. Порвай (ныне Игринский район УР) официально были крещёными. Починок Порвай, а позднее и д. Порвай входила в состав прихода с. Чутырь с 1832 г. [Православные храмы 2000: 291, 363]. Несмотря на это, в д. Порвай до начала 1940-х гг. продолжало функционировать общедеревенская Великая куала. Сведения о частных семейных куала (*Пичи куала*) здесь не сохранились, очевидно, они были заброшены в ходе массовой христианизации местных удмуртов. Великая куала в виде прямоугольного бревенчатого строения с очагом внутри располагалась примерно в 1 км от деревни в верховьях небольшой речушки в лесу, на ровной площадке мыса подтреугольной формы. Эта площадка ограничена крутыми склонами двух логов, в правом логу располагается родник [ПИМА 1993; дополн. данные в главе IV].

Регулярные обрядовые церемонии в куале совершались три раза в год в соответствии с православным богослужебным календарём: на Пасху или Троицу, в Петров день, Ильин день. Помимо этих молений, осенью в Покров день проводили ритуальное жертвенное приношение гуся хозяину леса *Нюлэсмурту*. Молениями руководил «очень знающий /умеющий» жрец (*вёсясь* или *куапон*, *понкуа*) Павел Васильевич Емельянов. В глазах деревенского сообщества моление, проводимое этим жрецом, считалось весьма действенным. Внук жреца Герман Яковлевич Емельянов (1928–2014) отмечал: «Говорят, что к *куапону* Павлу Васильевичу сам председатель колхоза обращался за помощью, когда не было дождей, ради хорошего урожая. Даже телёнка выделяли на моление из колхоза». *Понкуа* молился внутри куа вокруг очага с котлом, молился стоя, затем на коленях. Потом освящал воду из родника и окроплял всех стоящих. Эту воду люди уносили домой. Затем снова молился. Отдавая все силы молитве, он так ослабевал, что падал на землю. Его помощник (*юрттйсь*) раздавал кашу. Во время обряда жрец П.В. Емельянов входил в состояние изменённого сознания, что способствовало большей результативности проведенной церемонии в глазах её участников. Сельские жители считали, что и его жена тоже обладала какими-то магическими способностями, и называли её колдуньей (*везгин*). В случае

болезней, других несчастий жители деревни приносили в куалу пожертвования (деньги и другие предметы) и складывали со словами молитвы или пожеланиями (*йыбырттыса*) в специальный ящик /коробку. Эти дары не следовало брать посторонним. Говорят, как-то один человек взял те деньги, так у него случилось что-то с рукой, которая моментально опухла в двух местах. На моления жители деревни приходили православные иконы, и не одну, а все, которые были в доме [ПМА 1993].

В 1932 г. в деревне был организован колхоз, однако постоянные обрядовые церемонии в *куале* проводились ещё до начала Великой Отечественной войны; изредка молились и в военное время. Последнее моление организовали во время Великой Отечественной войны в 1942 г. Моления в селе прекратились после смерти жреца П.В. Емельянова. Информант Константин Егорович Емельянов (1931 г. р.) отмечал: «Этот *куалон* Павел Васильевич был у нас постоянный. Но он не передал молитвы кому-либо, а должен был. А по поверью: если никому не передал, то его семье становится плохо, так и случилось». Жрец Павел Васильевич имел двух сыновей – Якова и Ефима. Первый из них – Яков Павлович жил отдельно от отца. Второй сын Ефим Павлович проживал совместно с отцом П.В. Емельяновым в д. Порвае. Из семерых сыновей Ефима, внуков *куалона* Павла, один остался жив, остальные умерли неестественной смертью [ПМА 1993].

В 1940–1980-е гг. порвайцы, в случае надобности, при наступлении неблагоприятных обстоятельств в семье, втайне посещали куалу с частными просьбами. Однако общественные моления там не совершались. По данным М.В. Ивщиной, на вопрос о каких-либо притеснениях либо других репрессивных мерах по отношению к членам их семьи, как семьи жреца Г.Я. Емельянова отвечал отрицательно: «Дед, пока был жив, продолжал ходить в куалу весной и летом, и осенью перед праздником Покрова в лес “на гуся”. Не все ходили, конечно, но и не таились. Председатель сам бывал на молениях и не раз просил, чтобы дед помолился для дождичка» [Ивщина 2009: 86–87]. Внук жреца полагал, что «не знали там наверху о его деятельности, разве за каждым уследишь. Тайны о том, что молились в куале, не было, но и лишний раз не ходили». Таким образом, можно утверждать, что открытых гонений со стороны местных властей, связанных с отправлением населением д. Порвай традиционных молений, не было. «Основной удар, прежде всего, был направлен на православную церковь, которая расценивалась в качестве реально-го, а значит, главного противника в борьбе за сознание людей» [Ивщина 2009: 87].

В 1994 г. регулярные общественные жертвоприношения на месте прежнего расположения куалы возродил Герман Яковлевич Емельянов (1928 г. р.), внук прежнего жреца П.В. Емельянова. Инициатором проведения моления на дедовском святилище был двоюродный брат Г.Я. Емельянова, который тяжело заболел, а официальная медицина оказалась бессильной ему помочь. Местоположение куалы они нашли по детским воспоминаниям и остаткам очага в виде скопления мелких камней на земле. Следы сруба прежнего культового деревянного строения к тому времени полностью истлели. Вдвоем братья и провели первое моление под открытым небом под елью (рис. 114), на стволе которой они прикрепили православную икону. После совершения обряда двоюродный брат Г.Я. Емельянова и вправду выздоровел. Позднее моления здесь стали проводиться регулярно. Рядом были вкопаны скамейки для участников ритуала. Однажды во время церемонии пошёл дождь, и поэтому на месте прежней куалы они возвели новую постройку из бревен и досок. Глава Игринской администрации В.П. Лекомцев выделил средства на облицовку внешних стен куалы белым сайдингом (рис. 115). Очаг устроили под навесом за пределами строения.

Хотя Герман Яковлевич Емельянов (рис. 119) считал себя православным, однако считал возможным исполнять функции главного жреца (*куалон* или *вöсьясь*) на языческом святилище д. Порвай. Активными помощниками и участниками церемонии являлись порвайцы пожилого и среднего возраста (рис. 120; фото 37). Эти церемонии посещали не только жители д. Порвай, но и соседних селений д. Лонки-Ворцы, районного центра – пос. Игра и другие. Нередко на молениях присутствовали журналисты, представители администрации и учёные [ПМА 2007].



Рис. 120. Деревня Порвай. Участники молений на святилище Великая куала. Н.И. Шутова. 2008



Рис. 121. Деревня Порвай. Святилище Великая куала. Стол, накрытый для трапезы. Н.И. Шутова. 2008



Рис. 122. Деревня Порвай. Святилище Великая куала. Участники церемонии за трапезой. Н.И. Шутова. 2008

В 2000-е гг. обрядовые церемонии снова проводили три-четыре раза в год – на Пасху (*Быдзым нунал, Паска*) и /или Троицу (*Тройча*), в Петров день (*Гербер, Петрол*) и на Покров (*Пукро нунал*). В Троицу и Петров день моление совершали по-христиански и молились перед иконами. Осенью моление совершали по-язычески, без иконы, жертва предназначалась хозяину леса *Нюлэсмурту*. Порядок моления в основе традиционный: заклание жертвы, приготовление обрядовой каши, освящение напитков, каши и принесённой стряпни.

По сведениям, собранным М.В. Ившиной в 2007 г., моление по-христиански совершалось следующим образом. Во время службы жрец читал православные молитвы в постройке перед иконами (рис. 115), зачитывал заранее приготовленные поминальные списки. Под иконами располагалась алтарная полка, на которой обычно лежали нужные тексты молитв и на которую ставили намоленную кашу и другие приношения. При этом использовались магнитофонные записи православных литургических песнопений. Моление начиналось у священной ели, к которой прикреплена полка, затем продолжалось внизу у родника, где на подставке прикреплена икона. Возле неё также произносилась православная молитва. Далее молитву читали на удмуртском языке у нижней ели, расположенной в логу. Она была обращена к помощи умерших предков и *Инмару*: сначала говорящий констатировал факт прихода и призыв к общению, затем следовало краткое перечисление выполненной работы и /или тех забот, которые предстоят, итоговой являлась просьба о помощи и поддержке. По структуре и содержанию этот текст молитвы близок к традиционным удмуртским прошениям-куриськонам. Главный её смысл сводился к пожеланию благополучной жизни: “*Улонэз зеч кар, Инмаре*

(‘Жизнь нашу благослови, Господи’). На вопрос о том, какому богу молился дед и молится он сам, Г.Я. Емельянов отвечал: “Богу. Единому Богу, который в небе. В *куале* у деда были для этого иконы и подставки для свечек” [Ившина 2009: 90–91].

С освящённой обрядовой кашей, которую выкладывали в отдельную чашку, Г.Я. Емельянов спускался на молитву к роднику и к нижней ели, а потом ставил на алтарную полку в *куале*, перед которой для трапезы накрывался общий стол, состоявший из принесённой выпечки, ягод, овощей, сладостей. Обязательным элементом этого ритуала являлось совместное употребление алкоголя (рис. 121, 122). Его приносили все участники. Угощение напитками совершалось также традиционно: каждая женщина проходила по кругу стола и подносила рюмку своего напитка каждому из участников застолья. Перед застольем на специальную скамью и ветки ели клали жертву верхним божествам – *вылэ мычон*. Окончание моления не было обозначено особыми действиями. Главное, как подчёркивали респонденты, надо всё за собой убрать и закрыть. Однако последними уходили с места *восясь* и его помощники: «Он [Г.Я. Емельянов] ещё поворачивается на обратной дороге, поклонится, может, и крестится» [Ившина 2009: 91].

По нашим полевым данным 2008 г., осеннее моление хозяину леса *Нюлэсмурту* совершалось по-язычески, без иконы. Заклание жертвенного гуся проводилось под елью в логу, выше родника (рис. 116). Затем тушку гуся варили в большом котле перед *куалой* до готовности (фото 36). Готовое мясо разделявали, отделяли кости от мяса. Отваривали мясо, добавляли крупы и варили кашу. Следовало все кости гуся до единой собрать, все остатки – кости, ножки, голову, пух, перья, крылья унести к ели в логу и составить из них имитацию целого гуся (фото 35) для *Нюлэсмурта*. На ветках этой же ели складывали стряпню (*вылэ мычон* ‘возношение вверх’) для верхних богов (рис. 116) [ПМА 2007].

Как мы можем заметить, на Порвайском культовом объекте наблюдается совмещение двух ритуальных церемоний, изначально разделенных в культовой практике удмуртов: в Великой *куале* традиционно моления были посвящены семейно-родовым божествам, а в лесу /священной роще – одному из хозяев Дикой Природы, хозяину леса *Нюлэсмурту* или хозяину лугов и полей Луду. В характере обустройства этого капища и проводимых в нем обрядах наблюдается причудливое переплетение элементов дохристианских и православных обрядовых традиций. Подобное явление свидетельствует о неосознаваемой жрецом и самими жителями д. Порвай мировоззренческой неопределенности: устойчивости традиционных представлений, с одной стороны, и воздействия православных воззрений – с другой.

Деревенские жители считают, что проведенное жертвоприношение помогало им в жизни. Так, в самом начале, когда были возрождены языческие церемонии на месте старинного капища, на первом молении просили дождя – пошёл дождик, на втором молились о хорошем урожае – во всех окрестных селениях прошёл град и побил урожай, а в д. Порвае града не было. Поэтому порвайские говорили: «Помогает всё-таки» [ПМА 1993, 2007]. После смерти Г.Я. Емельянова в 2014 г. моления возле Великой *куалы* пытался продолжить один из порвайцев старшего возраста. Однако односельчане не признали его как жреца, посчитали, что у него не получается. В последние годы это моление оказалось заброшенным.

Известно, что вплоть до XIX – начала XX в. в религиозной жизни многих удмуртских сельских обществ сильные позиции занимали служители языческого культа – жрецы или хранители деревенских святилищ. Они руководили обрядовыми действиями, поддерживали в порядке культовые строения и площадки. Под руководством жрецов осуществлялся весь цикл календарных и семейно-родовых обрядов. Они вносили весомый вклад в функционирование священных мест, в сохранение и трансляцию традиционных культурных ценностей. Помощниками жреца являлись пожилые мужчины и женщины, выполнявшие подготовительные и вспомогательные функции при проведении молений. Женщины готовили выпечку и ритуальный опьяняющий напиток *кумышку*. Остальные жители деревни (мужчины, женщины и дети) являлись рядовыми участниками календарных, семейных и общественных обрядовых действий [Шутова 2007: 258–259].

На примере д. Порвай мы видим, что как прежде, в конце XIX – начале XX, так и ныне, в конце XX – начале XXI в., характер духовной жизни удмуртского деревенского сообщества за-

висит от наличия в его среде выдающейся личности, носителя традиционных культурных ценностей, человека, обладающего несомненными лидерскими качествами. От знания этого человека, его организаторских способностей, умения привлечь на свою сторону симпатии жителей деревни и в определенной степени местной общественности, и даже администрации района оказалось возможным возродить заброшенный когда-то обряд. Несомненно, большую роль в возрождении моления сыграло и то обстоятельство, что статус жреца осознавался самим жрецом и жителями деревни в качестве наследственного. Так, Г.Я. Емельянов – внук выдающегося деревенского жреца, память о котором сохранили местные жители. И, хотя непосредственной передачи каких-то сакральных знаний от деда внуку не имело места, однако у него сохранились детские воспоминания о религиозной деятельности деда, существовала некая неосознанная внутренняя потребность продолжить дело своего деда. Эти духовные импульсы послужили важным фактором и мотивацией начала культовой деятельности внука.

## 2. ОКРУЖНОЕ КАПИЩЕ ЛЕК ОШМЕС ВЕРХНЕЧЕПЕЦКИХ УДМУРТОВ

Священное место Лек ошмес XVI–XX вв. располагается на поляне посреди леса на возвышении правого берега Нязи (рис. 123) в окрестности д. Малые Мазыги (Игринский р-н УР) [некоторые подробности см. в главе IV]. Центром святилища является родник, у истоков которого возвышаются ели, а среди них стояла ель для вбивания железных предметов Корт шуккон кыз. Близкие аналоги святилищу Лек ошмес встречаются у обских угров. В частности, у манси обнаружено мужское родовое культовое место Пайпын-ойка. Здесь совершали ритуальные действия для исцеления от болезней, вбивая железные ножи в ствол кедра и ели [Гемуев, Сагалаев 1986: 30–36]. При осмотре капища Лек ошмес в 2016 г. выявлено, что его окрестности поросли бурьяном, во впадине от родника продолжает сочиться вода. На ровной священной площадке над родником дикие животные (кабаны и лоси) устроили лежбище.

В XIX – начале XX в. во время сева здесь резали белого бычка либо жеребёнка. На моления съезжались жители не только близлежащих, но и отдаленных районов – из-под г. Глазова, с. Алнашей. Совершали заклятие бычка на поляне перед родником. Кровь пускали на землю. Мясо варили в больших котлах, затем на мясном бульоне готовили кашу. Кости оставляли на поляне. Молились по-язычески, без креста. Молением руководил *тöро*. Подготовкой жертвоприношения занимались мужчины постарше. В советское время заклятие крупных животных уже не практиковалось; во время посевной или во время сенокоса совершали обрядовую трапезу с заварухой (рус. диал. *заваруха*; удм. *сэзьпызь*) – блюда, изготовленного из воды, муки, масла и соли. В конце XX в. подобные обряды уже не проводились.



Рис. 123. Пойма р. Нязи в окрестностях святилища Лек ошмес. В.С. Лекомцев. 1970-е гг.

В совершении молений участвовали только мужчины преимущественно пожилого возраста. Женщинам без особой надобности в этих местах появляться не разрешалось. Если поблизости от Лек ошмеса вдоль старого тракта Ижевск – Игра случайно проезжала свадебная процессия, во избежание неприятностей полагалось совершать ряд ритуальных действий: молодую прикрыть покрывалом (*сюльком*), колокольчики перевязывать тряпками, чтобы они не беспокоили Духа местности. Чтоб не рассердить Хозяина “священной территории”, человеку предписывалось вести себя сдержанно и достойно: не мутить воду в роднике, не плевать, не справлять нужду, по сведениям отдельных информантов, – не пить воду. Без особой надобности посещать это место не разрешалось. Если человек ведет себя хорошо, Хозяин Лек ошмеса ничего плохого с ним не сделает. В противном случае он мог жестоко наказать нечестивца, настав на него недуг, опухоль, фурункулы и прочие болезни. Болезни, насылаемые им, как правило, носили не вполне объяснимый характер: либо формировались гнойно-нарывные образования и наросты, либо человеку становилось плохо при отсутствии явной причины болезни. Про такого больного говорили, что его «схватил родник» (*ошмес кутэм*).

Для излечения подобных заболеваний существовали особые способы умилоствления Духа местности. В этих целях на Лек ошмес приходили со специальными дарами: мужчины несли железный предмет и вбивали его в предназначенную для этих целей ель Корт шуккон кыз, женщины бросали на этом месте свёрток с серебряной монеткой, железным предметом, крупой, солью, яйцом, куском хлеба.

Культовое место Лек ошмес располагается на территории, издавна заселённой удмуртами рода Вортча, – дд. Нязь-Ворцы, Лонки-Ворцы, Малые Мазьги. Главные населённые пункты, в которых проживали вортчинцы, находились по р. Нязь и в верховьях р. Иж, в южной части Игринского р-на и соседних с ним Шарканского и Якшур-Бодьинского р-нов.

В переписи 1615 г. упоминается погост Ворчи (13 дворов) [Документы по истории 1958: 186], который, очевидно, являлся самым древним селением удмуртов рода Вортча возле р. Нязь и который поэтому можно отождествить с поселением Гучин [вблизи этого поселения обнаружен Нязь-Ворцинский могильник XVI–XVIII вв. – *Н. Ш.*], располагавшимся между дд. Нязь-Ворцы и Малые Мазьги, а не с самими Нязь-Ворцами, как полагает М.Г. Атаманов [Атаманов 1997: 224]. В переписи 1646 г. упоминаются уже две деревни Нас-Ворча, в одной из них было 9, а в другой – 5 дворов [Документы по истории 1958: 244]. Возможно, в данном случае речь идет о д. Нязь-Ворцы (удм. *Юберово*, *Шыкмет*, или *Вужгурт*) и более раннем селении Гучин. В документах 1678 г. приведены данные о дд. “Лонкилворча” в 17 дворов (совр. Лонки-Ворцы) и Княшворчи в 15 дворов (совр. Нязь-Ворцы) [Документы по истории 1958: 323–324]. По преданиям, наиболее старинными деревнями этой округи считали дд. Нязь-Ворцы (удм. *Вужгурт*), Ошворцы и Лонки-Ворцы [Атаманов 1982: 87–88]. В статистических материалах конца XIX в. д. Нязь-Ворцы (удм. *Юбери*) также упоминается как самая древняя в окрестности. Там же содержатся сведения, что первоначально деревня располагалась на горе близ мельницы. Недалеко протекал ручей под названием Сердитый [Лек ошмес], возле которого происходили моления и совершались жертвоприношения злему духу *Кереметю* [Следы расположения этого селения с мельницей в месте впадения родника Лек ошмес в р. Нязь фиксируются ещё и поныне]. Несколько ближе к деревне, в лесу, располагалось языческое кладбище *Шайсик* ‘кладбищенский лес’ [Материалы по статистике 1892, VII: 148–149]. Традиция почитания святилища, а также сведения о Лек ошмесе лучше сохранились в селениях, основанных представителями родовой группы Вортча. По-видимому, на большие общественные моления сюда прежде съезжались вортчинцы и из отдалённых населённых пунктов, в частности, из-под г. Глазова, с. Алнашей.

Когда в этих краях началась христианизация, поселение Гучин оказалось заброшенным, так как часть населения деревни, спасая свою веру, отправились на юг, в башкирские степи, у кого же не хватило духу уйти так далеко – переселились на новые места – существующие поныне дд. Малые Мазьги, Нязь-Ворцы и т. д.

Первые жители окрестных селений хоронили своих умерших на Нязь-Ворцинском могильнике. Основание его относится к XVI в., функционировал он на протяжении XVII – начала

XVIII в. Памятник располагается в 1,8 км к ЮЮВ от центра д. Малые Мазьги, в 1,5 км к ССЗ от центра д. Нязь-Ворцы, в 2,3 км к юго-востоку от Лек ошмеса. На нём вскрыто 108 захоронений, выявлены три основные семейные группы. Основание поселения Гучин и культового места Лек ошмеса можно также отнести к XVI в., именно этим временем датированы самые ранние захоронения на Нязь-Ворцинском могильнике. На первых порах, когда сюда пришли поселенцы рода Вортча, здесь проводились родовые моления. Затем статус этого святилища возрастает, ибо в связи с приростом населения, его широким расселением оно теряет значение локального родового памятника и приобретает бо́льший общественный вес.

В 1752 г. в с. Чутырь была построена деревянная церковь, а в 1819 г. – каменный Вознесенский храм [Православные храмы 2000: 291]. В рапортах священников о состоянии дел новокрещеных удмуртов первой половины XIX в. часто указывалось, что обитатели с. Чутырь, д. Нязь-Ворцы и других окрестных деревень совершали языческие жертвоприношения в лесу, в полуверсте от д. Нязь-Ворцы [Луппов 1911а: 138–139, 183, 187]. Очевидно, несмотря на христианизацию, жертвенное место активно функционировало вплоть до начала XX в., затем почитание этого места начинает затухать. Однако для обеспечения хорошего урожая ритуальные трапезы общественного значения (общедеревенские) и совершение обрядовых действий локального (семейного) характера для излечения больных, ликвидации других неблагоприятных дел в семье продолжали здесь выполняться ещё и во второй половине XX в.

В окрестностях д. Малые Мазьги также располагались и другие культовые объекты: *муй вёсян* (*муй / мый* ‘бобр’, *вёсян* ‘жертвоприношение’, т. е. место жертвоприношения бобра), очевидно, когда-то здесь приносили в жертву бобров. Родовая куала жителей д. Малые Мазьги располагалась в роще. Там ели гуся, вокруг стояло много священных елей (*вёсяськон кызъёс*), под которыми и молились. В этом ареале в окрестностях каждой деревни была своя Великая куала. У жителей д. Нязь-Ворцы имелось два родовых святилища Великая куала между дд. Нязь-Ворцы и Ляльшуром и за огородами нязь-ворцинцев, где до недавнего времени стояла большая ель для молений (*вёсяськон кыз*). Возле каждого селения имелось особое место моления хозяину леса *Нюлэсмурту* под елью, куда мужчины по осени носили гуся, чтобы скотина урождалась, а охотники ходили с просьбой, чтобы охота была удачной.

Вортча – одна из многочисленных родовых верхнечепецких объединений удмуртов, населяющих земли по р. Нязи, Лозе, отчасти по верховьям рр. Ижа и Вотки (преимущественно совр. Игринский, Кезский, Якшур-Бодьинский, Шарканский р-ны УР). Основной компактной территорией рода являются бассейны рр. Нязи и Лозы, родовой деревней считается д. Нязь-Ворцы или Вужгурт. Выходцы из этой деревни переселились в 20 селений. К числу древних поселений этой группы относятся также дд. Ошворцы и Лонки-Ворцы. С этих мест вортчинцы переместились в северо-восточном направлении, к истокам р. Камы и в юго-восточном (воткинском и шарканском) направлении [Атаманов 2001: 41–43].

### 3. ОКРУЖНОЕ СВЯТИЛИЩЕ БОЛЬШАЯ ПУРГА ВЕРХНЕЧЕПЕЦКИХ УДМУРТОВ

Святилище Большая Пурга XVII (возможно, XVI) – начала XX в. располагается на склоне холмообразного возвышения на правом берегу Иты, правого притока Лозы, левого притока Чепцы в окрестностях с. Большой Пурги (Игринский р-н УР; рис. 103). В.А. Семёнов обнаружил и провёл раскопки памятника в 1987–1988 гг. В центральной части жертвенного места зафиксирован культурный слой, содержащий измельчённые обожжённые и кальцинированные кости, уголь и голубовато-серую золу. Под ним выявлена прослойка из прокаленного песка

и кальцинированных костей овальной формы. Среди обожжённых и кальцинированных костей чаще всего встречались обломки зубов, трубчатые и суставные кости нижних конечностей, копытные фаланги, принадлежащие преимущественно домашним животным (крупному рогатому скоту, лошади, баранам). Обнаружены кости трёх видов птиц, трёх видов грызунов и косули [подробнее: Семенов, Шутова 1992; Шутова 2001: 58–64; 267–275].

После вскрытия слоя кальцинированных костей на фоне прокалённого песка хорошо фиксировались остатки сгоревшей бревенчатой постройки *куалы* размерами 7 x 6,5 м. В дальнейшем, когда постройка сгорела, местное население продолжало использовать площадку для культовых целей, даже не очистив её от сгоревших в огне брёвен. В слое обожжённых и кальцинированных костей возле остатков сгоревшего строения обнаружен перстень из низкопробного серебра, кремнёвый наконечник стрелы IV–III тыс. до н. э. и обломок железной остроги XIX – начала XX в. Перстень литой со щитком, на котором выгравированы изображение туловища и головы животного, полумесяц и контур птицы. Близкие по оформлению и характеру рисунка перстни выявлены в удмуртских могильниках XVI–XIX вв. [Шутова 1992: 221–222, рис. 38, 39]. Находка кремнёвых предметов в этом районе не является случайностью, ибо в окрестностях д. Среднее Шадбегово в бассейне р. Лозы обнаружена целая сеть поселений эпохи неолита – энеолита. Очевидно, этот наконечник стрелы удмурты также использовали во время молений наряду с железной острой и перстнем. Факты применения кремнёвых орудий эпохи камня при совершении обрядовых церемоний более позднего времени неоднократно были отмечены у многих народов Восточной Европы и Западной Сибири.

Этнографические и письменные данные об этих местах немногочисленны. Первые письменные свидетельства о заселении рассматриваемых территорий относятся к началу XVII в. «Погост Порга над рекою Итою» упоминается с 1615 г.; в переписи 1646 г. этот населенный пункт называют деревня Большая Порга; в 1662 г. о ней говорится как об одном из самых крупных селений этой округи (22 двора). Наименование деревни Тупалпорга впервые появляется в официальных документах с 1678 г., а в переписи 1697 г. указаны сведения, что из д. Порги удмурты переселились на новый починок подле речки Иты и что в нём зафиксировано 2 двора (совр. д. Итадур) [Документы по истории 1958: 35, 186, 224–225]. В статистических материалах конца XIX в. приведены данные о расположении старинного вотского [удмуртского. – Н. III.] кладбища Шайгоп в окрестностях с. Большая Пурга [Материалы по статистике 1892: 13], однако в настоящее время никто уже не помнит о его местонахождении.

По сведениям информантов (Н.Г. Шкляева, 1899 г. р.; А.А. Корепанов, 1912 г. р.), на жертвенном месте проводили моления представители родовой группы Пурга /Порга, обитающие в с. Большая Пурга, дд. Итадур, Тупал-Пурга, Чумой, Узырмон, Башмаково, Кабаково и других окрестных деревнях. В прежние годы на религиозные действия, проводившиеся здесь раз в 3 года, а затем и раз в 7 лет, съезжались члены рода Пурга не только из окрестных деревень (совр. Игринский, Дебёсский и Шарканский р-ны), но и отдалённых мест (совр. Малопургинский и Завьяловский р-ны). Обрядовые церемонии проводили на этом месте вплоть до начала XX в. Иногда святилище называли Курег сиён инты ('место, где поедали курицу'). Кроме кур, там жертвовали гусей. Площадка на этом месте не была огорожена. Обрядовые действия проводились под небольшой елью. Молодые жители д. Итадур, с. Большая Пурга и других окрестных деревень уже ничего не помнят про такие моления. По данным письменных источников, деревянная церковь в селе была построена лишь в 1854 г., а позднее, в 1898 г., здесь был заложен каменный храм (рис. 77). До этого времени окрестные селения относились к приходу с. Дебёсы, где первая деревянная церковь появилась в 1751 г. [Вятская епархия 1912: 464–465; Православные храмы 2000: 58–59, 101–103].

Родовая группа Пурга (Порга) является самой крупной по численности общностью удмуртов, следы проживания её представителей выявлены более чем в 170 населённых пунктах в Удмуртии и за её пределами. Основная территория проживания рода – бассейн Иты, правого притока Лозы, левого притока Чепцы, и верховья рр. Вотки, Сивы и Ижа, правых притоков Камы, в северо-восточных районах Удмуртии (совр. Игринский, Дебёсский, Шарканский,



Якшур-Бодьинский р-ны). Самыми старинными деревнями являлись Большая Пурга и Тупал-Пурга. По мнению М.Г. Атаманова, в XVI–XVIII вв. (?) часть пургинцев переселилась южнее (совр. Завьяловский, Малопургинский р-ны, а также в Бавлинский р-н Татарстана) [Атаманов 1982: 98–101, 1997: 205].

Судя по характеру находок на Большепургинском жертвенном месте, сведениям информантов и данным письменных источников, жертвенное место можно датировать XVII (возможно, XVI) – началом XX в. Оно было основано не позднее начала XVII в. представителями рода Пурга – первыми поселенцами этих мест. На первых порах здесь было построено культовое сооружение, в котором совершали моления семейно-родовому покровителю. Затем по каким-то причинам куала сгорела и уже не была восстановлена. Возможно, её сожгли христианские священники. Позднее, очевидно, жертвы продолжали приносить под открытым небом, под елью. Вначале для совместной трапезы совершали заклятие домашнего скота: жеребят, телят, овец, – а позднее – домашней птицы.

На первых порах общественные (очевидно, родовые) жертвоприношения в *куале* могли совершаться по несколько раз в год. В последующем, в связи с широким расселением и перемещением удмуртов родовой группы Пурга, возможно, под влиянием христианизации, а также причин практического характера (экономия продуктов и средств?) религиозные обряды стали проводиться значительно реже – раз в три, а позднее раз в семь лет. На этих молениях уже не могли принимать участие все пургинцы, поэтому сюда съезжались только их представители из отдалённых мест проживания. Тогда эти религиозные обряды начинают приобретать бóльший общественный вес. К тому времени родовые постройки культового назначения появились в каждой деревне. Так, по свидетельству жителей дд. Тупал-Пурги, Итадур пожилого возраста (1920-х годов рождения), в каждой из этих населённых пунктов функционировала своя общедеревенская *куала*.

Интересно, что языческое святилище использовали довольно интенсивно, о чём свидетельствует мощный слой кальцинированных и обожжённых костей, толщина прокалённого песка и прокалённой глины. С конца XIX – начала XX в. общественные жертвоприношения на этом месте совершаются реже, очевидно, из-за усиления христианизации местного населения, в том числе и строительства церкви в с. Большая Пурга. Однако ритуальные трапезы локального характера – поедание курицы, гуся небольшим коллективом людей (семейными или родственными группами) практиковались здесь ещё длительное время.

В связи с этим интересны предания о дохристианском святилище в окрестностях с. Большая Пурга. “За нынешним селом Большой Пургой около Сибирского тракта в пределах владений с. Зуры было некогда место языческих жертвоприношений вотяков. Однажды приготовили быка, он сорвался и с жертвенным ковшом на рогах побежал к с. Полому. Тут жрецы решили, что место неудобно богу и пошли вслед за быком. Тот прошёл с. Полым (22 версты от совр. с. Зуры), дошёл до горы в 3 верстах от села и остановился. Место жертвоприношения перенесли туда и построили шалаш *Бадзым куа*. После принятия христианской веры шалаш сожгли. Это место называется *Бадзым куа гурезь*” [‘гора, на которой стояла Великая куала’. – Н. III.] [Верещагин 1886: 94–95]. По сведениям протоиерея Глазовского собора И.В. Дернова, предназначенный на заклятие бык с жертвенным ковшом на рогах убежал из Пурги [ныне с. Большая Пурга] Сарапульского уезда в окрестности д. Ворцинской Пужмезского прихода (с. Пужмезь Кезского р-на УР). Его преследовали и обнаружили в болоте возле пригорка. Этот пригорок и основанный возле него починок назвали Горд ош (‘красный бык’). Здесь выходцами с. Пурги была основана деревня Вужгурт (‘старая деревня’). Позднее жители Вужгурта переселились на новое место в д. Ворцинскую [ныне д. Ворцы Кезского р-на УР] [Первухин 1888, II: 9–11].

Очевидно, в иносказательной форме в преданиях нашёл отражение факт невозможности функционирования языческого культового места в непосредственной близости к христианскому храму, источнику распространения новой идеологии среди окрестных жителей, принадлежащих к родовой группе Пурга. Связь между святилищами в окрестностях с. Большой Пурги и с. Полым, выявленная по приведённому отрывку, подтверждается и принадлежностью жителей этих местностей к одной воршудно-родовой группе Пурга.

В свою очередь, как указывал 74-летний старик из поч. Стеньгуртского Лыпской волости [ныне д. Стеньгурт Кезского р-на УР], их Быдзьым куалу, стоявшую в поле в окрестностях с. Полом, также сожгли христианские миссионеры. Тогда старики смели весь пепел и все угли в чистые горшки и перенесли их на поляну в лес между поч. Дологурт и Шоргурт [офиц. дд. Сыга I и Сыга II, Кезский р-н УР] (верст за 20 от прежнего места) и здесь стали строить новую куалу. Они выкопали ямы для столбов и положили в них угли. А потом, когда построили новое здание, тщательно утрамбовали пол, как для тока, и посеяли по всему полу пепел, перенесённый из с. Полома. Первую общественную жертву здесь совершал не поломский *куриськись*, а специально для этого приглашённый *восьясь* из Старой Пурги [с. Большая Пурга]. Но это капище стояло недолго. Его тоже собирались сжечь. Тогда старики сняли его и перенесли куда-то в леса за р. Лып Юскинского прихода [Первухин 1888, II: 9–10]. О дальнейшей судьбе святилища рода Пурга сведений не сохранилось.

#### 4. СВЯТИЛИЩЕ ГЕРБЕРВӨСЬ (ГУБЕРВӨСЬ) СРЕДНЕЧЕПЕЦКИХ (ГЛАЗОВСКИХ) УДМУРТОВ

В главе I упоминалось о том, что в исторических источниках конца XIX – начала XX в. содержатся сведения о существовании общественного капища северных (глазовских) удмуртов Губервось. В последние годы проведены дополнительные исследования по выявлению мест локализации этого святилища\*, собраны новые историко-этнографические данные по истории его функционирования.

**Предыстория проблемы.** Как уже указывалось в первой главе, на берегу Вятки располагались общеплеменные святилища удмуртов «племени Ватка», при этом упоминается об их локализации в двух местах. Первое местоположение связывают с площадкой Вятского городища (располагается ныне в центре г. Кирова, в черте современного Александровского сада).

По результатам археологических изысканий, Л.П. Гуссаковский проследил нижний дорусский (древнеудмуртский) слой XI–XIII вв. и отождествил Вятское городище с центральным поселением удмуртского «племени Ватка», на котором была построена сакральная постройка Великая куала [Гуссаковский 1999: 33, 36]. По мнению А.Г. Балыбердина, площадка Вятского городища служила для наблюдения за солнцем в течение всего года от 22 декабря (день зимнего солнцестояния) до 22 июня (день летнего солнцестояния). Это позволяло вычислять сроки проведения земледельческих работ. На оконечности городища совершались приуроченные к важным датам солярного цикла календарные религиозные обряды и гуляния. Как пережиток языческого прошлого вятчан, вплоть до начала XIX в., на этом месте проводился разудалый народный праздник Свистопляска [подробнее: Балыбердин 2016: 77–82].

В 2010 г. нами проведён осмотр площадки Вятского городища для определения места локализации Великой куалы. Наиболее вероятным является участок вблизи склона оврага, вдоль Раздерихинского оврага, по дну которого проходит улица Слободской спуск. Там ещё сохранились старые деревья: берёзы с искривленными или сдвоенными стволами (рис. 124). Это место располагается немного юго-западнее береговой беседки-ротонды (рис. 125). Косвенным свидетельством существования здесь святилища служит тот факт, что площадка памятника не использовалась для возведения жилых сооружений, несмотря на плотную застройку окружающей

\* Проведение исследований было актуализировано изысканиями глазовского краеведа Татьяны Константиновны Поздеевой (1953 г. р.). Она оказала большую помощь и в определении местоположения капища в низовьях Убыти и в верховьях Парзи.



Рис. 124. Вятское городище. Старая берёза вблизи предполагаемого места расположения удмуртского святилища. Н.И. Шутова. 2010



Рис. 125. Вятское городище. Беседка-ротонда вблизи предполагаемого места расположения удмуртского святилища. Н.И. Шутова. 2010

Вятское городище территории. Ранее нам уже приходилось писать, что площадки многих городищ Вятского региона (Вятское, Никульчинское, Лебяжское, Шевнинское) оставались свободными от построек, а все жилые и производственные строения окружавшего их поселения располагались за их пределами. Это вполне закономерно, поскольку большинство средневековых городищ, как правило, были культовыми центрами для местной сельской округи; на них совершались религиозные обряды, хранились священные принадлежности. Вследствие этих причин, длительное время после прекращения жизни на городищах они оставались объектами почитания окрестного населения вне зависимости от их этнической и конфессиональной принадлежности [Шутова, Сенникова 2007; 2008: 302]. К тому же такие места, как правило, считались «нечистыми», нежелательными и опасными местами для возведения жилищ.

Как правило, возле культовых центров ставили христианские храмы и часовни. Так, в начале Раздерихинского оврага была выстроена часовня, а вблизи городища в 1574 г. возведена деревянная церковь, освящённая во имя св. мученицы Параскевы Пятницы. В храме хранилась местнотимая икона св. мученицы Параскевы, от неё происходили чудеса. Она была излюбленным местом молитвы св. блаженного Прокопия Вятского, Христа ради юродивого. Деревянное строение неоднократно горело. Наконец в 1712 г. была построена каменная церковь с двумя престолами: главная была освящена в честь Сретения Господня, а придел – во имя св. Параскевы Пятницы. В 1936 г. церковь была разобрана [подробнее: Балыбердин 2016: 77–82: Пятницкая церковь в Вятке].

Второе общественное (племенное) капище средневековых удмуртов находилось на площадке Чудь-Болванского (Микульчинского /Никульчинского) (ныне Слободской р-н Кировской обл.) (рис. 126). По преданиям, новгородцы взяли приступом Чудь-Болванский городок и побили множество «чуди-отяков» (т. е. средневековых удмуртов и коми).

В главе I нами описаны выявленные при раскопках Л.Н. Гуссаковского и Л.Д. Макарова ямы и углубления с ценными находками, которые вполне можно интерпретировать как своеобразные жертвенные объекты. Кроме этого, судя по имеющимся археологическим отчетам Л.Д. Макарова, о происходящих на городище событиях свидетельствуют следы множества ям и углистых пятен, прокалов, находки кальцинированных и обожжённых костей [Макаров

1979, 1981]. Обнаруженные остатки указывают на разжигание здесь ритуальных костров в языческое время, а также на сражения и пожары, которые сопровождали взятие городка. К сожалению, ранние слои культурного слоя, относящиеся к ананьинскому и средневековому (древнеудмуртскому) периоду, оказались основательно разрушенными более поздними напластованиями, глубокой распашкой и перекопами. Следует также отметить, что слабый и перемешанный культурный слой на Вятском и Никульчинском городищах явление вполне закономерное. Как свидетельствуют археологические и этнографические данные, городища-святилища и священные площадки не являлись местом постоянного проживания рядового населения.



Рис. 126. Вид на Никульчинское городище с севера.  
Н.И. Шутова. 1999

В последние годы исследованием статуса средневекового Никульчинского городища и событий, связанных с его взятием русскими, занимался историк, протоиерей А.Г. Балыбердин. Он обратил внимание на то, «что даже через пять и более столетий о взятии новгородцами Болванского городка помнили жители не только Никулицкой округи, но также и в Хлынове, и Котельнице – по всей Средней Вятке» [Балыбердин 2014: 28–29]. Проанализировав и сопоставив письменные источники, археологические данные, геодезические характеристики памятника и устные предания о нём, исследователь высказал гипотезу об особом статусе Болванского городка среди нерусских поселений Средней Вятки. А.Г. Балыбердин определил его не только как городище-святилище, большой культовый центр местных племен, но и как древнюю «обсерваторию», которая играла важную роль в системе хозяйствования удмуртов и которая позволяла согласовывать этапы сельскохозяйственных работ с важнейшими датами солярного цикла. По мнению историка, аналогичные функции могли выполнять и другие городища Вятского края – Вятское, Орловское [Балыбердин 2014: 30–46].

По аналогии с другими древними святилищами-обсерваториями Камско-Вятского региона (Кирбинское городище, Гавриловское святилище) [Останина 2001–2002: 28–30, 34; 2004: 83–86] можно полагать, что упоминаемые в русских источниках деревянные и каменные идолы (болваны) служили не столько символом почитаемого божества, сколько являлись реперными точками для исчисления азимутов восхода и захода солнца. Важной догадкой А.Г. Балыбердина является предположение о проведении на площадке Никульчинского городища больших общественных жертвоприношений в честь божества плодородия *Му-Кылчина* на основании созвучия названия городища Микульчино и теонима *Му-Кылчин* [Балыбердин 2014: 40–41]. И, действительно, к божеству *Кылдысину* /*Му-Кылчину*, наряду с *Инмаром*, были обращены моления, просьбы и жертвенные приношения во время крупных религиозных празднеств об урожае и плодородии скота, проводимых в период летнего солнцестояния в конце июня – середине июля (в поздней традиции – между Троицей и Петровым днём). Во время таких молений часть жертвенных приношений для *Кылдысина* зарывали в землю (в главе I нами отмечено, что при раскопках городища обнаружены ямы с находками, которые можно рассматривать в качестве жертвенных приношений). На племенных /территориальных капищах (Куриськон завятских удмуртов, Инма слободских, Булдавёсь южных удмуртов и др.) такие моления длились от трёх дней до недели; по ночам на капище оставалась группа жрецов. Здесь приносилось в жертву большое количество животных и птиц, собиралось много людей не только из ближних селений, но и из отдалённых территорий. Вместе с тем следует отметить, что общественные благодарственные

моления проводились также и ближе ко дню осеннего равноденствия 22 сентября, до и после уборки урожая, а в поздней версии – до праздника Покрова Пресвятой Богородицы. Как полагает А.Г. Балыбердин, именно во время проведения таких осенних благодарственных молений (24 июля по ст. ст.) перед уборкой зерновых и произошло взятие русскими городка [Балыбердин 2014: 40, 44–45].

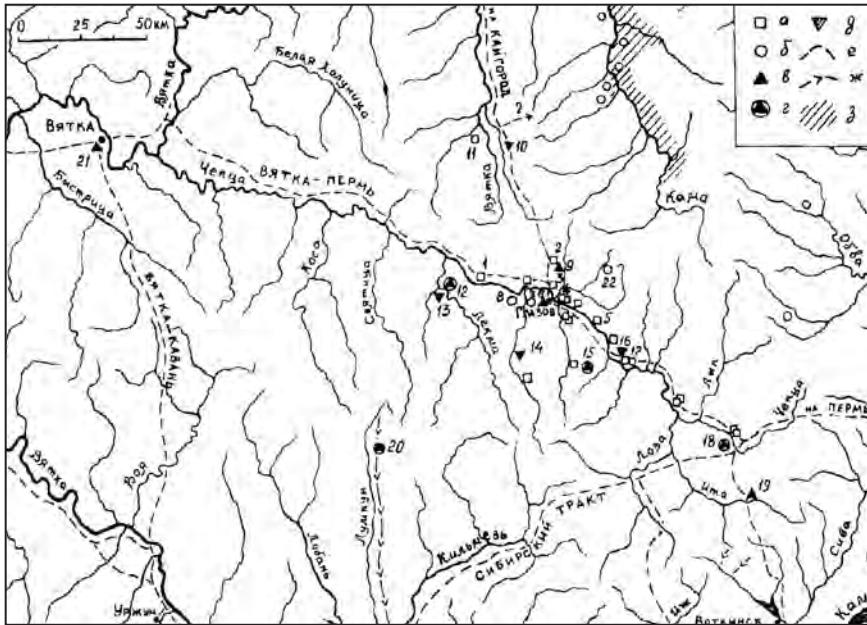


Рис. 127. Пути сообщения и поселенческие центры X–XIII вв. на Чепце (по А.Г. Иванову). Условные обозначения:

- а – важнейшие городища X–XIII вв., содержащие культурный слой;
- б – клады и находки предметов восточной торевтики из серебра;
- в – клады куфических монет конца VIII–X вв.;
- г – клады, содержащие восточные монеты и изделия из металла;
- д – монетно-вещевые клады XIV в.;
- е – важнейшие пути сообщения XVIII–XIX вв.;
- ж – древние дороги, упоминаемые в преданиях;
- з – район распространения зюздинской группы памятников родановской культуры X–XIV вв.

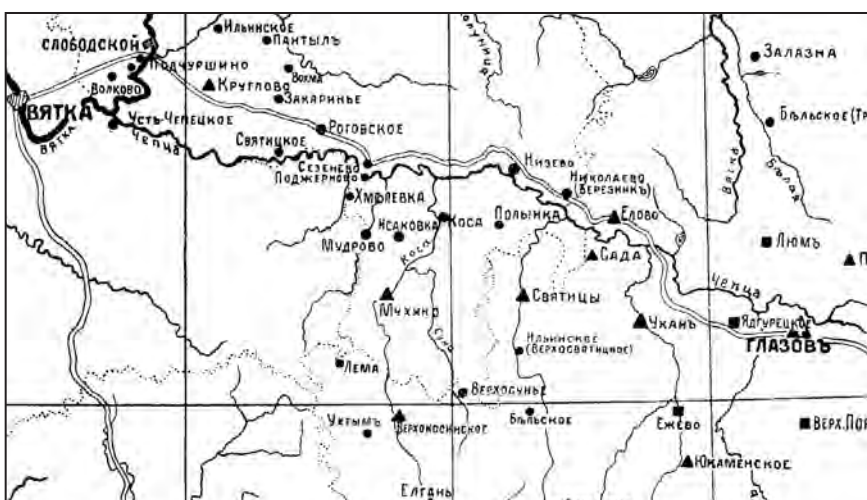


Рис. 128. Дорога г. Вятка – г. Пермь в первой половине XIX века (по П.Н. Луппову)

После падения Чудь-Болванского /Никульчинского городка его обитатели (средневековые удмурты) переместили своё общественное капище со всеми святынями (в том числе идолом /идолами?) в восточном направлении. Предполагаемые пути его перемещения можно наметить по карте старых дорог. По А.Г. Иванову, дорога из г. Вятки в сторону г. Перми сначала шла по правому берегу Вятки, пролегла мимо Никульчинского городища, затем переходила на левый берег Вятки на «Каринском» перевозе и далее шла по правому высокому берегу вдоль р. Чепцы на восток, в направлении г. Глазова (рис. 127) [Иванов 2001: 100–101]. На карте Вятской губ. пер. пол. XIX в. дорога в восточном направлении пролегла по правому берегу Чепцы, затем в районе впадения в Чепцу её левого притока Лекмы она переходила на левый берег Чепцы (рис. 128) [Луппов 1911: карта]. Можно полагать, что по этому пути с Вятского городища в северо-восточном направлении была перенесена святыня капища Инма-вожшуда. Возможно, в старину имелся путь от Вятки и по левому берегу Чепцы, ибо из г. Хлынова в с. Ильинское (ныне Кирово-Чепецкий р-н Кировской обл.) пролегла дорога с переправой через р. Вятку напротив Никульчинского городища, к которой спускались

по оврагу [Балыбердин 2014: 30]. Ныне шоссейная и железная дороги от г. Кирова до г. Перми через Глазов тоже пролегают по левому берегу Чепцы. По которому из них перенесли святыню с Никульчинского городища, неизвестно, однако в последующем исторические источники фиксируют место локализации капища Губервось на левобережье Чепцы, в низовьях её левого притока Убыти.

**Этимология понятия Губервось.** Православные миссионеры и дореволюционные исследователи не давали объяснений относительно этимологии термина «Губервось»; очевидно, оно считалось само собой разумеющимся. Лишь Н.Г. Первухин отметил, что названием Губервось означали место «общественного народного» или «общеудмуртского» капища – Великую куалу, сожжённую русскими при покорении Вятки и перенесённую на среднюю Чепцу [Первухин 1888, I: 26; II: 4, 7]. В научной литературе вслед за В.Е. Владыкиным повсеместно утвердилась традиция рассматривать слово Губервось как губернское моление (*губер* ‘губерния’, *вось* ‘моление’) [Владыкин 1994: 273]. Однако подобное определение, первая часть которого является поздним русским заимствованием от слова «губерния», выглядит не совсем логичной по следующим соображениям. Во-первых, в удмуртском языке не зафиксировано бытование термина *губер*, русское слово *губерния* звучит как *губерня*, следовательно, моление бы называли Губернявось (устн. сообщ. языковеда С.А. Максимова). Во-вторых, содержание и масштаб святилища Губервось не соответствует его губернскому статусу. На эти моления не собирались представители удмуртов всей Вятской губернии. Общественная значимость святыни ограничивалась территориальной группой преимущественно среднечепецкого (глазовского) населения Чепецкого бассейна, хотя не исключается спорадическое участие в них нижнечепецких и верхнечепецких групп населения. При этом ближайшие к глазовским нижнечепецкие удмурты-ватка (совр. Слободской и Унинский р-ны Кировской обл.) имели своё общественное капище Инма, а верхнечепецкие – Великую куалу рода Пурга и капище Лек ошмес рода Вортча. На наш взгляд, вполне правдоподобно выглядит происхождение названия капища от термина Гербервось (*гербер* ‘после плуга’, *вось* ‘моление’) – больших общественных празднеств об урожае, проводимых на капище после завершения посевной. Позднее термин Гербервось мог быть искажён писавшими о нём православными священниками на более близкое и понятное им Губервось (‘губернское моление’). Справедливости ради отметим, что иногда крупные моления могли быть организованы и позднее, в конце июля – начале августа (Покчи гербер ‘малый гербер’). Возможно, поэтому в публикации Н.Г. Первухина вскользь упоминается, что моления на Губервось проводились осенью [Первухин 1888, II: 8]. Как полагает А.Г. Балыбердин, на Никульчинском городище жертвоприношения проводились в периоды летнего солнцестояния, после завершения посевной, и осенью – перед сбором урожая [Балыбердин 2014: 40–44]. Несмотря на существование некоторых противоречий, приведенные соображения позволяют склоняться к трактовке первоначального значения капища как Гербервось, хотя в научной литературе повсеместно фигурирует название Губервось.

**История святилища Гербервось (Губервось).** По преданию, после уничтожения русскими вятской Великой куалы удмурты выбрали в окружающих Хлынов лесах поляну, на ней рассыпали пепел и угли от старого капища и построили новую куалу. К сожалению, точное местоположение этой поляны нам уже не удастся определить. Но затем на молении предназначенный в жертву бык, уже раненый, убежал. Люди погнались за ним и обнаружили его на лесном островке среди болот в нижнем течении р. Убыти. Здесь его и принесли в жертву. Увидев в этом предзнаменование, на это же место перенесли часть пепла и золы с очага вятского святилища [Первухин 1888, II: 6–8]. Место локализации святилища на левобережье Чепцы, в низовьях его левого притока Убыти, а также последующие этапы его функционирования до начала XIX в., когда началась активная христианизация северных удмуртов, нам известны по свидетельству православных миссионеров.

По характеристике М.С. Фармаковского (1833–1881), глазовские удмурты до 1830-х гг. не были стойкими христианами: «Вотяки [удмурты] этого времени, за самым ничтожным исключением, были христианами только по имени, а на самом деле почти поголовно язычники. Всё,

что сохранилось из преданий некрещеной старины, содержимо было ими во всей строгости. Идолы стояли открыто на площадках, кереметища почитались со всею строгостию, как неприступное обиталище божества; воршуды, как святыня, имелись не только в каждой деревне, но и в каждом почти доме; мольбища вотския [удмуртские], по всем требованиям язычества, отправлялись неопустительно и строго, обязанности христианина выполнялись поневоле, из принуждения» [Фармаковский 1879: 516]. Главными центрами народных сборищ язычников являлись деревни Глазгурт (ныне г. Глазов) и Донда. Глазгурт был главным пунктом и средоточием идолопоклонства [Фармаковский 1879: 509].

Этот же автор писал о капище Губервось: «В четырех верстах от Глазова, неподалеку от деревни Сычинской [д. Сыга Глазовского р-на УР, ныне вошла в состав г. Глазова], на самой большой дороге стоял истукан, которого русские называли болваном»; «Порзинские вотяки [удмурты верховьев р. Парзи] в прежние годы состояли приходом к Глазовскому собору и вместе с глазовскими вотяками [удмуртами] участвовали в мольбищах и жертвоприношениях идолу Губер-вось, красовавшемуся на большой дороге вблизи уездного города. Идол этот пользовался особым уважением в вотской [удмуртской] среде: на поклонение ему вотяки [удмурты] собирались из разных, иногда довольно отдаленных, местностей, а вотяки [удмурты] местные благоговетели пред ним» [Фармаковский 1879: 517].

По сведениям Н.Г. Первухина, удмурты разместили священное место на округлой поляне в глухом лесу посреди болота, на высоком и сухом месте правого берега р. Убыти, в 5 верстах от её впадения в Чепцу, в 100 саженях от существовавшего в конце XIX в. моста через р. Убыть по Вятско-Глазовскому тракту (ныне Глазовский р-н УР). Местность эта представляла в те времена «болотистое пространство, поросшее довольно высокою хвойною и лиственною зарослью, а посередине и целым небольшим леском. Лесок этот <...> растет на более высоком, а потому сухом месте и составляет собою <...> ограду довольно значительной кругловатой поляны» [Первухин 1888, II: 6–7]. Добираться до святилища было очень трудно, а в дождливые годы почти невозможно, так как оно со всех сторон было окружено вязким и топким болотом. Поэтому из сучьев и досок стелили тропинку через болото, направление этой тропинки от края болота до священной поляны каждый раз менялось. Сюда, как и в хлыновскую Великую куалу, собирались осенью один раз в три года, и к этому времени каждый раз мостили новую тропинку. По расска-

зам старожилов, в дни молений на это место съезжалось несколько тысяч людей из разных уездов бывшей Вятской губернии [Первухин 1888, II: 6–7].

Место моления Губервось возле д. Нижней Убыти осмотрено автором в сопровождении глазовских краеведов Т.К. Поздеевой, А.В. Баженовой, А.Ю. Бабинцева 15 июня 2015 г. Капище предположительно занимало открытую к западной солнечной стороне площадку или склон высокого правого берега Убыти, левого притока Чепцы, приблизительно в 300–500 м к юго-востоку от современного моста через р. Убыть, западнее окра-

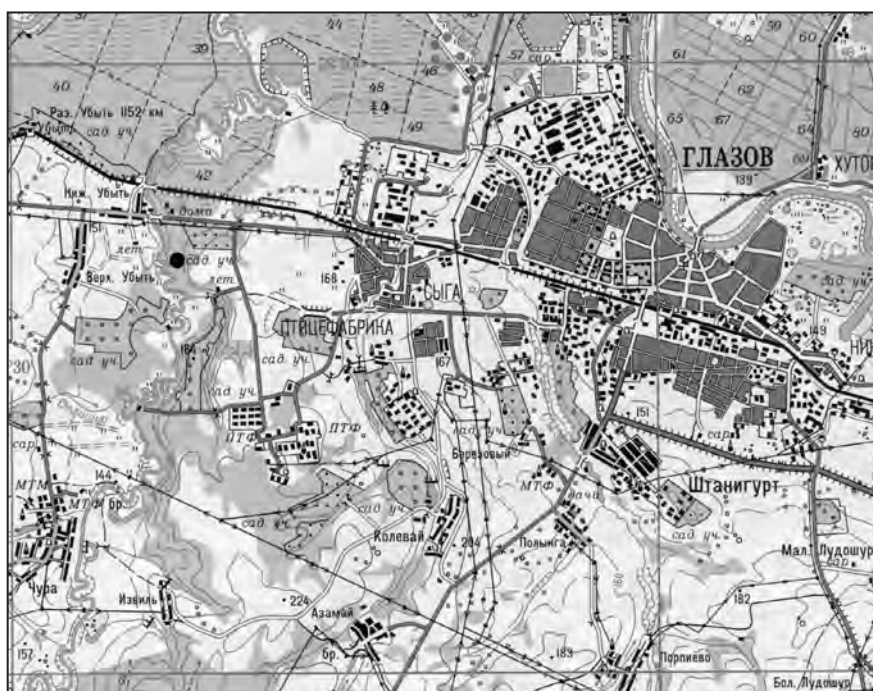


Рис. 129. Предполагаемое место расположения святилища Губервось в низовьях Убыти

ины бывшей д. Сыга (рис. 129; фото 38, 39). Склоны возвышения поросли деревьями – елями, соснами, берёзами и кустарником, у её подошвы вытекает родник. В прежние времена это был мощный родник, на что указывает оставшаяся у его истока большая впадина. Вокруг сохранились остатки деревянного сруба из досок или брёвен, которым был обустроен исток родника (рис. 130). На обследованном участке леса часто встречаются растущие деревья с двойными и искривленными стволами, мощные сосны (рис. 131, 132). По свидетельству Александра Юрьевича Бабинцева (1961 г. р.), его отец Юрий Аркадьевич Бабинцев (1932 г. р.), житель д. Сыга (удм. Ваёбыж 'ласточка'), хорошо знал про эту местность, которую называли Губер. Он ещё помнил о сильном роднике и толстой сосне, которая росла на месте капища. Вблизи этой местности ныне располагается Сыгинское (Убытское) кладбище. Где-то возле кладбища прежде стояла часовня, относящаяся к Преображенскому собору г. Глазова.

Когда и в эти края стало проникать христианство, сакральное место возле устья Убыти подверглось разрушению. По сообщению миссионера Иосифа Стефанова (1799–1881), к 1838 г. здесь было уничтожено капище идола *губера*, для чествования которого делались ежегодные сборы денег. Такая же участь постигла деревенские [очевидно, семейные, патронимические /родовые] святилища в ближайших населённых пунктах. В д. Сыгинской были уничтожены две куалы, сожжены 11 воршудов [здесь: воршудных коробов] рода Дурга, в дд. Нижняя и Верхняя Убыть куалу продали, а воршуд истребили [Луппов 1911а: 80]. Как пишет М.С. Фармаковский, «Болван этот сожжен протоиереем Стефановым и теперь неznать и места, где пребывала святины идолопоклонников» [Фармаковский 1879: 517].



Рис. 130. Родник вблизи предполагаемого места расположения святилища Губервось в низовьях Убыти. Н.И. Шутова. 2015



Рис. 131. Дерево с искривлёнными стволами вблизи предполагаемого места расположения святилища Губервось в низовьях Убыти. Н.И. Шутова. 2015



Рис. 132. Мощная сосна вблизи предполагаемого места расположения святилища Губервось в низовьях Убыти. Участники обследования святилища Т.К. Поздеева и А.В. Баженова. Н.И. Шутова. 2015



Существуют две основные версии о местоположении святилища Губервось после его ликвидации в низовьях Убыти. Первая, изложенная Н.Г. Первухиным, свидетельствует, что его перенесли на 40 верст выше по течению Убыти, по её правому берегу, в леса близ починка Мало-Венижского (ныне Юкаменский р-н УР). Новое жертвенное место разместили на сухой поляне посреди болота. На поляну вела узкая и незаметная тропинка. По рассказам стариков, на это общеудмуртское святилище Великая куала – место моления целой округи, каждые два года в большом количестве съезжались удмурты не только Глазовского, но и из других уездов Вятской губ. В 1850-х гг. само святилище и хранящийся здесь воршудный короб рода *Бигра*, имевший четырёхугольную форму и высоту более аршина, были сожжены парзинским священником П.Е. Мышкиным (1824–1906 гг.). По свидетельству священника, это был самый крупный короб из сожженных им, а он уничтожил более полусотни таких сакральных коробов. В Венижском коробе хранилось много деревянной посуды, преимущественно чашек. Кроме того, здесь же находились «круглые, неглубокие открытые лубочные коробки в значительном количестве; такие коробочки <...> в древности заменяли собою тарелки» [Первухин 1888, I: 25–26, 29; II: 6–9].

По второй версии, после указанных событий местные удмурты перенесли своё общественное капище *Губервось* в верховья Парзи, левого притока Сепыча, впадающего в Чепцу. Как свидетельствует рассказ М.С. Фармаковского: «Когда этот идол, по распоряжению о. Стефанова, предан был пламени, вотяки [удмурты] <...> сейчас же озаботились собрать пепел, оставшийся после сожжения, и, тщательно собранный, отправили к Порзинским вотякам [удмуртам, проживавшим в верховьях р. Парзи], обитающим в местности поныне лесистой, а тогда сплошным и огромным лесом покрытой. Село Верхпорзинское тогда не было ещё открыто; действовать вотякам [удмуртам], в 30 верстах живущим от города, представлялась полная возможность, без опасения на последствия. И вот они на перенесенном пепле устроили себе нового идола. Слух об этом событии быстро распространился между вотяками [удмуртами], и они со всех сторон, из дальних местностей, стали ходить туда на поклонение и для жертвоприношений» [Фармаковский 1879: 518]. В обоих случаях речь идёт об одном и том же священном месте, которое располагалось в глухих местах между верховьями Парзи и речушками Шур-Шур [здесь закралась ошибка: р. Шур] и Кесшур, правыми притоками верхнего течения Убыти, приблизительно в 3–3,5 км от д. Малый Вениж.

Вследствие перенесения удмуртского капища в новую местность, вскоре здесь был открыт новый Верх-Парзинский приход, который возглавил Петр Мышкин. «Этот священник [Петр Мышкин] с самого начала своего поступления на Порзинский [Парзинский] приход разузнал обо всем, что, как и когда совершается в идольском капище и обо всем тут совершающемся донес протоиерею Стефанову. <...> Предположено было поступить так же, как было поступлено раньше, т. е. и капище, и идола сожечь, пепел разсеять, а место, на котором он стоял, разработать под посев льна. Для этого, о. Стефановъ прибыл в Парзи, собрал вотяков [удмуртов] и предъявил им, что идол должен быть уничтожен. Но вотяки [удмурты] на этот раз оказались менее уступчивыми и замыслили свое. Пока продолжались увещания, той порой, по распоряжению вотских старшин, коноводов идолопоклонства, не вдали от капища, были приготовлены костры для сожжения самих проповедников <...>» [Фармаковский 1879: 518–519]. Однако в этот момент внезапно разразилась гроза, удмурты растерялись и не знали, что делать. Между тем священник Мышкин воспользовался замешательством, стал увещевать крестьян на удмуртском языке, которым он владел свободно и объявил, что если они не оставят своего намерения погубить ратующих за Христа, то Всевышний Бог поразит всех их гневом своим. Удмурты разбежались, и «Губервось был разрушен, сожжен и место, занимаемое им, разработано под посев» [Фармаковский 1879: 519]. Последователь по делам инородческой миссии в Глазовском уезде Степан Крекнин (1853–1919) также писал, что, когда священники Иосиф Стефанов и Петр Мышкин в 1851 г. хотели уничтожить «языческое кереметище» [Великую куалу] в д. Вениже, язычники намеревались сжечь их на костре. В этот момент «разразилась страшная громовая туча, молния поразила

дом главного вотского [удмуртского] жреца, и испуганные вотяки [удмурты] все разбежались» [Крекнин 1899: 663].

В рапорте самого участника этих событий священника Иосифа Стефанова от 1854 г. приведена следующая информация об окончательном уничтожении капища Губервось\*: «<...> в истекшем июне месяце я, миссионер, выезжал двукратно Верхпарзинского прихода в поч. Вверх по Убыте над Венижем для предупреждения языческого моления Идолу Губеру. В первый раз 24 числа жители починка не только не убедились учением веры отвратиться от обрядов идолослужения, но и не сознались в своем заблуждении... В другой раз, 29 числа, достигнуто сознание их в том, что для жертвоприношения Губеру учреждены были два места, и одно из них за учреждением другого уже не употребляется <...> с согласия вотяков на том и другом месте совершены христианские молебствия с водосвятием, окроплением их освященною вместе с тем водою и с преданием огню как Вордшудда [воршудный короб], так и других принадлежностей...

В 24 число [в первый приезд] во время духовной беседы один из ближайших обывательских домов поражен был молниею. Во внезапном испуге из числа местных жителей Калинник Яковлев Ельцов заключил и немедленно внушил своим сообывателям, будто бы поражение последовало вследствие принимаемых приходским священником мер против существующих между ними родных религиозных обычаев. Почему все они, потеряв благоприличие и уважение к святому делу и не приступая к пораженному дому, бросились на священника с требованием, чтоб он прекратил мнимый пожар собственными средствами, и с угрозами, выражавшими готовность на буйство и уже обдуманное намерение <...> как бы обязывавшие его к снисхождению и угождению им. Но столь же внезапно перешли к новому изумлению, когда я, миссионер, и священник бросились в пораженный дом, и когда там никакого огня не оказалось, кроме следов его<...>.

Но в то самое время, когда народ скоплялся на площади и принимал святые иконы для следования на место богослужения, того же племени отставной рядовой поч. Убытского Караула над ключем Роман Ворончихин <...> объяснил мне, что вотские [удмуртские] обряды священы древностию и всегда сопровождаются плодородием; потом, отойдя от меня, тайно располагал вотяков к непослушанию; а когда началось самое шествие, тогда он, отходя в противоположную сторону, размахнулся руками и прокричал в слух другим: “Пропадай мое солдатское звание, а я не согласен”. <...> Во время перехода с одного мольбища, упраздненного, на другое, новое, поч. Вверх по Убыте над Венижем в звании младшего жреца вотяк Иван Семенов Ельцов пред волостною межевою границею остановил шествие и объявил мне от имени общества, что поелику места за этою границею относятся к иной волости, именно Кочуковской, где ближайшие жители суть татары, а за ними русские крестьяне, то вотяки [удмурты] не знают, где и какие там находятся мольбища. Уже по некотором безмолвии старший жрец того же починка, вотяк [удмурт] Иван Семёнов, держа на своих руках одну из икон и предшествуемый священником, двинулся за границу, в довольном расстоянии поворотил в лес – чрез ту же границу в обратном направлении – и пришел на отыскиваемое место, а по совершении молебствия торжественно объявил, что принадлежности мольбища, в числе которых и Вордшуд, в отсутствие его 24 числа сокрыты в лесу братьями первостатейного однодеревенца Димитрия Семенова, который вследствие того немедленно и представил их и предал огню.

<...> в жертвоприношениях Губеру, в скорбных обстоятельствах жизни, иногда участвовали вотяки и отдаленных мест, и что новое мольбище устроено и отдалено вследствие того, что нынешний приходской священник стал принимать деятельнейшие меры предупреждения вотских обрядов. Судя по тому, что открытие Губера по перенесении его из Глазовского прихода соединено было с большим затруднением и совершилось почти чрез 20 лет, да и в настоящее время

---

\* Приведенный документ выявлен в ЦГА УР историком, кандидатом исторических наук Николаем Викторовичем Пислегиным. Выражаю благодарность за возможность использовать его в своей работе.

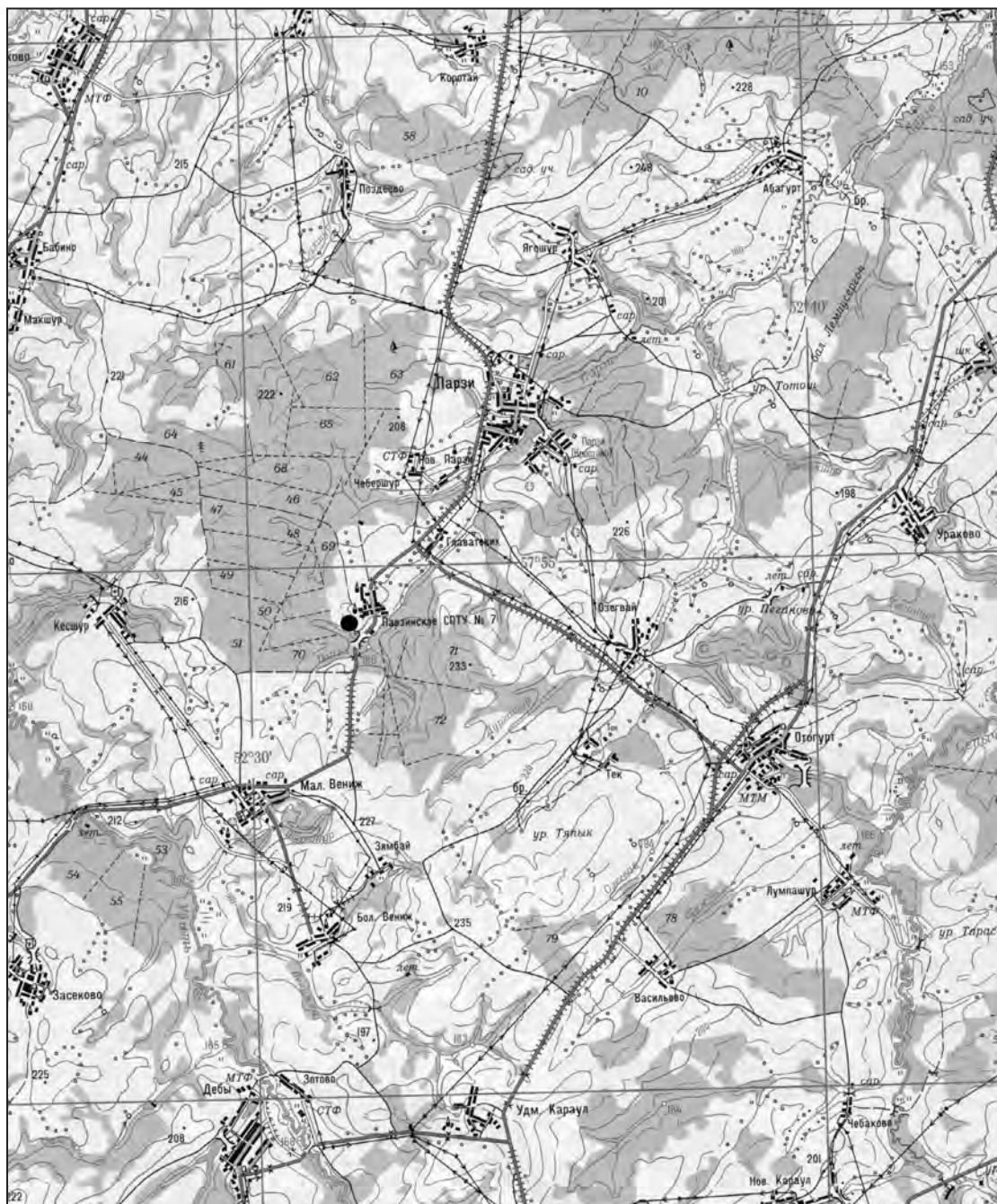


Рис. 133. Предполагаемое место расположения святилища Губервось в верховьях рек Парзи и Убыти

вотяки не все были согласны на обнаружение его, притом на стороне нераскаявшихся остался и жрец Иван Ельцов.

В отвращение новых покушений на возобновление этого идолопоклонства нахожу полезным, во-первых, солдата Романа Ворончихина и жреца Ивана Ельцова подчинить основательному вразумлению духовного начальства; во-вторых, просить гражданское начальство об ограждении приходского священника от мщения; и в-третьих, предположить в предместиях поч. Вверх по Убыте над Венижем постройку церкви, <...> с образованием нового прихода из окружающих селений приходов Верхпарзинского, Святогорского и Юкаменского...» [ЦГА УР. Ф. 189. Оп. 1. Д. 56. С. 76–77].

В приведённом документе говорится о двух местах локализации капища Губервось: в верховьях рек Убыти и Парзи. Первое из них, очевидно, в верховьях р. Парзи вблизи современного

поселения Парзинский Учхоз, в 4 км к юго-западу от с. Парзи, уже не функционировало, было заброшенным. Второе было действующим, располагалось западнее первого в глухих лесах, в верховьях мелких речушек правых притоков Убыти, ближе к поч. Вверх по Убыти над Венижем. Вовсе не случайно приезд священников (24 и 29 июня по ст. ст.) относится ко времени летнего солнцестояния, к которому было приурочено проведение больших общественных молений [праздника Гербер. – Н. Ш.]. Место моления уничтожали следующим образом. Поначалу совершали молебен с иконами и освящением воды, которой окропляли площадь капища; затем предавали огню строение куалы, воршудный короб и все остальные принадлежности. При этом молебен на всякий случай совершили как на заброшенном, так и на действующем священном месте.



Рис. 134. Поселение Парзинский Учхоз. Пруд вблизи места расположения святилища Губервось в верховьях Убыти. Н.И. Шутова. 2009

Обращает внимание факт отсутствия единогласия среди удмуртов относительно ликвидации языческой святыни: одни из них, в их числе младший жрец Иван Ельцов, выступали против уничтожения капища, а другие, в их числе старший жрец Иван Семенов, согласились со священниками и указали место его тайного расположения. В присутствии священников в селении случилась гроза, и молния поразила один из жилых домов. Однако, как свидетельствует И. Стефанов, молния большого вреда не причинила: в доме остались следы огня, но он не сгорел. В тексте упоминается идол Губера, однако никаких конкретных его описаний не приведено.

В 2009 г. нами проведён осмотр места локализации святилища Губервось возле поселения Учхоз или Парзинский Учхоз (Глазовский р-н УР) на левобережье Парзи. Оно располагается на юго-западной окраине Учхоза, на берегу мелкой речушки, впадающей в Парзи, приблизительно в 3–3,5 км от д. Малый Вениж (рис. 133). Возвышенный участок, на котором предположительно располагалось капище, прежде был занят под пасеку, затем распахивался. Ныне эта площадка поросла травой и используется как пастбище для выпаса коней, бычков (фото 40). С южной стороны у склона возвышения протекает один из мелких притоков Парзи, на котором располагается пруд (рис. 134). Склоны возвышения поросли лесом и кустарником, сохранились старинные деревья – сосны, липы. Одна сосна с раздвоенной вершиной располагается вблизи предполагаемого святилища. Прежде здесь вытекали родники, от одного из них ныне осталась небольшая ложбинка, поросшая люпином. Это место расположено в 5 верстах от р. Убыти; если ехать через д. Кесшур, от которой вела просёлочная дорога, вдоль неё ещё растут деревья. Глазовский краевед Т.К. Поздеева, уроженка этих мест, полагает, что последнее место моления Губервось располагалось на старой пасеке возле Парзинского Учхоза. Она вспоминала: «Этот участок [место святилища] всегда ходили убирать от мусора, старых веток в субботники. Дни рождения всегда отмечали там. Не на самой поляне [сакральной части], а возле этого места. Там стоят две сосны. Я эту сосну [священную?] выделила /определила, возле неё пенёк, она была сдвоенной. Я столько лет здесь прожила и никогда не обращала внимания на эту сосну. Сейчас сосна закрылась, обросла ивами. Однажды пошли туда за грибами. Я загадала – и набрала там огромные грибы, гигантские говорушки [местное название разновидности шляпочных грибов семейства рядовковых. – Н. Ш.]. Я поела их сырыми. Дома я их засушила. Так хорошо высохли. Но вскоре их поела моль. С тех пор никогда не видала таких огромных [грибов]. Другой случай, когда я взяла с этого места гнилушки (куски от сваленной гнилой липы) для окуливания пчёл.

Это было в 2005 г. После окуливания все мои пчелы погибли, все 10 семей. Теперь уже я поняла, там ничего не следовало брать домой. Пасеки здесь давно уже нет, её перенесли в 1940-е гг. Около 100 лет назад она была. Где была куала – там поле, а склон лога, где была пасека, зарос. По периметру святилища росли липы. Куала была на месте вспаханного поля» (Т.К. Поздеева, 1953 г. р.).

По свидетельству местной жительницы Валентины Дмитриевны Волковой (1938 г. р.): «На [месте моления] Губервьось стояла Быдзьым куала. Когда я была маленькой, там ещё были остатки постройки, стол. Где куала была – туда ходили бросаться, жертвовать [куяськыны ‘бросаться, жертвовать’], если заболели. Рядом с куалой возле сосны небольшая ложбинка – место опасное [ныне эта ложбинка поросла люпином]. Там небольшой ключ вытекает, нынче его затушило. Там уже не лес – лесопосадка. Он был тёмный. Там «таскало», «чудилось». Мы играли там, один мальчик потерялся. Три дня его искали всем техникумом, не могли найти. Одна бабушка, его мать помолилась с яйцом, яичной лепёшкой и заслонкой из печи возле того места. На пенёк принесла лепёшку, на это место. И его нашли на дереве. Там, на высоте полутора метров ствол дерева раздваивался. Он сидел на этой развилке, как на коне. Сказал, что его туда посадил “дедушка”. Он приносил ему [мальчику] гостинцы, “кормил” его “сушками”, “орехами” (заячьи какашки). На этом же месте потерялась жена лесника Кости. Неделю её не было. Потом нашлась и сказала: “В фартуке сушки несусь”, а там какашки звериные. Эта поляна [на священном месте] “не пускает”. Хотела набрать травы поросёнку, трава сочная, зелёная. Но треск раздался страшный, молитвы стала читать. В 2008 г. я видела сон. На том месте, на горе я видела четырёх стариков. Они бородатые, в длинных зипунах с палками, шли молча. Они построили шалаш из веток, сучьев. Достали что-то из сумки и молились. Посадили саженец сосны. Это был ритуал».

Информант В.Д. Волкова (1938 г. р.) также помнила рассказы своего отчима Волкова Николая Григорьевича (1888 г. р.) о том, как дед водил его на Губервьось. Они начинали строить новый дом, предварительно сходили и помолились на Губервьось, совершили там жертвоприношение. На этом месте вначале давали обет, а потом на любом поле резали быка и варили в котле, котёл этот ещё и ныне сохранился. В 1940–1960-е гг. один старик из [д.] Озегвая [располагается в 5 км от Учхоза] тоже вспоминал, что ходил на моления в эти места с дедом или прадедом.

По мнению Т.К. Поздеевой, капище было основано среди болот на небольшой возвышенности, на поляне, недалеко находился родник. Из рассказов местных жителей стало известно, что рядом с капищем, среди болот располагалась и усадьба главного жреца, проводившего моления на нём. В сер. XVIII или XIX в. (?) вместе со своими помощниками он основал усадьбу на свободных землях. Построили дома, мельницу, дворы. Занимались осушением болот, земледелием. Собирались на общественные моления. Его дело продолжили его последователи (сыновья? внуки?). Затем на месте усадьбы появился православный молитвенный дом, свой причт. Но вскоре о нём забыли. Открылась земская сельскохозяйственная школа, техникум, училище. Преобразования «преследовали» эти места. Сейчас здесь остались лишь деревья – немые свидетели той далекой истории – да два пруда [Поздеева 2009: 6].

**Что понимается под идолом /болваном?** Как уже было отмечено выше, данные русских письменных источников свидетельствуют, что на Чудь-Болванском (Никульчинском) городке стояли идолы, которые могли выполнять одновременно функции почитаемого божества и реперных точек. Однако остаётся неясным, существовал ли идол на капищах в устье Убыти и в верховьях Парзи и Убыти, или идолом миссионеры называли бревенчатое строение Великую куалу, воршудный короб с его содержимым? Поскольку М.С. Фармаковский настойчиво указывает на существование «идола», «истукана», «болвана», стоявшего на месте Губервьось в низовьях Убыти вблизи д. Глазгурт, можно предполагать, что по аналогии с другими святилищами, здесь стоял какой-то деревянный столб или обрубок дерева, как знак, метка перенесённого с берегов Вятки дедовского капища. Затем он был уничтожен вместе с остальными сакральными атрибутами святилища. Что касается священного места Губервьось в верховьях рек Убыти

и Парзи, то там в нач. 1850-х гг. уничтожали строения Великой куалы, воршудные коробы с их содержимым.

**Поселение Парзинский Учхоз.** По воспоминаниям В.Д. Волковой (1938 г. р.), о поселении Учхоз ей рассказала местная жительница Ксения Казакова (1901 или 1899 г. р.): «Казакова Ксения была старожилом посёлка. Там [в Учхозе], где сейчас пустырь между женским и мужским общежитием, стоял двухэтажный дом. Наверху жил “поп” [языческий жрец], прислугой у него была бабушка Казаковой Ксении. Как ей рассказывали в детстве, “поп” был очень хороший, добрый. У него была жена и маленькая девочка, с которой в детстве играла мать Ксении Казаковой – Наталья Михайловна. Её матери было 5 лет, когда дом этого “попа” подожгли. “Поп” был внуком того языческого жреца, который первым поселился в этих местах. Он учился в Риге. Все они – дед, сын и внук были очень хорошие. Все их хвалили. Они построили здесь коровник, мельницу. Очень верные были старым традициям. Однажды произошёл пожар, в результате поджога. Из дома вышли хозяин, жена и маленькая девочка – одеты они были во всё белое. После той ночи их больше никто не видел в этих местах. Ксения Казакова говорила, что парзинский “поп” [священник Петр Мышкин] сжёт нашего [удмуртского] «попа» [жреца]».

В свое время в Учхозе располагался православный молитвенный дом с причтом, основанный в 1850 г. отцом Петром Мышкиным. Фактически Парзинский приход (с центром в с. Верх-Парзи) начинался именно с этого места в окружении лесов и болот, возле небольшой речушки Парзи. В её верховьях был заложен первый дом, в котором и жил сам священник. В этом же доме проводились все православные обряды (он являлся одновременно и молитвенным домом). После строительства деревянной церкви в 1852 г. в с. Верх-Парзи этот дом использовали в качестве жилого помещения, а также здесь была открыта школа [Поздеева 2008: 7].

В 1880 г. священник Петр Мышкин в верховьях р. Парзи открыл первую на территории современной Удмуртии сельскохозяйственную школу с образцовой фермой, он же переводил книги по сельскому хозяйству на удмуртский язык [Удмуртская Республика 2011]. В последующем, в 1894 г. в двух верстах [в действительности в 4 км] от с. Парзи [на месте Парзинского Учхоза] Глазовского уезда на основе Нормального положения о низших сельскохозяйственных школах 1883 г. была открыта Глазовская (Парзинская) низшая сельскохозяйственная школа I разряда по подготовке специалистов для сельского хозяйства низшей квалификации. В 1909 г. её преобразовали в Глазовское низшее сельскохозяйственное училище, а школу в окрестностях Парзи превратили в крепкое учебно-производственное хозяйство комплексного типа [Кутявин 2000: 275]. По сведениям, собранным Т.К. Поздеевой, поселение Парзинский Учхоз не имело постоянного названия. Жители окрестных деревень называют его просто «Учхозом»; это сокращенное название прижилось с 1930-х гг., когда хозяйство являлось филиалом Глазовского сельхозтехникума. Сельскохозяйственная школа фигурировала под названиями Парзинская сельскохозяйственная школа, Парзинский техникум, Парзинская ферма, Парзинское СПТУ № 7.

По воспоминаниям В.Д. Волковой (1938 г. р.): «В школе в Гражданскую войну был устроен лазарет. Ужас, как там «карзилось» [мнилось, чудилось]. Как будто кто-то ходил, все крючки отлетали, стульями стучали, большими ногами стучал кто-то. Мы там жили во время Великой Отечественной войны. Говорили, это оттого, что языческий жрец – основатель этого поселка, он первый пришёл сюда, завещал свой скелет школе. Может, от этого. Старожил поселения Учхоз Ксения Казакова (1899 /1901 г. р.) говорила, что такое завещание он оставил сыну. Это было в папке, папка куда-то после исчезла. Нас пугали скелетом. Здесь были папки 1770 или 1752–1754 гг. (?) Были отчеты, как покупали саженцы. Директор Коробейников Евгений Александрович просил сдать это в архив. Где они теперь [отчёты]?».

**О христианизации глазовских удмуртов и строительстве храмов.** Проникновение христианства в эти края отмечено строительством храмов. Первая в этих краях церковь была возведена в 1741 г. в с. Елово (ныне Ярский р-н УР) и освящена во имя Св. Троицы. Заложил

и основал церковь епископ Вятский и Великопермский Вениамин. В 1745–1748 гг. принято решение построить храмы в 11 селениях: в деревнях Верхнем Укане, Полومه, Понинской, Ежской, Глазовской (ныне г. Глазов), Кругловской, Балезинской, Чутырской, Дебёсской, Пургинской и Ухтымской (или Верхокосинской, Караульской). В 1746 г. в д. Глазовской был основан первый православный приход [Луппов, 1999. С. 170]. Первая деревянная церковь в д. Глазовской (ныне г. Глазов УР) построена в 1750 г. на средства новокрещеных удмуртов и освящена во имя Вознесения Господня с приделом в честь Св. Николая Чудотворца. В 1793 г. завершено строительство небольшой каменной холодной церкви, в 1859 г. построен новый теплый храм, в 1879 г. на месте старой холодной церкви – новый более вместительный храм, который вскоре рухнул и вновь отстроен в 1887 г. С 1801 г. храм стали называть Вознесенско-Преображенским собором. В 1837 г. в состав прихода входили интересующие нас дд. Сыгинская, Нижняя Убыть, Верхняя Убыть, д. Парзинская, поч. Озегваевский, поч. Убытский Караул [Православные храмы 2000: 92–93]. При д. Нижней Убыти в 1891 г. построена деревянная часовня [Вятская епархия 1912: 165].

По указу Священного Синода от 16 августа 1850 г., согласно представлению епископа Вятского Неофита, при «речке Парзи и ключе Чебершур» в окрестностях современного с. Парзи (первоначально д. Парзинская, затем Верх-Парзинская, удм. *Чебершур*) Глазовского уезда был открыт новый приход в селе Парзи, состоящий из 29 селений. Священником Парзинского прихода был назначен отец Петр Мышкин, окончивший Вятскую Духовную Семинарию. В октябре 1850 г. он принимает сан священника и переезжает на берега реки Парзи. Прибыв на новое место службы, Петр поселился в деревне Главатских [в 2,5 км от Учхоза], в избе удмурта. Через год отец Петр «на свои средства построил маленький домик в три окна в той же деревне и перевез к себе жену». В деревне батюшка при помощи крестьян «в глухом лесу, на горе» возвел молитвенный дом [именно в Учхозе, как полагает Т.К. Поздеева]. Место для храма было отведено за 4 версты от кладбища, где священник отпевал покойников. В сентябре 1851 г. инородческий миссионер и Глазовский благочинный протоиерей Иосиф Стефанов указал другое место для села – при деревне Чебершур, «в двух верстах от первого места». Это место отец Иосиф избрал потому, что «здесь было языческое кереметище, и ему хотелось уничтожить его бесследно. На кереметище и был построен деревянный храм». Здесь же Петр выстроил себе второй дом, а первый пожертвовал на устройство новой церкви [Кочин 2016: 140–141]. В 1852 г. в с. Верх-Парзи построена временная деревянная церковь, освящённая во имя Св. Троицы. В состав прихода вошли интересующие нас поч. Вверх по Убыти над ключом Венижем, поч. Озегвайский [Православные храмы 2000: 73]. Каменная Троицкая церковь в с. Верхпарзинском построена в 1899 г. Приход состоял из 29 селений. В приходе числилось православных русских 575 муж., 636 жен., удмуртов – соответственно 3380 и 3315 чел., бесермян – 2 и 2 чел. [Вятская епархия 1912: 215].

Итак, исторические и фольклорно-этнографические материалы свидетельствуют, что на берегу Вятки у средневековых удмуртов существовало два святилища: одно на площадке Вятского городища в черте современного г. Кирова, а другое – на Никульчинском городище. Судя по всему, капище с Вятского городища было перенесено в северо-восточном направлении в леса в окрестностях дд. Омсино-Красногорье (Круглово, Чола). Святилище с площадки Никульчинского городища, на котором стояли деревянные и каменные идолы (рус. *болваны*), переместили в восточном направлении. Какое-то время оно располагалось в лесах, окружающих г. Вятку/Хлынов. К сожалению, ныне это место локализации капища невозможно отыскать. Затем православные миссионеры зафиксировали его существование в окрестностях д. Глазгурт (совр. г. Глазов) в низовьях р. Убыти (фото 38), левого притока р. Чепцы. После ликвидации культового места священником Иосифом Стефановым в 1838 г. его остатки были тайно размещены удмуртами в верховьях рек Парзи и Убыти (фото 40), в окрестностях современного поселения Парзинский Учхоз как капище рода Бигра. Скорее всего представители рода Бигра являлись главными хранителями святыни, из этого же рода выбирали главного жреца капища. Фактически оно имело статус общественного святилища северных или глазовских (преимущественно среднечепецких, отчасти нижне- и верхнечепецких) удмуртов. В молениях на Гербервьось при-

нимали участие не только жители окрестных селений – Кесшур, Озегвай, Главатских, Отогурт, Удмуртский Караул, Малый Вениж, поч. Вверх по Убыти над Венижем, но и посланцы из отдалённых территорий.

Для устройства священных мест и проведения религиозных церемоний удмурты специально выбирали труднодоступные и скрытые для посторонних людей места. Православные миссионеры вели систематическую работу по ликвидации капищ и искоренению языческих обрядов, поэтому место локализации святилища Губервёсь в верховьях рек Убыти и Парзи (фото 41) неоднократно менялось, чтобы спасти его от уничтожения. После ликвидации одного священного места, основывалось другое, в более глухих недоступных местах. Постройка Великая куала, возле которой совершались крупные общественные моления, длительное время располагалась в окрестностях Парзинского Учхоза. Окончательно капище было уничтожено священниками Иосифом Стефановым и Петром Мышкиным в нач. 1850-х гг, а место его расположения разработано под пашню.

Первоначально средневековое капище на Никульчинском городище служило одновременно святилищем и древней «обсерваторией» с идолами-реперными точками. В последующем, вследствие его неоднократного перемещения в глухие леса и болота, его функции как обсерватории были утеряны. Однако его значимость и общественный статус как святилища большой этнотерриториальной группы удмуртского населения со времён Средневековья до середины XIX в. Несмотря на активную работу священников по христианизации местного населения, проведение борьбы с дохристианскими традициями и верованиями, организацию православных приходов вблизи крупных языческих центров дд. Глазовской (1746 г.) и Парзинской (1850 г.), местные жители помнили о местах локализации святилища Губервёсь, эти места почитали, ухаживали за ними, с этим местами связаны различные предания и суеверия.

## 5. СВАТИЛИЩЕ ИНМА /ИММА НИЖНЕЧЕПЕЦКИХ УДМУРТОВ

У слободских удмуртов и бесермян существовали разные типы культовых мест (дополнительные данные см. в главе II). Среди них отмечены семейные святилища трёх разновидностей: в виде небольших углублений в углу (*куала инты /гон, сиён поттонни*); огороженных участков (дд. Красногорье, Верхнее и Нижнее Мочагино); бревенчатых срубов без крыши (д. Нижнее Мочагино) или с крышей Малая куала (*Почи куала*). Моления проводились в честь семейно-родового божества-хранителя и умерших предков. Первые две группы культовых мест напоминают архаичные сакральные памятники, функционировавшие на площадках средневековых чепецких городищ (огороженная глиняная площадка на Маловенижском городище, сооружение в форме обмазанного глиной сруба на Поломском II городище). Аналогичные семейные и патронимические капища Мудор куала в виде сруба без крыши или огороженной площадки известны у завятских удмуртов [Шутова и др. 2009: 171–173, 183, 192–193]. У бесермян также существовали семейные святилища в виде сруба без крыши (*вей кисьякан* ‘места, куда льют масло’) [Попова 2011: 85], небольшой постройки в рост человека с односкатной крышей, низкой дверью без окон [Фролова 1997: 127] или вертикально поставленной долблённой колоды с круглым окошком-отверстием [Шутова 2004а].

Помимо семейных святилищ, в каждой деревне функционировали одна или несколько родовых бревенчатых построек Великая (Зёк) куала в зависимости от числа проживавших родовых / патронимических объединений. К примеру, в д. Омсино жили представители трёх таких групп: *Чепо-вожшуд*, *Чупаш-вожшуд*, *Чабья-вожшуд* и, соответственно, было три места родовых



молений; в д. Бурино – 5 родственных групп и 5 священных мест. Однако в ряде случаев число родственных коллективов не всегда совпадали с количеством почитаемых родовых святынь. Обитатели каждого селения посещали свою семейную, родовую, общедеревенскую куалу, моления в Инмала. Наряду с этим, в каждой деревне летом проводили жертвоприношения рыжего бычка Кылдысин карон /каронни ('проведение, делание Кылдысина').

Общее территориальное (а прежде – племенное) место моления Инмала /Иммала\* располагается в лесу между дд. Красногорье–Омсино, в 1 км от д. Омсино (Слободской р-н Кировской обл.). По распространённым среди слободских и глазовских удмуртов преданиям, появление капища в этой местности связано с тем, что русские взяли удмуртское поселение на берегу Вятки и сожгли существовавшее там племенное святилище [Луппов 1999: 23–24]. По сведениям А.А. Спицына, на территории г. Вятки (Хлынова) прежде располагалось удмуртское поселение с общественной куалой. Когда туда пришли русские и начали рушить куалу, из неё вылетел голубь и, пролетая над церковью, сел на неё под влиянием неведомой силы и издох. Люди, разрушившие куалу, решили сжечь её. Но когда огонь охватил строение, все они ослепли [Спицын 1893: 93–94].

По рассказам информантов, родившихся в конце XIX – начале XX в., у удмуртов на месте г. Кирова стояла «своя церковь», «удмуртская церковь (*удмурт черык*)» или «каменная часовня» с крестом, на котором был распластавшийся голубь, вырезанный из позолоченной блестящей жести, но их прогнали русские. Пришли они в эти слободские края и поселились в д. Чола (офиц. Круглово), а оттуда расселились по мелким деревням [Егоров 1971: 45, 54, 155]. Приведённые предания являются образцом своеобразного преломления противоречивой реальности колониционных процессов: идеологической победы русских-христиан над удмуртами-язычниками (голубь сидит на церкви и погибает) и факты неприятия новой религии, сохранения веры в силу своих прежних богов (удмурты забрали голубя с собой /люди, разрушившие куалу, ослепли).

В одном предании рассказывается, что, когда новгородцами удмуртское святилище в *Кылно* (г. Хлынов) было сожжено, золу с места сгоревшей *куалы* (сакральное строение) перенесли на новое место, призвали своего *Вожшуда* (божество-покровитель) и основали в лесу капище в честь *Инма-вожшуда* [Кайсина 2005: 259]. По свидетельству старожилов, когда удмурты уходили из г. Хлынова (*Кылно*), старейший-кузё отдал уходящим на счастье рыжего бычка (*горд ошпи*) со словами: «Где он упадёт, там и принесите его в жертву, помолитесь». По одной версии, бычок остановился на пригорке (свалился на землю) возле с. Карино, там его принесли в жертву и стали молиться. На это же место перенесли золу с прежнего капища *Инма-вожшуда*. По другой версии, святилище располагалось и возле д. Ужоговица, и там проводили моления. По мнению Кудяшевой Матрёны Николаевны из д. Омсино (1903 г. р.), они почитали *Чабъя-вожшуда*, который вышел из *Инма-вожшуда*, который был там, в *Кылно*. Из *Чабъя-вожшуда* вышел *Сюкась-Пелё-вожшуд* [Егоров 1971: 45, 54, 155].

Однако соседи-татары стали осквернять /поганить (*саптаны*) это место, забирали пожертвованные серебряные деньги, поэтому место моления удмурты поменяли. Причиной вторичного переноса святилища являлись также и строительство большого тракта в сторону г. Глазова [Атаманов 1997: 173–176; 2005: 65–66]. Другими словами, удмурты желали уберечь свою национальную святыню от осквернения людьми другой веры и переносили её в более надёжные и недоступные места. Святилище неоднократно переносили, сейчас оно располагается в глубине леса в окрестностях дд. Красногорье–Омсино (совр. Слободской р-н Кировской обл.). Место моления и сама обрядовая церемония называется *Иммала веттон* или *ветлон* (букв. 'хождение в *Иммалу*') (некоторые подробности см. в главе II).

\* Характеристика святилищ в окрестностях дд. Омсино (удм. *Чабъя*) и Красногорье (Круглово, удм. *Чола*) Слободского р-на Кировской обл. и описание молений приведены по полевым сборам и наблюдениям автора [ПМА 1999, 2004 гг.; Шутова 2001: 29–34], данным М.Г. Атаманова [1971; 1977: 31–32] и Е.К. Егорова [1971].

Капище Иммала занимает небольшое возвышение между высокими берегами речушки Иммалашур, правого притока р. Кчен (удм. *Кычён*). В этом месте в р. Иммалашур впадает священный родник. Площадка святилища представляет собой поляну в лесу со священной берёзой. В центре поляны располагалось кострище (*тылскон инты*) с толстым слоем золы и пережжённых костей жертвенных птиц и животных (фото 14). В 1971 г. остатки кострища были значительно мощнее, достигали высоты 0,8–1,0 м [уст. сообщ. М.Г. Атаманова]. Вокруг поляны росли берёзы, липы, клёны, ели, черёмухи, так называемая дикая сирень (волчьи ягоды) [жимо-лость обыкновенная или лесная (лат. *Lonicera xylosteum* L.)]. Священная берёза в верхней части раздваивалась, т. е. имела две вершины (*кык йыло*), её ствол был перевязан жертвенными приношениями – разноцветными платками, лоскутками треугольной формы (*чача*), поясками, тесемками, полотенцами (*йушкон*), обмотанными красной ниткой утиными перьями (рис. 135)\*. У корней священной берёзы и в роднике виднелись жертвенные монеты из белого сплава. По свидетельству информантов, предыдущая берёза тоже была двуствольной и в месте раздвоения имелось углубление в виде чаши или дупла, в которое складывали монеты. Она стояла в центре поляны около современного кострища. В прежние времена на моление собиралось столько народу, что места вокруг святилища были ровные и утопанные (*вольыт вырйыл*), как расчищенные (В.М. Болтачева, 1914 г. р.), разводили не одно, а несколько кострищ, обетные приношения также привязывали не к одной, а к нескольким берёзам (П.Е. Люкина, 1916 г. р.). Специально проложенные в лесу дороги-просеки вели от деревень к этому месту. В настоящее время они поросли кустарником (рис. 136). К концу XX в. на Иммале не сохранились следы каких-либо построек, тем не менее, очевидно, они существовали в прошлом. Так, местные жители старшего возраста указывали, что там стояло строение Великой (диал. *Зёк*) куалы.

Основные обрядовые действия проводились здесь два раза в год: летом в Петров день (12 июля по нов. ст. день памяти апостолов Петра и Павла) и осенью в день Покрова Пресвятой Богородицы (14 октября по нов. ст.) или после Покрова до замерзания льда. В 1970–1990-х гг.



Рис. 135. Святилище Инма. Священная берёза.  
В.Н. Бородовский. 2008



Рис. 136. Святилище Инма. Следы дороги-просеки, ведущие от д. Подгорное к святилищу. Н.И. Шутова. 1999

\* Выражаю благодарность Кировскому краеведу Владимиру Николаевичу Бородовскому за представленные фотографии.

молиться в Иммалу на Петров день ходили только женщины, при этом жрицами-куриськись были тоже женщины, а осенью там молились вместе и мужчины, и женщины. По воспоминаниям Кайсина Михаила Андреевича (1899 г. р.), жрицей-куриськись была одна женщина из д. Чола (Круглово-Красногорье) [Егоров 1971: 38, 129, 136]. Тем не менее, святилище могли посещать в любое время с обещанием принести жертву (*сйзиськыны* ‘обещать жертву, посвящать, жертвовать’) или с какими-нибудь просьбами (*куриськыны* ‘просить’) в случае, если в семье случилось несчастье: заболел член семьи, не водился домашний скот или птица. В последние годы обетное обещание давали дома перед иконами со свечой.

Перед началом общественной обрядовой церемонии совершали моление дома. Для этого ноги предназначенной в жертву живой птицы (утки или гуся) обмывали водой, клали её в лукошко (*куды*). Лукошко ставили на белую скатерть и молились перед иконами. При этом обращались с просьбами к родовым божествам *Чола-вожшуду*, *Чипья-вожшуду* и *Иммала-вожшуду*. Молились со словами: “В Иммалу пусть поднимается, в воздух пусть поднимается”. Затем отправлялись на Иммалу и по пути непременно навещали свою деревенскую родовую куалу. К примеру, жители д. Красногорье заходили поклониться и совершить пожертвование в *Дурга-Побья* куале (разжигали костёр на месте, где когда-то стояло строение, жертвовали монеты, лили масло, бросали кусочки пищи в огонь). По дороге посещали ещё *Чипья-вожшуд* куалу жителей д. Новый Погост, там тоже совершали моление (К 1999 г. последние два святилища уже не функционировали, землю с места *Чипья-вожшуда* отвезли на Иммалу, а из *Дурга-Побья-вожшуда* не успели). И, наконец, приходили на место моления Иммала. Приносили уток преимущественно женщины, в 1971 г. жрецами (*куриськись*) были две женщины: одна из д. Красногорье (удм. *Чола*), а другая из д. Сизево (удм. *Бигра*). Кто приходил первым, тот и разжигал костер. Для этой цели использовали только берёзовые лучины и дрова, а утку обрызгивали еловым веником. По рассказам информантов старшего поколения, когда на святилище носили живых уток, их лапки мыли еловыми ветками. Совершали заклинание птиц. Ноги, голову, внутренности птицы сжигали на костре. По одной версии, перья, шерсть и пух также сжигали, а по другой – их связывали в пучки и привешивали на деревья. Кровь тоже плескали в огонь. Затем молились перед кострищем, обратившись лицом к восходу солнца, на юг или восток в зависимости от времени суток. В руках держали хлеб с топлёным коровьим маслом, яичные блины (*чужсмильым*) или национальные лепёшки (*табани*). В прежние годы носили пресные сочни (*куарнянь*). Не полагалось использовать при молении спиртные напитки. Каждый обращался со своими просьбами к *Имма-вожшуду*, *Дурга-Побья-вожшуду*, *Кылдысин-вожшуду*. Молились со словами: «*Азвесь тылы кадь мед луомы!* (‘Как серебряные перья пусть мы будем!’), «*Капчизэ мед сётоз, ужсаны мед быгатомы, тодьбы жёккышет вылын нуискомы!* (‘Лёгкой жизни пусть подаст, трудиться пусть сможем, на белой скатерти приносим [здесь: жертвуем]!’)» [Егоров 1971: 133, 135]. Затем совершали поклоны, сидели на корточках таким образом, чтобы правое колено было ниже левого, вытянув вперед очищенную тушку жертвенной утки, вставляли, три раза обходили вокруг костра. Привешивали на дерево красные лоскутки, бросали серебряные монеты под берёзу и в родник. Впоследствии на эти деньги закупали свечи в церкви. После моления в Иммале возвращались домой, а родовые святилища уже не посещали. Когда приносили жертву на Иммале, говорили: «*Сйземез сизьым ар витём* (‘обещанное, желаемое семь лет будем ждать’)», т. е. выполнения нашей просьбы будем ждать в течение семи лет, учитывая, что у *Имма-вожшуда* имеются и другие дела [Егоров 1971: 40].

В последнее время на капище резали домашних птиц, а раньше здесь жертвовали крупных домашних животных – овец, тёлков, бычков. На лугу /поляне разводили большой костёр. Приводили сюда животных (овец, телят, ягнят) и птиц живыми, резали на поляне. При этом голову жертвенного животного и утки держали головой в южном направлении, резали перед костром, кровь пускали в костёр, перья, пух и внутренности сжигали в огне. Шкуру животного и мясо уносили домой. На святилище несли ещё *чужбильым* (блинчики, замешанные на молоке и яйцах), *куарнянь* (пресные сочни), *вöй* (масло). Кур на святилище не жертвовали. Про них

говорили, что куры назад скребутся (*йабъяськыны* ‘скрести’), а жить надо будущим. По свидетельству С.Н. Юшкетова, 1894 г. р., приносили в жертву самцов животных [Атаманов 1971]. Другие информанты полагали, что пол животного не имел значения. Желательно, чтобы жертвенные животные были белой или серой масти.

Мясо пожертвованных животных и птиц уносили домой, варили и съедали в кругу семьи, могли приглашать родню или своих сельчан. Дома готовили, как правило, два блюда: отваривали мясо птицы, затем на мясном бульоне варили ячменную кашу. Совершали трапезу за столом. Тот, от имени кого приносили жертву, брал в руки мясо, хлеб, соль, ложку с кашей и перед иконами восклицал: «*Валляна пересьёслэсь восьсэс жэутійськом!* (‘Моление предков-стариков продолжаем-возрождаем [букв. ‘поднимаем’]!’)». Затем делили мясо на всех, каждый должен был отведать мясо утки. После завершения трапезы кости собирали, чтобы унести на святилище и там сжечь. Если не было возможности сделать это в ближайшее время, то собранные кости сушили, складывали в белый мешочек и подвешивали над печкой до следующего лета. В Петров день на Иммале при проведении очередной обрядовой церемонии их сжигали на костре.

Для избавления от болезней и несчастий, за помощью к удмуртам обращались и русские из окрестных селений. Мать учителя Серафима Михайловича Болтачева (1938 г. р.) ходила на Иммалу: «У одного русского из пос. Стрижи на руке была язва. Так они обращались за лечением к моей матери. А мать моя была больна, поэтому я мать сопровождал на Иммалу. Там разжигали костёр, мама говорила какие-то слова, бросала в родник монеты. Вроде излечились они». «Один русский учителем работал, специально ходил на Иммалу проситься [т. е. давал обеты и молился]. Хотел проверить это место. Я его водила туда, мне там как-то полегчало. Хотя там место страшное, глухое, но мне там легко, весело» (Финицких Анна Егоровна, 1930 г. р.).

В качестве обетных приношений на деревья там привешивали перья, перевязанные красной ниткой или лентой. Пожертвования совершали на всякий случай и без обета, не дожидаясь болезни или какого-либо несчастья. К примеру, могло случиться так, что какая-нибудь бабушка при проводах в армию внука пообещала дать жертву на святилище, но не успела выполнить обещание, потому что умерла. А родители новобранца не знали об этом обете и тоже ничего не пожертвовали. В таком случае полагают, что божество *Имма* ждёт обещанное в течение 7 лет. Если же после этого срока оно не получит жертвы, у этих людей жизнь будет тяжелее (*улонзы секыт луэ*). Обращались к *Имма-вожшуду*, чтобы дал больше тепла, хорошего урожая, хорошего будущего и т. д. На святилище Иммала молились богам *Инмару* (главный бог, бог неба), *Кылдысину* (бог-творец, божество плодородия), *Вожшуду* (семейно-родовой бог-покровитель). На святилище Иммала женщины ходили до недавнего времени [2008 г.], если кто заболел или случится несчастье в семье (рис. 135).

Моление Иммала-ветлон (букв. ‘хождение в Инмалу’) является общей старинной обрядовой церемонией слободских удмуртов и бесермян. Они считают его общеудмуртским молением. По сведениям Т.Г. Владыкиной, во время Троицы на моления в это капище приходили и косинские удмурты из Унинского и Зуевского р-нов Кировской обл. На него собирались жители 23 окрестных селений, в том числе дд. Красногорье, Пески, Омсино, Бурино, Верхнее Мочагино, Нижнее Мочагино, Сизево, Мураши, Верхнее Карино и других деревень Слободского р-на Кировской обл., а также удмурты из гг. Слободского, Кирова. Проводилось оно в форме своеобразного паломничества: моление начиналось на семейном святилище или в доме перед иконой, продолжалось на родовом святилище. По пути следования на почитаемое место Инмала следовало посещать все встречаемые капища, там оставляли лепёшки, сливочное масло. После этого представители каждого родственного объединения принимали участие в общественной церемонии, проводимой на святилище Иммала. В почитании этого языческого капища и проводимых на нём ритуалах вплетены поздние христианские элементы (моление перед иконами перед посещением капища, приуроченность к христианским праздникам, черты паломничества). В конце XX в. святилище посещали для совершения частных жертвенных приношений, общественные церемонии здесь не проводились.

## 6. ПРЕДАНИЯ О ЗОЛОТОЙ БАБЕ И УДМУРТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Среди слободских и глазовских удмуртов существовали сведения о Золотой Бабе. В 2004 г. при просмотре подшивки старых газет по темам, касающимся старинных обрядов и верований народов Камско-Вятского региона, в Кировской библиотеке им. Герцена мной обнаружена небольшая заметка, содержание которой показалось уникальным и заслуживающим внимания. Это была статья вятского журналиста и краеведа Е.А. Кузницына (Евгений Алексеевич Кузницын, 1919–2001), опубликованная в районной газете г. Слободского Кировской области в 1991 г. По свидетельству автора заметки, в 1960-х годах в литературном кружке при библиотеке им. А.С. Грина г. Кирова он слышал удмуртскую легенду о Золотой Бабе от инспектора районного отдела народного образования краеведа С.Л. Ружевского (Сергей Леонидович Ружевский, 1899–1965 гг.). Последний, бывая в командировках в Слободском и южных районах Кировской области, попутно записывал удмуртские и марийские легенды и предания.

В одной из удмуртских деревень он записал такую легенду. «Давно это было. Старики собирали в дальнее путешествие одного мужика с группой таких же, как он холостяков с авантюрной жилкой. Были в группе удмурты из Слободского, Глазовского и других уездов. А решили они пойти за Уральские горы – посмотреть “Золотую Бабу”. Паломников собирала вся деревня: по копеечке, по пятаку набралась необходимая сумма денег. Сплели несколько пар лаптей, на что удмурты были большие мастера. Но главное, дали наказы – вымолить у Золотой Бабы счастья для деревни» [Кузницын 1991: 7].

Сам Е.А. Кузницын, выслушав рассказ своего коллеги, вспомнил, что и он слышал аналогичное предание. В 1920-х годах в детстве к его бабушке приходила её старая приятельница Нюра Ворсина [одна из типичных фамилий слободских удмуртов. – Н. Ш.] из д. Верхнее или Нижнее Мочагино (ныне Слободской р-н Кировской обл.). Она приносила знаменитое льняное полотно, которое ценилось очень высоко. Мама шила из него платья сёстрам Е.А. Кузницына и девочкам с их улицы. Нюра жила у Кузницыных три-четыре дня, а по вечерам рассказывала сказки, легенды. Сюжет одной из них весьма напоминал рассказ С.Л. Ружевского о паломничестве к Золотой Бабе: «Паломники собрались где-то на р. Чепце, отправились в поход в начале лета, а вернулся мочагинский [из д. Мочагино. – Н. Ш.] путешественник через полтора года. У меня в памяти остались отрывки, носившие приключенческий характер. У паломников была стычка со жрецами, охранявшими Золотую Богиню. Кто-то кого-то обманул. Были и нападения, и бегство от врагов» [Кузницын 1991: 7].

Автор заметки задается вопросом: «Что можно сказать о дате паломничества? Моя бабушка родилась в 1875 г. В 1925–1926 гг. ей было немногим более 50 лет. Нюра Ворсина выглядела старше и говорила, что слышала сказку о Золотой Бабе от своей матери ещё девушкой. Но и её мать не была очевидицей проводов удмуртского паломника. Мы предложили С.Л. Ружевскому напечатать эту легенду, но не в газете (её бы сократили газетчики, фольклорное своеобразие бы исчезло). Известный вятский журналист и литератор В.В. Заболоцкий [Владислав Владимирович Заболоцкий, 1911–1986 гг.] предложил С.Л. Ружевскому все перепечатать на машинке и отправить в Ижевск, в Удмуртское книжное издательство» [Кузницын 1991: 7]. Но так и неизвестно, было ли это сделано, во всяком случае, среди работ, изданных в Ижевске, такая информация пока не выявлена.

Предания о легендарном идоле были распространены среди населения северо-восточной Европы и северо-западной Сибири. Краткие сведения о ней содержат отдельные исторические источники и книги западноевропейских путешественников и писателей XIV–XVI вв. В русских летописях XIV в. (1338 г. или 1396 г.) появляются первые упоминания о божестве древних коми Золотой бабе (коми *Зарни ань*) в связи с сообщением о смерти Стефана Пермского. По описаниям Золотая баба или Золотая старуха – идол, который находился при устье Оби «в области Обдоре» (по С. Герберштейну) [т. е. в окрестностях Обдорской крепости; ныне г. Салехард].

Её изображение – статуя старухи, в утробе которой находятся сын и внук, или старой женщины с ребёнком на руках – сыном, а рядом стоит другой ребёнок – внук. Её символизировала скала в виде женщины в лохмотьях с ребёнком на руках и подписью “Золотая баба”. В работах русских ученых конца XVIII – начала XIX в. приводятся известия о том, что Золотая баба – божество древних коми, статуя которой была увезена на Обь не желающими креститься язычниками. Данные этнографии хантов и манси указывают, что Золотая баба содействовала наступлению беременности, родам, охотничьим промыслам, ведала судьбами людей (*Slata baba*) [ПСРЛ 1851, V: 249–250; Трубецкой 1906: 52–62; Герберштейн 1908: 130–131; Карьялайнен 1995: 129–137; Кулемзин 2000а: 216–219]. Н.С. Трубецкой полагал, что Золотая Баба является изображением богини плодородия, судьбы и богатства и отождествлял её с женскими божествами манси *Калтась* и удмуртским *Кылдысином* [Трубецкой 1906: 54–58, 59, 61].

Помимо легенд о Золотой бабе, в фольклоре и этнографии многих народов Урала сохранились сведения о женском божестве плодородия. Так, удмуртское божество земли и плодородия *Кылдысин* управлял жизнью всей Вселенной, осуществлял покровительство людям в самых разнообразных сферах их жизни, обеспечивая плодородие человека, земли и всей природы [подробнее: Шутова 2001: 214–224, 238, 253–254]. В поздней версии *Кылдысин* (синонимы *Инмар-Кылчин /Кылдысин*) предстает в качестве христианского ангела-хранителя. На основании совокупности всех имеющихся исторических, археологических и лингвистических источников произведена реконструкция прообраза божества *Кылдысина*, выполняемых им функций и направления его эволюции. “В эпоху средневековья, возможно, и позднее в религиозных верованиях древних предков удмуртов и коми *Кылдысин* предстал в облике прародительницы – Великой Матери, символизирующей женское творческое начало в природе, управляющей жизнью всей Вселенной. В её образе воплотилось единство существующего мира, идея плодородия, идея вечного обновления – смены дня и ночи, лета и зимы, рождения, развития, смерти и нового рождения” [Шутова 2001: 222]. У обских угров также известны богини плодородия и материнства *Калтац /Калтась-Эква (Калтась женщина) / Калтась-анки (Калтась мать), Анки-Пугос*, а также ещё локальные женские божества – хозяйки отдельных рек или местности [Карьялайнен 1995: 129–137; Мартынова 1992: 74–84; Головнёв 1995: 528–539; Гемуев, Бауло 1999: 44, 47, 72–76; Кулемзин 2000б: 152–153; Лукина 2000: 216; Ивасько, Кардаш, Федорова 2000: 274, 278–281; Сагалаев 2001: 70–71; Перевалова, Карачаров 2006: 140–151, 307–318; Бауло 2013: 76–77]. В нижнеобской (казымской) традиции богиня-мать *Калтась* повелевает всеми богами мужского пола. Старшая дочь этой богини *Касум най ‘Казымская богиня’ / Kasum imi ‘Казымская женщина’*, называемая по-русски Золотой бабой, её муж (Вежакарский старик) – покровитель большого культового центра на Нижней Оби [Бауло 2005: 14–18; Кулемзин 2000б: 88, 152–153]. Нередко говорится не об одной почитаемой Золотой Бабе, а по меньшей мере двух изображениях, почитаемых в XVI в. «в Обдории и при устье Иртыша, в Белогорье» [Соколова 1990: 157].

В мифологии и языке коми не сохранилось теонима особого женского божества плодородия и благополучия, не выявлены также и полноценные свидетельства о его существовании [Коми-зыряне 1993: 35–36; Конаков 1999: 159; Шарапов 1999: 281–284], за исключением *Зарань* (золотая, заря-женщина), которая рассматривается в качестве прародительницы коми-зырян [Уляшев 1999: 158]. Тем не менее, имеющиеся фольклорно-этнографические и исторические данные позволили осуществить реконструкцию значения и функций Великой матери или Богини-матери в традиционных верованиях коми как лесного божества, покровительницы охоты и подательницы жизни [Лимеров 2009: 185–192]. В христианскую эпоху образ этой Великой матери, покровительницы женских работ, плодородия и брака, сливается с образом святой Параскевы-Пятницы и Богородицы. По народным поверьям, святая Параскева-Пятница не только оказывает покровительство женщинам и их семейному благополучию, но может и сурово наказать тех, кто её не чтит. Женщины, которые не могут родить, или у которых умирают дети, считаются наказанными Параскевой-Пятницей – за свои грехи они должны вымаливать у неё прощения [Шарапов 1995: 11, 14; Лимеров 2009: 198–199].

Представления о женском божестве плодородия имеют давние традиции в мифологии народов Приуралья и Зауралья (древние удмурты и коми, обские угры). На существование у местных финно-угорских племен аналогичных воззрений указывают массовые находки культовых предметов и украшений из бронзы и серебра с изображением женской фигурки, относящихся к концу I – началу II тыс. н. э. В яркой форме образ могущественной прародительницы, управляющей вечным круговоротом жизни, нашёл воплощение в средневековых культовых пластинах Верхнего Прикамья, изображающих фигурку женщины в окружении птиц, животных, ящеров, человека-лося, человека-птицы, солярных и лунарных знаков. Реминисценции подобных композиций встречаются в оформлении старинных прялок удмуртов конца XVIII – начала XX в. Некоторые из них отождествлялись с женщиной, содержали признаки трёх миров и знаки плодородия. Пермский археолог В.А. Оборин видел в этих изображениях верховное женское божество, Золотую Бабу – древнейший образ, которому поклонялись народы, жившие по обеим сторонам Уральских гор (Северный и Средний Урал, Западная Сибирь) [Оборин, Чагин 1988: 44]. Близкие трактовки сюжета отмеченных выше пластин характерны и для других исследователей [Конаков 1996: 57–62; Шутова 1998: 27–35; 2014: 366–370; 2001: 149–153, 214–215; Autio 2000: 94–95, 161–165; 2001: 174–178]. Очевидно, не случайно в основе женских изображений мансийских духов-покровителей этнографического времени зафиксировано «совершенно однотипное культовое литье весьма архаичного облика» [Гемуев, Сагалаев 1986: 121]. Знаменательно, что образы женского божества были известны далеко за пределами Прикамья от Западной Сибири на востоке до Скандинавии на западе.

Помимо преданий о женском божестве плодородия, существовали и посвящённые ей святилища. Сведения о существовании женских капищ выявлены у нижнепечецких слободских удмуртов – это локальные святилища Кылдысин каронни (букв. ‘проведение, делание Кылдысина’), на которых совершали заклинание бычка, куда ходили женщины просить о здоровье детей. Женский характер имело общественное капище Имма в окрестностях дд. Омсино и Красногорье (Слободской р-н Кировский обл.). Со временем оно приобрело статус общественного святилища слободских и унинских удмуртов-ватка и утратило специфические женские черты.

В ареале обитания коми-пермяков сохранились сказания о чудской деве, которая управляла чудским народом. По преданиям, она жила в неприступной крепости, славилась умом и красотой, сидела на вершине своей скалы и сучила шёлк для тенет, которыми её подданные ловили пушных зверьков. Её образ в сознании местных крестьян связан с Дивьим камнем на реке Колве (ныне Чердынский р-н Пермского края) [Чердынские клады 2013: 131–132]. В этих краях на скалистом берегу Люнвы, притока Колвы располагается Чудское, или Искорское (‘каменный город или город на камне’) городище. При проведении археологических работ под руководством В.А. Оборина здесь были зафиксированы следы языческого святилища, которое перекрывалось культовым местом, связанным с почитанием Параскевы-Пятницы. В культурном слое городища найдены культовые предметы – бляха с изображением (всадника /всадницы в окружении животных и птиц, обозначениями солнца /солнечного диска и луны /полумесяца; костяная подвеска в виде двух спаренных фигурок птиц; пластина, украшенная линейным и кружковым орнаментом; костяные амулеты из просверлённых костей животных и птиц) [Оборин 1976; 1981; 1990: 89; 1999: 296–297].

По историческим и археологическим данным, выявленное языческое святилище функционировало с IX в. (по мнению В.А. Оборина) или с XI в. (по мнению П.А. Корчагина). Затем, согласно преданию, здесь на старом берёзовом пне была явлена икона святой великомученицы Параскевы, после чего на городище была построена деревянная часовня. В день святой Параскевы-Пятницы возле этой часовни верующие коми-пермяки и русские из с. Искор и окрестных деревень совершали совместную языческую трапезу, жертвовали монеты. А явленную икону ежегодно два раза в год носили с крестным ходом из церкви с. Искор на городище [Попов 1891: 80–81; Оборин 1981: 147–148; 1990: 89; Мельничук, Корчагин 2003; Черных 2014: 167–181]. По мнению А.Ф. Мельничука и П.А. Корчагина, Искорское городище являлось большим сакральным центром Перми Великой [Мельничук, Корчагин 2003].

Новые археологические исследования, проведённые на Искорском городище (раскопки А.Ф. Мельничука и П.А. Корчагина) выявили материалы, свидетельствующие о проведении обрядов с разжиганием костров на глиняных площадках размерами 2 x 2 м с использованием кресальных кремней. Стандартный набор находок, состоявший из двух групп вещей, символизирующих женское (пряслица, пронизки, привески, бусины) и мужское (ножи, гвозди, наконечники стрел, острия) начало, указывает на проведение здесь церемоний, связанных с символикой плодородия. Время использования святилища, как определили исследователи, X–XX вв. [Корчагин 2008].

Искорское городище располагается в районе расселения вишерско-камской (по Р.Д. Голдиной) [Голдина 1985: 162–163] или чердынско-язвинской группы средневековых коми (по В.А. Оборину) [Оборин 1999: 262]. В этом ареале, на территории поречья Камы, Вишеры и Колвы к настоящему времени открыто и частично раскопано около полутора сотен археологических памятников – остатков поселений, городищ, могильников, святилищ, случайных находок, относящихся к периоду от каменного века до позднего Средневековья. Эти места богаты находками восточного серебра и предметами культового назначения, уникальными для средневекового Востока и Чердынского края [Чердынские клады 2013: 24, 139]. Именно на этой территории обнаружено с десятков культовых пластин с образом женского божества [подсчитано по: Оборин, Чагин 1988: 173–177]. Эти изделия, выявленные под деревом, пнём, нередко идентифицируются как случайные находки. Так, у д. Слобода две культовые бляхи с изображением богини обнаружены при следующих обстоятельствах: «На краю поля росли три вековые ели, из-за которых урожай в этом месте всегда был плохой. Много лет собирался их вырубить и наконец-то это сделал. <...> Когда с корней удалял землю, и под ними <...> увидел две бляхи <...>» [Чердынские клады 2013: 110–111]. В окрестностях пос. Тимшер после вырубки леса и при вспашке поля обнаружили семь бронзовых пластин (сохранилось только две) с изображением Великой богини. После вырубки леса между полусгнившими пнями пластины с аналогичными изображениями выявлены и вблизи пос. Курган [Чердынские клады 2013: 112–117]. Вполне возможно, что места находок пластин с образами женского существа указывают на локализацию средневековых женских капищ.

В связи с рассматриваемой тематикой интерес представляет традиция проведения богородичных праздников у коми-зырян, описанная В.Э. Шараповым. В начале XVIII в. на р. Вашка в д. Кривой Наволок (Удорский р-н РК) была построена часовня в честь Параскевы-Пятницы, в ней хранилась чудотворная икона «Святой Пятницы Параскевой Нареченной». По народным поверьям, эта икона помогала исцелению больных людей. На Девятую пятницу от Пасхи (народное название *Заветной лун висъысьяслӧн* ‘заветный день больных’) здесь собирались паломники не только с бассейнов Вашки и Мезени, но и с Печоры и Пинеги. Праздник начинался утром с молебна в часовне, затем совершался крестный ход с иконами в направлении к р. Кер-ю. Главными участниками крестного хода являлись женщины и дети 7–12 лет, некоторые женщины несли грудных детей. В прошлом в обрядовых церемониях обязательно участвовал священник, в 1990-х гг. службу в храме проводили пожилые, чаще вдовы женщины. Процессия спускалась к берегу реки, где у обетного креста ежегодно совершался молебен и ритуал омовения икон глухаринными крылышками. После омовения каждой иконы в водах реки, в том числе и иконы Параскевы-Пятницы, вода считалась целительной в течение нескольких дней. Освящённой водой (*вежа ва* ‘святая вода’ или *пекнича ва* ‘пятничная вода’) умывались, обливали детей, набирали в принесённую с собой посуду. На Удоре праздник чудотворной иконы Параскевы-Пятницы традиционно считается «женским» и противопоставляется «мужскому» празднику – Прокопий лун (‘день Прокопия’). Близкие богородичные праздники проводят коми и в других местностях (с. Сизябск на р. Ижме, с. Усть-Кулом на р. Вычегде) [Шарапов 1995: 6–14, 16]. Бытование легенд о явлении иконы Пресвятой Богородицы (иконы «Неопалимая купина», Тихвинской и Казанской икон Божией Матери, Знамения Божией Матери), почитание иконы, установление крестных ходов с нею прослежены и в коми-пермяцко-русской среде Верхнего и Среднего Прикамья [Черных 2014: 171–176, 181–187].



В прошлом в Зауралье также существовали женские капища, на которых молились о благополучии и здоровье членов семьи. В начале XX в. у манси имелись женские культовые места двух типов: в виде отдельного дерева или группы деревьев; святилища с антропоморфными изображениями божеств *Калтац*, *Мир-сусне-хума*, *Куль-отыра*, изготовленных из ткани. Церемониями на них руководила одна из пожилых женщин поселка [Гемуев, Сагалаев 1986: 124–125]. По преданиям, богиня *Калтась-эква* обитала и особо почиталась вблизи деревни Калтаса (Калтысянские юрты) на Нижней Оби [Трубецкой 1906: 54; Карьялайнен 1995: 134]. В XIX в. широкой славой пользовалось святилище Калтац-щань в Троицких юртах [Гемуев, Сагалаев 1986: 136]. В этих местах располагается культовое место высшего ранга, известны сведения и о других общественных капищах. Важно отметить, что нередко на таких святилищах имелись идолы женских божеств, изготовленные из дерева и тканей [Кулемзин 2000а: 88, 218; Перевалова, Карачаров 2006: 140–151, 307–318; Бауло 2013: 84–89].

Интересно, что в 2012 г. Г.Н. Чагин осматривал в Печорско-Илычском заповеднике в верховьях Печоры хребет с мансийским названием Мань-Пупу-Нер 'Гора каменных идолов'. Здесь на ровной поверхности возвышаются семь причудливых каменных фигур. Одна из них напоминает окаменевшую женщину, которую манси связывают с Золотой Бабой [Чердынские клады 2013: 118, 142].

Идеи о женском божестве как подательнице всего живого на земле имеют широкий ареал распространения – Северное и Среднее Приуралье, Среднее Поволжье, бассейн Чепцы, северо-западная часть Русского Севера, северо-западная Сибирь. Более ограниченную территорию занимает область, в которой функционировали женские капища – бассейн Чепцы, Верхнее Прикамье, бассейны Вычегды и Печоры, Оби. Особо следует отметить, что местом наибольшей концентрации средневековых находок с изображением женского божества, так же как ареалом локализации больших общественных святилищ с устойчивой традицией поклонения могущественному женскому божеству плодородия является территория Приуралья. Здесь же известно о почитании каменных изваяний /скал, отождествляемых с богиней плодородия. Приведенные материалы указывают, что в Средневековье эта территория, а именно Чердынский край, служил крупным религиозным центром уральских народов. С позднего Средневековья культ архаичной богини здесь постепенно замещается почитанием икон святой Параскевы-Пятницы или Богородицы. Архаичная дохристианская традиция изготовления женских идолов и поклонение женским божествам сохраняется в Зауралье и в наши дни. Что касается разных изображений божества плодородия (в том числе идолов Золотой Бабы), а также существование многочисленных мест, связанных с её почитанием, можно говорить о таком явлении как мультипликация образа божества и мест, установленных для моления этому божеству. Такое явление хорошо известно по результатам исследования удмуртских священных мест, посвящённых почитанию озёр, культу Будды, других предков-родоначальников.

Приведенные вятскими краеведами С.Л. Ружевским и Е.А. Кузницыным предания о Золотой Бабе (в главе II) объединены общим сюжетом и указывают на существование в среде северных удмуртов старинных сведений о всемогущем женском божестве народов Урала и посвящённых ему капищах. Эта информация, не известная в среде обитания основного массива удмуртского населения (территория современной Удмуртии), в усечённой форме сохранилась лишь у такой локальной группы как слободские удмурты в инациональном русском и татарском окружении. Слободские удмурты проживают в нижнем течении бассейна реки Чепцы в коми-удмуртской контактной зоне. По данным письменных источников здесь обитали «чудь и отяки», т. е. коми и удмурты [Повесть о стране Вятской 1905: 28–42]. В нижнечепецком (слободском) диалекте удмуртского языка выявлены коми заимствования на лексическом, фонетическом и других уровнях [Максимов 2001: 182]. По всей видимости, рассматриваемые предания имеют реальные исторические основания и указывают на существование давних духовных связей удмуртского населения не только с ближайшими соседями коми, но и с более отдалёнными этническими группами – обскими уграми Зауралья.

## 7. СИСТЕМА ГОСТЕВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ

Как можно заметить по материалам, изложенным в предыдущих главах, гостевания, проводившиеся после общественных молений и в рамках календарных праздников, были характерным явлением в северноудмуртской среде. Продолжение праздника в виде посещения домов родственного коллектива как в пределах деревни, так и более крупного общественного образования, состоявшего из нескольких селений, ведут своё начало с древних времён. Рассмотрим систему гостевания, прослеженную в ряде локальных ареалов.

Первый пример. Современная территория Игринского р-на в прежние годы была заселена тремя крупнейшими верхнечепецкими родовыми группами Эгра (бассейн Лозы), Вортча (бассейн Нязи), Пурга (бассейн Иты), которые вплоть до коллективизации сохраняли некоторую изолированность друг от друга, имели определённые различия в языке, материальной и духовной культуре. В 1970-х гг., по сообщениям информантов, каждая из этих групп сохраняла гнездовое (кустовое) расселение. В старину заключение браков в пределах каждого рода было запрещено, браки заключались между тремя группами Эгра, Вортча, Пурга. Среди старшего поколения сохранились чёткие представления об этих трёх родовых гнёздах (*выл*). Каждый из указанных родов отвечал за проведение большого христианского праздника: Пурга-выл – Покров, Эгра-выл – Иванов день, Вортча-выл – Крещение. В такие дни каждая группа (*выл*) приглашала в гости родственников из других родовых гнезд [Атаманов 1982: 106–107; его же. 2001:132–133]. В определённой мере мы можем говорить о сохранении существовавшего в прошлом союза родственных родовых коллективов Эгра, Вортча и Пурга.

Второй пример. В Унинском р-не Кировской обл. в бассейне р. Косы нижнечепецкие (косинские) удмурты-ватка оказались подразделёнными на верхних (*валлань пал* ‘верхняя сторона’) и нижних (*улань пал* ‘нижняя сторона’). Нижние удмурты-ватка проживали в нижнем течении р. Косы в пределах Зуевского, частично Фаленского и Богородского р-нов, а верхние проживали в верхнем течении р. Косы в Унинском р-не. Верхние удмурты-ватка (дд. Астрахань, Сибирь, Чугая, Петровки). 21 июля на праздник завершения сева Гербер (или Казанская?) ездили к нижним удмуртам в Зуевскую сторону (в дд. Березняк /Березник, Баженово, Павловцы, Караул, Поля, Слудка, Городище). Этот праздник отмечали во время цветения ржи, возле берёзы, растущей у д. Березник Зуевского р-на. Эта деревня располагается примерно в 30 км от д. Астрахани. Ездили туда на 17 лошадях. Там праздновали две ночи. Гостевание совершалось по родственным группам в порядке очерёдности, то в одной деревне, то в другой. В самой д. Березники каждый угощался у своих родственников, а потом все вместе собирались в деревенском клубе. Здесь занимались заготовкой берёзовых веников и, наломав веников, возвращались в свои селения. В празднествах участвовали люди постарше, молодёжь туда не ездила.

В свою очередь, на Ильин день и Троицу жители зуевской стороны (д. Березник, Караул, Слудка) приезжали в унинские края (д. Астрахань, Сибирь, Чугай). При этом Троицу отмечали в д. Астрахани. Гости ходили из дома в дом, в каждом доме их усаживали за стол, угощали. На Ильин день прибывшие гости собирались в д. Петровки. Для этого праздника здесь обязательно резали (*вир карыны*, букв. ‘пускать кровь’) подросшую скотину или птицу (к примеру, гуся), просили дождя. На Рождество удмурты зуевской стороны (*улань пал*) снова поднимались в унинские (*валлань пал*) края. В Иванов день удмурты д. Астрахань встречались со своими соседями – жителями русских (ныне исчезнувших) селений Липинцы и других деревень, размещавшихся на другом, левом берегу Косы. Сами удмурты этот праздник особо не отмечали, лишь иногда в этот день они ходили к русским на гулянья.

Примеры гостеваний выявлены в среднем течении Чепцы в бесермянской среде. Они совершались между жителями дд. Близ Варыжа, Гурьякара (офиц. Гордино), Кионгурта (офиц. Васильево), с. Юнды (Балезинский р-н УР). Четвёртого декабря (по нов. ст.) все собирались в д. Близ Варыже на праздник Веденёв день (Введение в храм Пресвятой Богородицы). Кто-то

ходил в д. Гурзи (исчезн.), там отмечали Екатеринин день [7 декабря – день памяти великомученицы Екатерины Александрийской, в народе Екатерины Санницы], угощались. Девятого декабря те, у кого имелась родня в д. Коркаяг (Кезский р-н), отправлялись в эту деревню. Там праздновали на протяжении трёх суток и после возвращались домой [Карпова 2005: 153–154]. Междеревенские гостевые визиты в престольные православные праздники отмечены Е.В. Поповой в бесермянских селениях: в д. Тылысе отмечали Крещение, с. Юнде – Михайлов день, с. Укане – Введенев день, т. е. праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы [Попова 2011: 215]. Возможно, гостевание генетически связано с дохристианскими традициями гостевания удмуртов после проведения календарных обрядов и общественных молений на крупных святилищах. Такие праздники, объединявшие родственные коллективы, практиковались у всех групп удмуртского населения. В последующем они были приурочены к православным праздникам, а вследствие проживания вблизи храмов, освящённых в честь событий библейской истории или соответствующего святого, оказались связанными с престольными праздниками.

Приведём описание гостевания, приуроченного к проведению престольных праздников, выявленной нами в 2006 г. в русских селениях Белохолуницкого р-на Кировской обл. (бывш. Вобловицкая волость Слободского уезда Вятской губ.). Населённые пункты прилегают здесь к крупным и средним рекам региона: два села (Полом и Сырьяны) располагаются на берегу Вятки, а остальные – вдоль левых притоков Вятки – рр. Осетровка, Иванцево, Черная Холуница или их мелких притоков. В XIX – начале XX в. каждое село с церковью составляло центр округа. Расстояние между ними составляло 9–18 км. Такое село было окружено системой мелких деревень и починков, некоторые из них имели свои часовни. Большинство этих деревень существовали ещё в 1930-е гг. Во второй половине XX столетия сеть сельских поселений была нарушена, исчезли многие малые или «бесперспективные» деревни и починки. Ныне сохранились лишь сёла. В последние годы большинство распахиваемых площадей заброшено, поля зарастают молодым лесом.

В конце XVI – начале XVII в. территория нынешних Сырьянского, Всехсвятского и Прокопьевского сельских округов была заселена удмуртами (глава I). Помимо них, здесь могли проживать и другие пермские народы (коми-пермяки и зыряне), об этом свидетельствуют данные письменной истории, предания и топонимы. В основной массе здесь распространены русские топонимы и микропонимы, однако встречаются наименования деревень, речушек и урочищ пермского и тюркского происхождения – Сырьяны, Быданово, Зыряново, Томозы, Пасегово.

Сёла были основаны во второй половине XVI – начале XVII в. [Луппов 1995: 145, 146]. В каждом из них было возведено один или два храма. В некоторых окружающих село деревнях и починках имелись деревянные часовни. Местное население отмечали Рождество, Масленицу или Проводы русской зимы, Пасху, Троицкую субботу, Троицу, Радуницу, Вознесенье, Иванов, Петров, Ильин и Хролов (здесь: Флоров) дни, Кузьминью, Борисхлеб (здесь: день Бориса и Глеба) и другие церковные праздники. Особое внимание уделялось проведению праздника Земля-имениница [ПМА 2006].

Самое старинное поселение в этих местах – с. Полом (Вобловицы, Ильинское на Вобловичах, Спасское или Спасо-Вобловицкое по названию храма). Оно было основано в 1553 г. Вокруг Полома располагались бывшие деревни Котомяты, Сычи, Огневцы, Задняя, Рогозята (за рекой), Драчки. Деревянные часовни имелись в деревнях Бережневской, Гавриловской, Иванцевской [Вятская епархия 1912: 518–519; Откуда мы родом 2001: 17–18]. Зимой и летом, в Троицкую субботу и на Троицу в с. Полом проходили большие базары. На Масленицу в честь Трифона Вятского Чудотворца в селе проходил торжок [ПМА 2006].

Село Сырьяны (Сырьяны-Николаевское по названию храма) основано в 1557 г. Здесь помимо каменной церкви, имелись две деревянные часовни. Остальные семь часовен стояли в деревнях Васильковской, Буровской, Васильевской, Коровкинской, Макалдинской, Муйнской, Стерлеговской [Вятская епархия 1912: 524–525; Откуда мы родом 2001: 19–21]. В с. Сырьянах праздновали Николу Вёшного (май) и Николу Зимнего (декабрь). Проводились две ярмарки: Семеновская (3 февраля) и Никольская престольная (6 декабря). Это были большие сельские

праздники, куда съезжалась вся округа. В прилегающих поселениях отмечали Михайловскую (д. Стерляги), Ильинскую (д. Стариковцы), Ивановскую (д. Пашково), Троицу (д. Вагино). В такие дни в деревню, в которой отмечали праздник, со всей округи, со всех починков собирались гости: «Народ идет-идет табунами, баню истопим, гостей угощаем. А мы ещё робили, бригадир бегаёт-бегаёт, матерится» (Анфилатова Наталья Сергеевна, 1929 г. р.).

Село Всехсвятское (Сырьяно-Всехсвятское) образовалась в 1615 г., здесь была построена деревянная церковь во имя Всех Святых. В 1912 г. в приходе имелись две церкви (в селе и д. Ракаловской), две часовни в селе, ещё две – в дд. Шихалеевской и Кезвенской [Вятская епархия 1912: 524; Откуда мы родом 2001: 22–23]. Отмечали Троицыну субботу и ещё какой-то праздник: «Как отмечали – гостевали, ходили по деревне, пляски были под гармошку. Девчата приходили со многими нарядами и переодевались, то в один, то в другой наряд. Чтобы пообщаться, познакомиться» (Попова Серафима Борисовна, 1928 г.р.). В этих краях широко гуляли на трёх праздниках: Вознесенье (дд. Быданово, Вохма), Троица (дд. Восход, Матушкино, Пасегово, Пантичи и ещё одна деревня между Пантичи и Пасегово, Калабино, Голяки) и Петровский (дд. Пантыл, Гурёнки).

Село Иванцево (старое название Соловецкое) основано в 1716 г. Здесь стояла церковь, освящённая во имя Соловецких чудотворцев – Зосимы и Савватия. В 1912 г. в окрестных деревнях Дубровской и Кокорской имелись деревянные часовни [Луппов 1995: 152; Вятская епархия 1912: 520; Откуда мы родом 2001: 37–38]. В окрестностях с. Иванцево были дд. Дерюши, Сырчино, Кипята, другие деревни. Жители всех этих поселений ходили в церковь сс. Иванцево или Полом. В селе особо отмечали Алексеевскую и Соловецкую праздники. «В [д.] Дерюшах клуба не было, была часовня, около неё собиралась молодежь. Плясать там не разрешали, плясали в стороне. У часовни только встречались. В [д.] Дерюшах главный праздник был Михайлов день, тогда в эту деревню приезжали гости» (Сырчина Валентина Петровна, 1913 г.р.).

Система организации сельской округи, центром которой являлось село с храмом (иногда – несколькими храмами и часовней), приходским кладбищем, родником, местом у реки, участком для проведения молебна с водосвятием, система мелких деревень и починков с часовнями являлась обычной картиной организации православного сакрального пространства.

На Русском Севере, на Урале и в Сибири традиции местных праздников, как в сельской местности, так и в городской среде, были распространённым явлением. Среди местных праздников особенно многолюдными и разгульными были сельские престольные (или приходские, престолы, храмовые). По мнению Н.С. Полищук, на Русском Севере они стали распространяться с XIII в., однако большая часть информации о таких празднествах в этнографической литературе относится ко времени XIX – начала XX в. [Полищук 2003: 602]. В Вологодском крае в конце XIX – начале XX в. приходская жизнь концентрировалась вокруг храма, в котором хранили приходские святыни, престольный праздник был праздником всех входивших в приход селений, а святой, которому была посвящена церковь, считался общим покровителем. Одновременно внутри прихода каждая деревня вела и свою более или менее автономную религиозно-общественную жизнь, центром которой были часовни [Листова 2004: 739–740, 753–754].

Церковный ритуал престольных праздников, его официальная часть варьировались мало. Он включал праздничное богослужение, крестный ход с хоругвями и иконами. В небольших городах и в сельской местности во время крестного хода святой водой окропляли дома и надворные постройки, источники воды, поля, домашний скот и совершали трапезу. Однако в каждой местности существовали свои особенности, связанные с продолжительностью праздника, характером приёма гостей и гуляний. В XIX – начале XX в. такие праздники были не только церковными, но и мирскими, способствовали сохранению и укреплению семейно-родственных, соседских и земляческих связей [Полищук 2003: 602–607].

В монографии А.В. Черных описаны престольные праздники русских Прикамья, охарактеризованы происхождение и история престольных праздников в локальных местностях, их содержание, структура и выполняемые функции [Черных 2014: 24–142]. Автор отметил, что

престольные праздники возникли на стыке христианской и народной традиций, что среди компонентов формирования местных престольных праздников лежали не только христианские традиции почитания святого или события, которому посвящён храм, но и дохристианские традиции почитания культовых объектов, местные родовые и общественные праздники, обычаи гостевания [Черных 2014: 28, 30–31].

«Проведение храмового праздника в селе включало праздничную службу, молебны, крестные ходы по селу к почитаемым часовням и “крестикам”, молебны на ключах и прудах с водосвятием, обходы крестным ходом сельских домов» [Черных 2014: 79]. Структура и функции престольного праздника варьировались в зависимости от статуса населённого пункта, профессионального состава его жителей, соотношения с конкретным христианским праздником. Главными составляющими его являлись: храмовые традиции (службы, молебны, крестные ходы, др.), праздничное гостевание, ярмарки, другие обычаи. Они выполняли многочисленные функции: поддерживали семейно-родственные, соседские, земляческие и хозяйственные связи, формировали и поддерживали самосознание местного социума, выполняли коммуникативную и досуговые функции, функцию информационного обмена [Черных 2014: 30–33].

Из других местных праздников на Русском Севере отметим обетные, съезжие, деревенские праздники и местные ежегодные гуляния, в которых также можно проследить аналоги удмуртским дохристианским общественным молениям, молодёжным праздникам, правилам гостевания. Обетные праздники устанавливались самими мирянами в случае спасения от какого-либо бедствия (например, мольба Троецъпятница в Вятской губ.)\*, деревенские пивные праздники являлись преемниками древнерусских общественных пиров (*ссыпки*, *братчины*). Они также сопровождались гостеваниями, молодёжными гуляниями, ярмаркой или базаром. Некоторые такие гуляния восходили к дохристианским празднествам и календарным обрядам, другие были восприняты от обычаев соседних финно-угорских народов [Полищук 2003: 608–615].

Приведённые материалы показывают, что обычаи традиционного удмуртского гостевания родственными коллективами после проведения молений, календарных праздников были распространённым явлением. По мере христианизации постепенно они оказались приуроченными к значимым праздникам православного календаря, а в ряде случаев, как в севернорусской традиции, оказались соотносёнными с престольными праздниками.

---

\* Подробнее о празднике Троецъпятница: А.А. Спицын [1998: 366–377].

## Глава VI.

# САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО НАРОДОВ КАМСКО-ВЯТСКОГО РЕГИОНА: ОСНОВНЫЕ ИТОГИ, ПОДХОДЫ И МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ

**Понятие «сакральный».** В научной литературе термин «сакральный, священный» (лат. *Sacrum*, англ. *Sacral*, нем. *Sakral*) рассматривается как понятие, причастное идее бога, противоположное по смыслу термину «профанный, светский, мирской» [Байбурин 1993: 183]. Существует много определений слову «сакральный». Наиболее полное и близкое значение термина дано Е.Е. Левкиевской: «Сакральный – одно из центральных понятий архаической картины мира, в христианском богословии – качество, присущее Богу и высшим божественным силам (Богородице, ангелам, архангелам, святым), а также сфере их бытия и проявления; в широком традиционном контексте – качество, приписываемое культовым, почитаемым объектам, наделенным высоким и положительным религиозным смыслом и особой силой, которой присущи благодать и чистота» [Левкиевская 2009: 534].

В удмуртском языке для обозначения сакрального /священного, очевидно, с давних времен употребляли слово *вöсям* (букв. ‘намоленный, освящённый’). Это качество приобретает в результате специально проведенных молений, обрядовых действий, заклинаний. Впервые дублетный термин *дун-чылкыт* в значении ‘очень чистый’ встречается в словаре Т.К. Борисова [Борисов 1991: 89]. Происходит от удмуртских прилагательных *дун* – ‘прозрачный, чистый, ценный; цена, стоимость, расценка’ [УРС 2008: 189–190; Карпова 2013: 171] и *чылкыт* – ‘чистый, опрятный’ (северноудм. диалект). На наш взгляд, первое слово *дун* используется и в прямом, и в переносном смысле. Слово *чылкыт* характеризует понятие чистоты в физическом смысле. В «Финско-удмуртском словаре» и «Удмуртско-финском словаре» в научный оборот впервые введено несколько слов в значении ‘святой, священный’ – *дун-сьöлыктэм*, *вöсьлыко*, *вöсё-буро* [Maksimov, Danilov, Saarinen 2008: 115; Maksimov 2013: 536]. М.Г. Атаманов использовал слово *дун-чылкыт* для обозначения православного понимания «святой (о Боге); чистый, непорочный» [Вöсяськонъёс 2000: 146].

Помимо этого, у пермских народов существовало архаичное понятие *вож*, *вожо*, *вежа*, которые могли использоваться в значении «сакральный, священный», о чём подробно писалось выше. Слова пермских народов с формантом *вож*, *вожо*, *вежа* указывают на определённое свойство, присущее природе, времени и пространству, материальным предметам и не материальным явлениям, связано с культом умерших предков и существует вне зависимости от желания человека. Эти термины указывают на связи каждого коллектива и человека с «иной»

реальностью, которая в рамках традиционного мировоззрения подразделена на две сферы – нижний, подземный /подводный и высший, небесный. С одной стороны, это лучшее время для привлечения удачи, для вхождения в контакт с иной божественной сферой, проводимые моления в это время были более благоприятными и быстрее достигали адресата. С другой стороны, это время переходное, опасное, требующее соблюдения определённых правил поведения, запретов, табу во взаимодействии с природной средой. Понятия *вёсям*, *восьлыко*, *вёсё-буро* указывают на свойства вещей, продуктов, явлений, приобретенных вследствие проведения определённых религиозных церемоний. Термины *дун-чылкыт* и *дун-сьолькытэм* определяют абстрактное христианское понятие святости, чистоты, ценности и непорочности, дублетность формы усиливает значение этих качеств. При этом если слово *дун-сьолькытэм* следует использовать в христианском понимании безгрешности, непорочности, то *дун-чылкыт* можно применять в более широком контексте. Во многих удмуртских ареалах также широко использовались русские заимствования «святой, священный».

**Основные подходы и принципы изучения.** При реконструкции традиционного сакрального пространства удмуртов нами использовались системный и структурно-семиотический (семиотика от греч. *semeion* ‘знак, признак’ – наука о знаках, знаковых системах) методы. Первый рассматривал его как комплексный природный, историко-культурный, религиозно-мифологический комплекс, а второй позволял выявлять семантику культовых мест, предметов, ритуалов.

Наши исследования, посвящённые характеристике сакрального пространства, основаны на трёх основных подходах. Первый подход предполагает, что сакральное пространство обладает особыми свойствами, поскольку включает присутствие божественного, иррационального (мистического) компонента (вслед за известным религиоведом Мирчо Элиаде). М. Элиаде ввел в научный оборот категорию «иерофания» (греч. *иерос* ‘священный’ и *фанос* ‘свет, светоч’, т. е. проявление священного): «Всякое священное пространство предполагает некую иерофанию, некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства» [Eliade 1959: 164; Элиаде, 1994: 25].

Второй подход основан на том, что сакральное пространство рассматривается как результат особой творческой деятельности по символическому освоению и преобразованию окружающей природной, социокультурной и духовной среды (вслед за сибирскими этнографами И.Н. Гемуевым и А.М. Сагалаевым): «Освоение коллективом людей природных ресурсов ограниченной территории сопровождалось духовным её освоением в характерных для традиционного общества формах» [Гемуев, Сагалаев 1986: 189].

Третий подход рассматривает сакральное пространство как результат специального творческого преобразования (вслед за историком искусства А.М. Лидовым). Исследователь предложил использовать термин «иеротопия» (греч. *иерос* ‘священный’ и *топос* ‘место, пространство, понятие’, т. е. процесс создания сакральных пространств) для обозначения особого вида художественного творчества и специальной области исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества: «... центром универсума в представлениях носителей древней и средневековой традиционной религии было невещественное и одновременно реально существующее пространство, вокруг которого выстраивался мир предметов, звуков, запахов и иных эффектов» [Лидов 2006: 14; 2012: 12–13].

В последние годы иеротопический подход широко применяется для анализа христианского сакрального пространства (ветхозаветного, новозаветного, византийского) [Иеротопия 2006], мусульманских священных мест в Сибири [Селезнев 2013: 111–119], города Тюмени [Семенова 2013: 280–283], пространства новых религиозных движений [Селезнев 2014: 282–292] и в других случаях. По мнению А.Г. Селезнева, данный подход «открывает дополнительные перспективы рассмотрения сакрального пространства в качестве важного фактора формирования национальной и культурной идентичности» [Селезнев 2013: 118].

**Основные способы организации сакрального пространства в удмуртской традиции.**

Творческая деятельность по организации особого виртуального, благоприятного для людей пространства предполагала использование двух главных способов. Первый способ – формирование системы культовых памятников разного типа, их размещение в окружающем ландшафте, обустройство их внутренней структуры в определённом порядке. Это предопределило анализ таких показателей как типы и разновидности культовых мест, их общественная значимость, сакральный статус (высший, низший), зависевший от расположения в системе традиционного миропорядка, предназначённость капищ и культовых площадок тем или иным божествам, топография и внутренняя планировка капищ.

Второй способ – проведение двух групп регулярных обрядовых церемоний. Первая группа – система молений, обетных и жертвенных приношений на семейных, патронимических, родовых, общедеревенских, общинных, племенных и территориальных святилищах, вторая группа – подготовка, проведение и оформление семейных и календарных обрядов.

Для изучения способов оформления сакрального пространства в процессе проведения обрядов следует учитывать следующие показатели: 1) формы и сроки проведения ритуала;

2) характер размещения и ролевые функции его участников, половозрастной состав;

3) декоративное оформление обрядовых действий (деревья, ветви деревьев, полотенчатые женские головные уборы и полотенца с вышитыми концами, специальные одеяния руководителей и участников ритуала);

4) трансперсональные способности или особые таланты жреца или распорядителя церемонии, специальные процедуры освящения пищи;

5) определённый сценарий, включающий музыкальное сопровождение (мелодии и ритмы гуслей, скрипок, песнопений), хождение по кругу, медитации сакральных персон, возгласы, поклоны, возжигание огней (кострища /костриц, иногда свеч), обрядовое угощение и система гостевания, видения, которые послужили импульсом для организации молений;

6) результаты выполненной церемонии мистического свойства, когда ритуалы и моления имели определённые последствия (положительный или отрицательный эффект). Люди чувствовали благотворное воздействие правильно проведённого праздника;

7) присутствие божественного (иррационального) компонента в ходе проведения ритуала и пр.

Следует отметить, что после совершения молений на святилищах церемония воссоздания сакрального пространства и времени продолжалась в деревне: освящённой пищей со святилища угощали всех, кто не имел возможности участвовать в молениях. Существовала определённая система гостевания в рамках каждого родственного коллектива. В ряде ареалов гостевание совершалось и между крупными локальными образованиями, очерчивая район обитания конкретной этнотерриториальной группы удмуртского населения. В конце XIX – начале XX в. ежегодные церемонии по очищению и воссозданию нового сакрального пространства и времени как залога будущего благополучия людей проводились у всех групп удмуртского населения в начале нового года по традиционному календарю, в праздник встречи весны и начала весенне-полевых работ (наименования его варьировались в разных местах: Великтэм, Быдзьым нунал ('Великий день'), Акашка и др.) [подробнее см.: Lintrop 2002 (2005); Миннихметова 2000: 21–34; 2003: 88–152; Попова 2004: 88–100; Шутова 2013б]. Этот праздник имел яркую аграрную символику, призванную активизировать силы природы, обеспечить плодородие земли, скота и человека. Проводимые обряды и игры выполняли продуцирующие, очистительные и апотропейные функции, содействовали очищению и сакрализации деревенского культурного пространства. Характерными особенностями праздника являлись молитвенное обращение к помощи умерших предков, семейно-родовых и племенных /территориальных божеств-покровителей, общественные трапезы, гостевание-обход родственников по отцовской линии вверх по течению реки или по солнцу как залог целостности родственного коллектива, катание молодых парней на конях для совершения очистительных обрядов, другие ритуалы [Shutova 2015].

**Структура и семантика традиционного удмуртского сакрального пространства.** К настоящему времени наиболее изученным в Камско-Вятском регионе является традиционное уд-



муртское сакральное пространство. Выполнена реконструкция священного ландшафта около 20 ареалов, прослежены как своеобразие, так и общие черты в организации религиозно-мифологического пространства каждого ареала. Как правило, в окрестностях каждой сельской округи (в том числе в севернудмуртских ареалах) функционировала целая система культовых мест и объектов разной степени значимости. В соответствии с общественной значимостью и предназначенностью тем или иным божествам и духам функционировали три (четыре) основные категории почитаемых объектов. Первые (Малая куала, общедеревенская или патронимическая Великая куала) располагались в деревенских пределах или вблизи поселений и были посвящены семейно-родовым покровителям. В мифологическом сознании удмуртов родовые святилища выступали в качестве символов освоенного, одомашненного пространства. Они были населены родовыми божествами-покровителями *Воршудом*, *Мудором*, *Инву*, которые обеспечивали благополучие членам рода, отвечали как за внутренние межпоколенные, так и за внешние связи коллектива родственников с ближайшим природным окружением.

Вторая группа капищ предназначалась для молений хозяевам Дикой Природы и была связана с почитанием наиболее значимых элементов ландшафта – леса, возвышений, деревьев, роц, родников, камней, озер, рек. Места поклонения хозяевам Дикой Природы – *нюлэсмуртам*, *йайчямуртам*, *вумуртам* – символизировали не освоенное человеком пространство, обозначали мужскую сферу деятельности, связанную с занятием охотой, рыболовством, животноводством, бортевым пчеловодством, а также земледелием на очищенных от леса участках. Божества этого уровня, по воззрениям древних удмуртов, также являлись обитателями срединного мира и составляли своеобразную оппозицию семейно-родовым божествам-покровителям. Они являлись хозяевами обширных территорий – лесов, лугов, болот, используемых людьми в качестве пастбищ, сенокосных и охотничьих угодий. В случае болезней и других несчастий выносили приношения для хозяев Дикой Природы за пределы поселений: их складывали в лесу на пеньки, разбрасывали на перекрёстке или на лесной поляне, привешивали к дереву, бросали в реку или у родника.

Функционирование в удмуртской среде двух основных типов культовых мест Великой куалы и лесные участки для молений *Нюлэсмурту*, *Лудмурту* /*Луду* и почитание двух групп богов – семейно-родовых покровителей и хозяев Дикой Природы указывает на существование в рамках традиционного мировоззрения представлений о дуальности срединного мира, о его горизонтальном членении по признаку освоенности на две оппозиции – освоенный и не освоенный людьми. При этом существует и ясное осознание разной степени освоенности маргинальных, промежуточных зон, располагающихся между этими оппозициями земного мира. Важный элемент мифопоэтической модели мира Луд /Дикая Природа выступает как животворное, все создающее /поглощающее начало. Этот мир составлял своеобразную периферию по отношению к центральному окультуренному пространству.

Третья категория сакральных мест – общественные племенные /территориальные святилища. Можно говорить о трёх путях образования и, соответственно, о трёх разновидностях капищ этого типа. Первый путь оформления святынь связан с дальнейшим развитием и усложнением культа архаичных родовых покровителей (капище Имма у слободских удмуртов, Губервось у среднечепецких и Большая Пурга у верхнечепецких). Второй путь формирования сакральных памятников основывается на обожествлении легендарных предков-родоначальников (святилище Булда у южных удмуртов), что, несомненно, придавало святилищам и обитавшим на них божествам выраженный мужской характер. Третий путь появления общественных святилищ – результат эволюции молений, посвящённых хозяину выдающегося природного объекта (святилище Лек ошмес у верхнечепецких удмуртов). Племенные и территориальные культовые памятники служили местом почитания могущественных богов, покровительствующих складывающимся общественным объединениям, и свидетельствовали об осознании ими своего единства. Различия между племенными и территориальными капищами, основанные на почитании родственными или соседскими общинами, со временем постепенно исчезали.

Четвертая категория памятников служила для выполнения погребальных, поминально-умиловительных обрядов. Кладбища рассматривались людьми в качестве своеобразных поселений умерших. В условиях развитого культа предков такие места подвергались сакрализации и становились объектом поклонения живущих людей. На них регулярно проводились поминальные трапезы, действовали предписания, связанные с посещением этих мест. Наряду с кладбищами функционировали особые места, на которые выбрасывали остатки одежды и утвари умершего *шелеп куянни* (букв. 'место, куда бросали щепки [которые остались после изготовления гроба]'), *куяськон /куяськонни* (букв. 'место, куда бросали предметы после похорон').

Следует говорить о продуманности внутреннего оформления каждого капища (иеротопии). Каждое дохристианское святилище высшего ранга (*куала*, *луд*, другие) имело специально организованную внутреннюю структуру – форму прямоугольника (квадрата), круга (овала) с прямоугольником (квадратом) в центре. Капище могло включать такие маркеры сакрального пространства как очаг с котлом и приспособлениями, священное дерево или пень, камень / обломки жерновов, ямку или углубление, столб или доску, полки, стол и скамейки, некоторые другие предметы интерьера. Прилегающая к священному центру площадка чаще всего имела ограждение искусственного (изгородь) или естественного (растущие деревья, отвесные склоны площадки, вал и ров) происхождения. Культовые объекты низшего ранга, связанные с выполнением поминальных обрядов (*куркуян*, *куяськонни*, *йыр-пыд сётон*, другие) не были обустроены искусственным образом. Характерной чертой поминовения умерших у северных удмуртов являлось то, что жертвенные приношения для предков оставляли в пределах личного подворья – в огороде, в конюшне или вблизи конюшни. Важно отметить при этом, что в североудмуртском ареале все остатки, связанные с рождением ребёнка (послед, плёнка-рубашка) следовало также зарывать вблизи жилища, даже в подполье. Очевидно, подобные архаичные традиции связаны с желанием сохранить целостность семейно-родовой сакральной силы / энергии всех поколений.

В зависимости от статуса выявлено два главных принципа размещения святилищ – относительно местной реки как своеобразной вертикальной и горизонтальной оси, и относительно поселения, как центра мироздания, как наиболее освоенного окультуренного пространства. Святилища высшего ранга, посвящённые наиболее влиятельным божествам (семейно-родовые и племенные покровители, хозяева лесов, лугов, озёр), чаще всего занимали возвышенные участки местности. Как правило, от населённого пункта такие святилища располагались выше по течению реки. Культовые места, связанные с выполнением похоронных, поминально-умиловительных ритуалов, рассматривались в качестве сакральных объектов низшего ранга. Они располагались традиционно ниже по течению реки от современного поселения, имели ограничения искусственного или естественного происхождения. Для устройства могильников чаще всего выбирались местные возвышения или места, выделяющиеся в окружающем природном ландшафте. Что касается другой группы сакральных мест, таких как *куяськонни*, *шелеп куянни*, то они располагались в долинах рек, в оврагах, ложбинках, в низинных местах возле рек, родников. В представлениях людей того времени низший (нечистый) уровень виртуального пространства был связан с духами умерших, существами подземного/подводного мира.

Локальные формы и пути формирования сакрального ландшафта удмуртских деревень показывает высокую степень взаимосвязанности их обитателей с окружающей природной средой. Священные памятники прилегают к определенным элементам ландшафта. В месте концентрации в одном месте природных объектов (возвышение, родник /река, деревья /необычные деревья, древнее поселение) образуются целые сакральные комплексы. Выдающиеся элементы ландшафта – возвышения, низины, родники с особыми свойствами, старые и сильные деревья – активно использовались в ритуальной практике местного населения. Сами природные объекты: деревья, родники, камни, возвышения (исключение составляют постройки *куала*) – выступали здесь в качестве сакральных памятников. Особое значение

придавалось системе размещения культовых объектов относительно окультуренного деревенского пространства (поселение людей как символ срединного уровня Вселенной) и речной долины (река как символ одновременно вертикальной и горизонтальной оси Вселенной). Существовала сеть сакральных локусов не только в пределах деревни, но и в пределах каждого частного подворья.

В целом, традиционная удмуртская система организации духовного пространства сельской округи, как правило, предполагала существование религиозного центра с окружным святилищем, основными сакральными ценностями в старой материнской деревне, сети более мелких деревень, в каждой из которых имелись своя общедеревенская святыня, группа родовых или патронимических культовых объектов. За пределами каждого селения располагались священные места для почитания хозяев Дикой Природы (*Луд*, *Нюлэсмурт*, родник, озеро) и умерших предков. Помимо этого, существовали общественные племенные или территориальные святилища, очерчивающее священное пространство крупных родственных или территориальных объединений, состоявших из 5–70-ти селений. Особенная целостная система традиционного виртуального пространства сельской округи имела ясно очерченную структуру с центром и периферией, строгую внутреннюю иерархию священных мест, систему их почитания и правила гостевания в пределах округи.

**Уровни сакрального пространства.** На основе системы размещения разных типов и разновидностей святилищ и культовых мест мы можем говорить о существовании нескольких кругов сакральности [подробнее: Шутова 2017а]:

1) семейный уровень ограничивается пределами дома /хозяйства, центром которого является сакральная постройка (малая куала с очагом, огороженная площадка *вёсяськон инты* или углубление *вёсяськон гон*); здесь же зарывали остатки, связанные с рождением ребёнка, а также кости жертвенного животного и другие дары, предназначенные умершим предкам;

2) пределы сакрального пространства патронимии, центром которого служит постройка – Гондыр-куала у слободских удмуртов, Миш-куала у косинских и т. д.;

3) территория более крупного родственного объединения, условно родового со святилищем Великая куала (Дурга-Побья-куала, Чипья-куала у слободских удмуртов);

4) общедеревенское пространство, включающее пределы селения с прилегающими к нему деревенскими святынями (святилища семейные, родовые, общедеревенские, место моления у реки или родника, место общедеревенского аграрного моления об урожае, место моления *Нюлэсмурту* и *Лудмурту*, участки для календарных молений);

5) общинное сакральное пространство, включающее пределы сельской округи из 5–10 селений с окружным святилищем (Великая куала рода Пурга и капище Лек ошмес – у верхнечепецких удмуртов; моления у священного родника);

6) племенное или территориальное пространство, очерчивающее пределы крупного общественного (племенного или этнотерриториального) объединения, состоящего из 10–70 селений. Для этнотерриториальной группы нижнечепецких удмуртов-ватка святилище Имма, а для среднечепецких (глазовских) удмуртов святилище Губервось играли роль духовных центров и выполняли этноконсолидирующие функции, а их почитание служило одним из главных этноопределяющих признаков религиозной культуры каждой общности. Общественные сакральные центры и культ могущественных богов свидетельствовали о происходящих процессах консолидации и формирования крупных этнотерриториальных объединений удмуртов. Сведений о существовании святилища общеудмуртского значения не сохранилось, поэтому пока мы не можем говорить о существовании в XIX – начале XX века общеудмуртского сакрального пространства.

Не всегда священные места поддаются чёткой градации и строгому подразделению по уровню общественной значимости: функционировали различные промежуточные формы священных мест, происходила эволюция от семейной к патронимической, от патронимической к родовой. Поэтому и не всегда можно точно очертить уровни сакрального пространства, они переплетаются, варьируются, эволюционируют.

Следует особо отметить, что наши материалы показывают относительность мифологической (семантической) оппозиции сакральное – профанное (лат. *Profanes*, англ. *Profane*, нем. *Sakral* ‘лишенный святости, мирской, нечестивый’). В традиционном обществе всё окружающее пространство (пределы поселения и природное окружение) в той или иной степени является духовно освоенным. Сакральное и профанное взаимно пересекаются, профанное имплицитно присутствует в пределах каждого более крупного уровня ареала сакральности.

**Кто занимался организацией?** Как мы видим, в религиозной и внутридеревенской общественной жизни сельского удмуртского общества XIX – начала XX в. происходила планомерная работа по организации и оформлению сакрального пространства. Существовали две особые категории лиц, которые владели сакральным знанием и занимались культовой деятельностью. Жрецы и хранители святилищ, их помощники руководили обрядовыми действиями, поддерживали в порядке культовые строения и площадки. В каждой деревне было более десятка постоянных распорядителей сельских святилищ (жрецы и их помощники) соответственно количеству культовых мест [подробнее: Шутова 2010: 130–137]. Ко второй категории относились лица, которые проводили гадания, умели определенным образом воздействовать на природу, человека и животных: *туно* или *абыз* ‘гадатели, ворожцы, прорицатели’, *куяськись* ‘умилостивители злых духов’, *пелляськись* ‘знахари’, *ведин /вегин* ‘колдуны’ и др. [подробнее: Шутова 2017]. Активными хранителями религиозной традиции являлись люди старшего поколения. Помимо этого, все рядовые участники обрядов и молений в той или иной степени содействовали формированию сакрального пространства на семейном уровне, на других, более высоких кругах сакральности.

**Типы сакрального пространства.** Как уже было показано выше, наиболее изученным является дохристианский сакральный ландшафт удмуртов XIX – начала XX в. Проведены исследования священного пространства бесермян [Попова 2011]. Положено начало изучению марийского сакрального пространства в Удмуртии [Капитонов, Попова, Шутова 2014].

Проводились работы по реконструкции православного религиозного ландшафта: Спасов округ в бывшем Малмыжском уезде, Белохолуницкий в бывшем Слободском уезде Вятской губернии (ныне Кировская обл.) [Приказчикова 2004; Шутова 2008; 2012]. В сравнении с традиционным, православное религиозно-мифологическое пространство выглядит более стандартным, унифицированным. Тем не менее, в каждой местности существовали свои особенности, обусловленные разнообразием сети храмов, часовен, обетных крестов, вариациями в проведении храмовых праздников, правил гостевания, проводимых крестных ходов (к примеру, на р. Великую, к святому преподобному Симеону Верхотурскому, с иконой Спаса вдоль р. Вятки, с иконой Николая Березовского).

Традиционный удмуртский и православный сакральный ландшафт нередко подвергались причудливой трансформации, перекрывали или накладывались друг на друга, переплетались, совмещались друг другом вследствие увеличения плотности населения, постепенной христианизации коренных этнических групп, усложнения этнической и конфессиональной структуры населения региона, этнокультурного взаимодействия. Переплетение элементов традиционного, православного и мусульманского внесли существенные коррективы в характер культурного пространства края. Существование разных форм и традиций почитания дохристианских, христианских и мусульманских культовых объектов в зоне интенсивных межэтнических контактов формировали сложную, многослойную и мозаичную систему сакрального пространства отдельных территорий.

**Современное состояние.** Формирование сакрального пространства в той или иной степени продолжается и в наши дни. Регулярно воспроизводится православное и мусульманское сакральное пространство, пространство других религиозных конфессий. Почти в каждой семье в соответствии с конфессиональной принадлежностью совершаются своеобразные ритуалы освящения – чтение молитв, окропление святой водой, размещение икон и других предметов культа, ношение креста, участие в церковных службах и крестных ходах и др. Воспроизведение традиций особенно характерно при проведении семейных торжеств и в периоды религиозных праздников и событий.

Работа и по воссозданию традиционного виртуального пространства удмуртов продолжается у закамских удмуртов, в десятках селений Удмуртии и Татарстана – дд. Кузубаево (Алнашский р-н УР), Варклед-Бодье (Агрызский р-н РТ), Нижние Юраши (Граховский р-н УР), Порвай (Игринский р-н УР), Карамас-Пельге (Киясовский р-н УР) и др. Происходит оформление национального удмуртского сакрального пространства отдельных административных регионов: проведение ежегодных республиканских праздников Гербер в Удмуртии, Гырон быдтон в Татарстане, территориальные моления Морвось и Эленвось в Башкортостане и Пермской обл. По инициативе национально-культурных объединений – Общества удмуртской культуры «Дэмен» и Всеудмуртской ассоциации «Удмурт кенеш» ведется работа по созданию общегородского сакрального пространства в г. Ижевске. Два раза в году в городском парке «Березовая роща» отмечаются удмуртские праздники: 12 июня проходит городской Гербер, а 2 августа – праздник в честь нового урожая Виль, приуроченный к Ильину дню. Удмурты-язычники собираются в «Берёзовой роще» для проведения своих молений. Для них эти обрядовые церемонии имеют глубокий религиозный смысл. Остальных участников проводимые мероприятия (Гербер и Виль) привлекают своим национальным содержанием и рассматриваются в качестве удмуртских народных гуляний. В целом эти праздники выполняют многочисленные функции – коммуникативные, познавательные (информативные), досуговые, развлекательные, функции информативного обмена.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Археологические источники свидетельствуют, что к VIII–IX вв. относится формирование устойчивой сети поселений на территории Средней Вятки и Чепецкого бассейна. В X–XIII вв. здесь оформляется два ареала проживания пермского населения: в среднем течении Вятки; в среднем и верхнем течении Чепцы. В первом случае немногочисленные локальные группы древнеудмуртских племён концентрировались вокруг местных средневековых городищ, являвшихся аграрно-ремесленными центрами. Во втором чепецком ареале сеть локальных групп населения со своим местным городищем была включена в состав крупного социокультурного объединения, в котором укреплённое поселение предгородского типа – городище Иднакар выполняло функции общего этнотерриториального, административно-военного, ремесленно-торгового и религиозно-культурного центра. Чепецкое население, в сравнении с вятским, выглядело структурно более организованным. Чепецкий бассейн являлся более плотно заселённым.

К IX–XIII вв. в бассейне Чепцы и прилегающих к нему территориях Средней Вятки в условиях относительно мирной и благоприятной социально-политической обстановки, в результате заимствований и аккумуляции всех достижений предшествующего периода был достигнут серьёзный расцвет материальной и духовной культуры средневековых удмуртов, сформировались её основные характерные черты. Успешное ведение комплексного хозяйства (пашенное земледелие, развитое животноводство, охота и рыболовство), система разделения труда, специализация ремёсел, развитие торгового обмена, сосредоточение предметов престижности и роскоши в руках отдельных семей способствовали социальному расслоению населения и обогащению родоплеменной верхушки. Ярко выраженное культурное своеобразие поселений и могильников Чепецкого бассейна, вычлениет их из общепермского массива памятников. Это явление, несомненно, свидетельствует о том, что средневековое население этого региона, говорящее на одном из диалектов древнепермского языка, являлось создателем уникальных материальных и духовных ценностей, выступало как самостоятельное этнокультурное образование. Как и на соседних территориях здесь происходили процессы складывания раннефеодальных отношений и формирования древнеудмуртской народности.

Средневековое население Чепецкого края и прилегающих территорий (по крайней мере, их значительная часть) принимала непосредственное участие в формировании удмуртского этноса. Более того, они составили основной субстратный слой этой народности и явились прямыми предками современных удмуртов. Средневековые поселения и могильники этого региона являются материализованными свидетельствами жизнедеятельности особой этнической общности в период одной из промежуточных стадий этногенеза удмуртского народа. Археологические материалы и исторические источники указывают на существование преемственности в системе расселения, составе родовых групп, характере материальной и духовной культуры чепецкого населения двух хронологических периодов – Средневековья и позднего Средневековья (XVI–XVIII вв.).

В конце I – начале II тыс. н.э. полемско-чепецкое население развивалось в рамках единого социокультурного образования – Волго-Камского региона (по К.А. Руденко). В пределах рассматриваемого историко-культурного ареала происходили регулярные внутренние перемещения средневековых племён локального характера, связанные с происходившими политическими

и военными событиями в Среднем Поволжье и Восточной Европе: приход болгарских племён в Среднее Поволжье, формирование и разгром государства Волжской Булгарии, оформление Булгарского улуса Золотой Орды, а затем Казанского ханства, история возникновения и существования государственного объединения Вятская земля, столкновения между Булгарией и русскими княжествами. С конца XIII в. единое развитие Волго-Камского региона оказалось разрушенным, и чепецкое этнокультурное объединение стало развиваться как отдельный самостоятельный этносоциальный организм с разными включениями, связанными с перегруппировкой северных и южных локальных групп пермских племён, инкорпорациями славянских, болгарских, других тюркоязычных групп населения на Среднюю Вятку и в бассейн Чепцы. Процесс формирования удмуртской народности происходил в условиях постоянных (вынужденных или намеренных) внутрирегиональных перемещений прикамского населения и их взаимодействия с пришлыми этносами.

Вследствие этих явлений дальнейшая судьба двух территориальных групп средневековых удмуртов – чепецкой и вятской, оказалась различной. Население среднего течения Вятки рассеялось в результате русской колонизации края, христианизации, интенсивного мирного взаимодействия удмуртов с русскими. Одна часть средневековых удмуртов оставалась жить на прежних землях по соседству с русскими и другими этносами региона, постепенно обрусела и влилась в состав русского населения Вятской земли. Отдельные вятские локальные группы оказались оттеснёнными на восточные окраины (совр. Слободской и Унинский р-ны Кировской обл.). Другая часть удмуртского населения переместилась в восточном направлении, в Чепецкий бассейн (совр. Ярский, Глазовский и другие р-ны Удмуртии), и влилась в состав среднечепецких удмуртов. Письменные источники и выявленные в Вятском регионе удмуртские микротопонимы указывают, что русские и удмурты длительное время проживали чересполосно, в соседних или в смешанных удмуртско-русских селениях. В результате непривычные для пришлого русского населения названия деревень, рек, пустошей, лугов и полей, а также характерная традиция почитания местных источников, рек и местностей закрепились в культуре вятских русских. Широкое распространение этнопонимов *вотяки* в северо-западном и северо-восточном направлении от р. Вятки очерчивает контактные ареалы русско-удмуртского взаимодействия.

Чепецкая территориальная группировка удмуртов проживала на своей исконной территории в Чепецком бассейне, при этом осваивала новые земли по правым и левым притокам Чепцы, по их верховьям и водоразделам. Чепецкое население с включением переместившихся сюда локальных вятских групп удмуртов составило основу формирующегося удмуртского этноса и в большей степени сохранило свою идентичность.

Средневековая древнеудмуртская культура X–XIII вв., в сравнении с болгарской, и поздняя удмуртская XVI–XVIII вв., в сравнении с русской, выглядят как локальные культуры. По определению А.В. Головнёва, локальные культуры обладали «преимуществом устойчивости и живучести благодаря непосредственной связи с землёй и ресурсами». В противовес древнеудмуртской и удмуртской, болгарская и русская культуры выступали в Камско-Вятском регионе как магистральные культуры, в которых «главную роль в посредничестве играла военно-политическая, жреческая или торговая элита, объединявшая своей активностью локальные культуры и создававшая тем самым новые пути контактов и новое качество взаимоотношений. Язык магистральной культуры становился, как правило, вторым языком локальных групп; нередко то же самое происходило с культом и системой власти» [Головнёв 2009: 21]. Взаимодействие локальных и магистральных культур способствовали мобилизации этнических процессов и консолидации местных древнеудмуртских племён, что в конечном итоге привело к оформлению древнеудмуртской народности в Средневековье и удмуртской – в позднем Средневековье.

Сложение североудмуртской этнографической группы и своеобразных черт её культуры происходило на базе средневековой чепецкой и вятской (кочергинской) общностей IX–XIII вв. на её основной этнической территории – в среднем течении Вятки и в бассейне Чепцы. Материалы поздних удмуртских могильников XVI–XVIII вв., данные переписей, расселение северных

родовых групп показывают, что окончательное оформление этого этнотерриториального образования произошло в конце XVII – начале XVIII в., когда в рамках Русского государства произошла стабилизация системы расселения удмуртов на их современной территории. При этом внутренние перемещения локальных групп удмуртов, их взаимодействие с другими этносами продолжалось и позднее, в XVIII–XIX вв.

В основе северноудмуртского объединения лежат генетические родовые группировки (родоплеменные по Р.Г. Кузееву) Апъя, Бöня, Кушъя, Ташъя, Чуйя, Удъя, Эбга, Лекма, Чола, Чудна, Бигра, Дурга, Дурга-Пöбъя, Пöбъя, Сянья, Чабъя, Уля, Узя, занимавшие прежде обширные территории в среднем течении Вятки и на р. Чепце. Перегруппировка этих родовых коллективов, взаимодействие их друг с другом сыграли консолидирующую роль в формировании северноудмуртской этнографической группы. Выработка общих черт культуры северноудмуртского населения в Чепецком бассейне происходила в рамках относительно единой общности с дисперсным типом составляющих элементов в пределах государственного объединения Вятская земля, а позднее в рамках Русского государства, а точнее её структурного подразделения – Вятской губернии.

**Характерные черты культуры северноудмуртского населения.** В основе верований северноудмуртского населения лежали общеудмуртские черты, восходящие к средневековому времени: культы семейно-родовых покровителей, хозяев Дикой Природы и умерших предков. В соответствии с этим существовали три группы культовых мест: семейно-родовые и племенные святилища; капища для поклонения хозяевам Дикой Природы; места, связанные с выполнением погребально-поминальных обрядов. Глубинные пласты верований и мифологии северных удмуртов связаны с представлениями о главных божествах – *Инмаре*, *Кылдысине*, *Куазе*, *Воршуде* (определённого рода), с воззрениями о женской ипостаси божества плодородия *Кылдысина* /*Кылчина*, отголосками проводимых в старину архаических женских праздников, существованием женских капищ.

В северноудмуртской среде почитание природных объектов – водных источников (реки, родника, озёра, болота), деревьев и леса, возвышений указывали на устойчивость культа хозяев этих природных объектов. Здесь существовали культовые места, посвящённые хозяевам реки или родника (*Лек ошмес*, *Инма ошмес*). Возле р. Чепцы или местной реки жертвовали рыжего бычка водяному *Вумурту*. В конце XIX – начале XX в. в Чепецком крае регулярно проводились моления хозяевам реки: весенний праздник Йö келян ('проводы льда') и осенний Чöж сиён ('трапеза с уткой') на лугу возле местной реки или на мосту через реку. При этом кровь жертвенной птицы, немного *кумышки* и пива пускали в воду, кусочки еды отправляли на льдине или бросали в воду. Сохранились сведения о существовании специально обустроенного архаичного капища на воде для угощения реки. В молитвенных обращениях выражалось пожелание о «размножении потомства от верховьев до низовьев р. Чепцы». Характерной традицией являлось проведение других религиозных праздников и обрядов вблизи водного объекта, выпроваживание болезней, бед и несчастий по реке. Во время таких церемоний совершали необходимые манипуляции, произносили магические слова, а предметы, соприкасавшиеся с больным человеком, и соотносимые с болезнью антропоморфные фигурки бросали в воду. Приведённые обычаи демонстрируют восходящую к Средневековью глубинную связь местного удмуртского сообщества с р. Чепцой, другими водными источниками региона.

Привязанность к проведению религиозных церемоний вблизи местной водной артерии хорошо коррелировалась позднее с обрядами православного водосвятия, почитания священных родников, крестными ходами к почитаемым рекам региона. В процессе христианизации местного населения поклонение водным источникам постепенно трансформировалось под воздействием православных традиций, нередко местные святые объекты «обросли» христианскими сюжетами о чудесном явлении иконы Божией Матери или Николая Чудотворца. При этом важно отметить, что случаи явления икон (преимущественно Николая Угодника и Пресвятой Богородицы) характерны для русско-удмуртской или русско-удмуртско-коми контактной зоны, в то время как в районах сплошного удмуртского расселения они не зафиксированы.



В местах локализации дохристианских капищ, также как и вблизи чудесного явления икон строились часовни и храмы, к ним совершались крестные ходы. Так, крестные ходы были организованы к Подчуршинскому и Никульчинскому городищам, на р. Великую, к Дондинской, Аброченской и Кибановской часовням. Вместе с тем, в коми-удмуртско-русской среде в характере крестных ходов, почитания местных рек и родников наблюдалось своеобразное и причудливое переплетение дохристианских традиций поклонения природным объектам (реке, дереву, озеру, болоту, роднику, возвышению) и православных обычаев посещения святых мест. Православные обряды, проводившиеся возле рек региона – Великой, Порыш, Дубовицы, включали языческие черты, что указывает на их первоначальное существование в качестве дохристианских капищ. Давние дохристианские истоки могло иметь почитание священных родников в сс. Каменном Заделье, Пудеме, д. Тымпале.

В севернорудмуртской среде сохранились традиционные пласты верований пермских народов, тесным образом связанные с представлением о Дикой Природе (*Луд*), как особом пространстве, воплощающем животворное, все созидующее /поглощающее начало. Этот неосвоенный, нежилой мир – *Луд*, включавший окружающую природную среду – лес, поле, луг, реки, болота и пр., составлял своеобразную периферию по отношению к центральному окультуренному пространству – поселению людей. В религиозных верованиях и обрядовой практике нашли отражение две основные концепции сущности *Луда*: архаичное восприятие его как неведомого не персонифицированного пространства и более позднее восприятие как пространства, населенного многочисленными и разнообразными олицетворениями сил природного окружения – *Нюлэсмурта*, *Луда*, *Вумурта*, духов отдельных родников, озер, деревьев, местечек и стихий.

В целом в севернорудмуртском менталитете проявляются черты общей неотделимости человеческого коллектива из окружающей природной экологической ниши. В духовной сфере это отразилось в форме существования воззрений о родственной взаимосвязи сообщества людей с представителями «иной» реальности, когда к хозяевам Дикой Природы обращались как к старшим и почитаемым родным – дедушкам, бабушкам, матушкам, батюшкам, старшим братьям, сёстрам, дядям. Для них выносили за околицу (на пенёк или ветки дерева) еженедельные дары, весной совершали большие общественные моления, осенью жертвовали гуся или утку от отдельных семей.

Общинами для всех севернорудмуртских территорий следует считать также следующие явления. Распространение нарративов о пропаже людей и скота, которых «водил» хозяин леса в лесной чаще, иногда – в определённом месте, «прятал» или «уносил» их на возвышения и деревья. В каждой местности существовали опасные, «нечистые» локусы – места локализации злых сил, которые следовало обходить стороной либо проходить с соблюдением определённых правил и предписаний.

Большие общественные капища средневековых удмуртов (*Имма*, *Гербервось*) сформировались на окраинной удмуртской территории в среднем течении Вятки, в зоне взаимодействия с другими этносами (русскими, коми, бесермянами, каринскими татарами). В соответствии с изменением ареала расселения эти святилища были перенесены с р. Вятки на восток в более укромные места: Великая куала с Вятского городища (центр совр. г. Кирова) оказалась перемещённой в глухие леса в окрестностях дд. Омсино-Красногорье (Слободской р-н Кировской обл.), а капище с площадки Никульчинского городища – в бассейн р. Убыти, левого притока Чепцы (Глазовский р-н УР). В последующем капище *Гербервось* выполняло функции священного места преимущественно среднечепецких удмуртов, а капище *Имма* – святилище нижнечепецких удмуртов. В однородной удмуртской среде существовали святилища общинного характера (*Лек ошмес*, *Большая Пурга*), однако их почитание не достигло мощного общественного звучания как капища *Имма* и *Гербервось*. Такие окружные моления могли в дальнейшем эволюционировать и получить статус этнотерриториальных святилищ, однако были уничтожены в результате деятельности христианских миссионеров. Сведений о существовании святилища общенудмуртского значения не сохранилось, что вполне соответствовало уровню консолидации удмуртского этноса в XIX – начале XX в.

Вследствие преследования православных миссионеров дальнейшая история функционирования территориальных и окружных святилищ связана с неоднократным перемещением их с одних мест на другие, более отдалённые территории. В процессе христианизации удмуртов на месте крупного языческого капища или вблизи него священники, как правило, строили храмы и часовни, устраивали приходские центры: на Подчуршинском, Вятском, Никульчинском городищах, в низовьях Убыти (около д. Сыга) или в её верховьях (Парзинский Учхоз), в сс. Большой Пурге, Поломе, д. Дондинской. Вблизи окружного священного места Лек ошмес, помимо храма в с. Чутыре, начали возводить часовню, однако этому помешали Революция 1917 г. и Гражданская война.

Формирование особо организованного сакрального пространства территориальной или локальной общности выполняли два комплекса обрядов и верований: общественные капища и система их почитания; комплекс проводимых календарных и семейных обрядов. Общественные моления на общедеревенских, патронимических, родовых, окружных (Лек ошмес, Большая Пурга), племенных /территориальных (Имма, Гербервось) капищах выполняли консолидирующие (духовные центры родственного коллектива), медиаторные (взаимодействие между миром людей и миром божеств) и коммуникативные (центры общественной жизни) функции. В последующем, после ликвидации традиционных священных мест аналогичную роль продолжали играть престольные и местные праздники, календарные и семейные обряды, связанные с ними обычаи гостевания.

Многие традиционные календарные обряды северных удмуртов позднее оказались приуроченными к православному календарю. При этом сохранились старинные удмуртские названия прежних обрядов – *Толсур, Йё вылын сылон, Геры поттон, Гербер, Имвожо /Инвожо, Гырон быдтон, Бурдо жук* и другие. Трансформировались удмуртские наименования и обычаи проведения больших праздников, связанных со встречей весны, днями летнего солнцестояния, осеннего и весеннего равноденствия. Многие характерные детали традиционных празднований были утрачены и оказались унифицированными под влиянием православных норм и правил, обязательного участия в церковных службах. Большую близость к обрядам русского населения обнаруживали календарные обряды слободских и унинских удмуртов. Причины этого связаны с постепенным обрусением удмуртов в инонациональном окружении и сильным влиянии православных норм и традиций.

В целом, элементы дохристианских верований и обычаев сохранились в семейных, преимущественно погребально-поминальных обрядах: в обычаях снабжения умерших едой, пищей, напитками в «ином» мире; в традициях «веселить» умерших и «выпроваживать» их из мира людей по завершении обряда. Архаичная удмуртская составляющая отмечается в почитании семейно-родовых богов-покровителей и хозяев Дикой Природы, обращении с молитвами и жертвоприношениями к помощи традиционных богов в наиболее важные периоды календаря и в семейных обрядах. В целом религиозная культура северноудмуртского населения конца XIX – начала XX в. характеризуется причудливым сосуществованием и взаимопереплетением традиционных представлений и обрядов с православными верованиями и праздниками.

**Территориальные группы.** Волею исторических судеб, вследствие русской колонизации края и переселения в восточном направлении северные удмурты оказались условно разделёнными на три территориальные группы, которые сложились в пределах Чепецкого бассейна относительно реки: в её нижнем, среднем и верхнем течении. В основе этих больших коллективов лежали хотя и различные, но родственные этнические группы, носители локальных археологических культур раннего и развитого Средневековья (VIII–XIII вв.), сложившиеся в близких (соседних) ареалах.

Нижнечепецкая группа включала слободскую и косинскую локальные подгруппы (Слободской, Унинский и Зуевский р-ны Кировской обл., отчасти Юкаменский, Ярский р-ны УР); их основу составили роды Дурга-Пёбья, Пёска, Пёбья, Сюра (Чура), Чипья, Чола.

Среднечепецкая группа проживала в среднем течении Чепцы, на территории северных районов современной Удмуртии, включала преимущественно роды Апья, Бигра, Дурга, Кушья,

Лекма, Пöбъя, Чипъя, Чола, Чипъя, Сюра (Чура). Только в этом ареале расселены роды Ёанка, Сянья (Чанья), Ташъя, Узя, Уля, Чуйя, Чудна. С юга в Чепецкий бассейн переселились роды Ёумъя (среднее и верхнее течение Чепцы), и Какся (среднечепецкий ареал).

Верхнечепецкая группа занимает верхнее течение Чепцы и её крупные притоки (Игринский, Дебёсский, Кезский р-ны УР) и базируется на трёх родственных родовых коллективах – Эгра, Пурга (самая многочисленная группа), Вортча. Эти роды, очевидно, расселились южнее с Чепцы по её левым притокам – Лозе, Ите, Нязи. В среднем и верхнем течении Чепцы проживал род Бöня. Общими для всех северных территориальных подразделений являются родовые группы Чабъя (занимает второе место по численности после рода Пурга), Дурга, Кушъя, Чола, Бигра; отмечено их проживание во всех трёх ареалах – на нижней, средней и верхней Чепце. Важно отметить, что следы проживания пяти севернoudмуртских родов Дурга, Сюра (Чура), Чабъя, Чипъя, Чола выявлены также и на правом берегу низовьев Вятки (завятская группа удмуртов). В целом, по сравнению со среднечепецкими, ниже- и верхнечепецкие удмурты выглядят как более однородные и цельные подразделения в составе этнографической группы северных удмуртов.

**Особенности ниже-, средне- и верхнечепецких верований и обрядов.** При общей однородной на первый взгляд картине верований и характере ритуальной деятельности в севернoudмуртском ареале наблюдаются определённые признаки, позволяющие вычленить особенные черты территориальных (ниже-, средне-, верхнечепецких) традиций, однако следует помнить, что переходы между ними нечёткие.

В начале XX в. у нижнечепецких (слободских) удмуртов, проживавших в окрестностях д. Красногорье (Слободской р-н Кировской обл.) чересполосно с бесермянами, функционировали разные типы культовых мест: семейно-родовые святилища в виде небольших углублений, огороженных участков, бревенчатых строений (Малая куала). В каждой деревне функционировали одна или несколько родовых и патронимических бревенчатых построек (Великая куала). Для этого региона характерны летние моления Кылдысин каронни с принесением в жертву рыжего бычка. Имелось общее территориальное (а прежде – племенное) место моления *Имма / Инмала*, которое играло роль общественной святыни нижнечепецких (слободских и косинских) удмуртов и бесермян. Отмечен факт дробления культа божества *Иммы*, свидетельствующий о том, что какая-то часть нижнечепецких удмуртов, почитавшая *Имма-вожшуда*, переселилась в пределы Ярского р-на УР в окрестности д. Байдалино (капище *Инма ошмес*). Обращает внимание наличие параллелей в почитании святилищ *Инмала* и *Великорецкого*: почитание деревьев, родника, реки, принесение даров (съестных припасов, монет) к дереву и пеньку, привязывание лоскутков и частей одежды к дереву, паломнические традиции.

Своеобразие нижнечепецких удмуртов связано с культом куалы и божества *Вожшуда*. Термин *вожшуд* здесь выступает в качестве синонима божества: *Кылдысин-вожшуд*, *Имма-вожшуд*, *Дурга-вожшуд* и др. С молитвами обращались к божествам *Инмару*, *Кылдысину*, *Куазю*, *Вожшуду*. В этом ареале сохранились данные о почитании женского божества плодородия *Кылдысина*, упоминания о паломничестве к Золотой Бабе. По сравнению с семейно-родовыми божествами, почитание хозяина леса *Нюлэсмурта* (*Нюлэскузё*, *Їайёамурт*) в этом ареале занимает подчинённое положение, ибо слободские удмурты уже не совершали больших общественных молений в честь лесного; практиковались лишь пожертвования от частных лиц и отдельных семей.

В локальной группе косинских (или унинских) удмуртов-ватка отмечено обращение к божествам *Инмару*, *Кылдысину*, *Куазю*. Здесь существовали две разновидности куалы: патронимические и родовые. Сохранились представления о женской ипостаси божества *Кылдысина / Кылдысим-мумы* или *Кылдысин-баба*. В конце XX – начале XXI в. культ *Иммы* в среде локальной группы косинских удмуртов уже не фиксировался. Отделившиеся от слободских удмуртов, они потеряли связь с капищем *Инма*, однако сохранили внутреннюю связь между локальными группами, обитавшими в низовьях и верховьях Косы. Обряды и гуляния на возвышениях Кырёанни вырйыл, которые являлись реликтами старинных общественных молитвенных

обращений, и система гостеваний между родственными группировками, проживавшими в нижнем и верхнем течении Косы, выполняли здесь консолидирующие функции.

У среднечепецких удмуртов существовали патронимические и родовые сакральные постройки куала. Семейная куала утратила своё значение, использовалась в качестве летней кухни, в ней также варили *кумышку*. В прежние времена крупными языческими центрами здесь являлись д. Глазгурт (святилище Губервось) на левобережье Чепцы и д. Дондинская на правобережье Чепцы. Можно предполагать, что Дондинская часовня была построена вблизи местоположения бывшего капища. Молитвы возносили к *Инмару*, *Кылдысину*, *Куазю*, *Воршуду* (такого-то рода)!». Характерным являлось обращение к матушкам местных рек Чепце, Пызепу и другим (*Чупчи-мумые*, позднее – *Чупчи-матушкае*). Среднечепецкие удмурты почитали лесного человека *Нюлэсмурта*, человека лугов и полей *Лудмурта*. В этом ареале активную работу проводили православные миссионеры.

У верхнечепецких удмуртов функционировали семейная Малая куала и общедеревенская Великая куала, большое место занимал культ *Воршуда*. Наряду с общедеревенской куалой, здесь отмечено даже существование специального капища для молений *Воршуду* с принесением в жертву жеребят, телят, баранов (д. Верх-Палым). В первой четверти XVIII в. этом ареале отмечено существование архаичного семейного святилища в форме обмазанного глиной сруба. Крупные родовые коллективы имели своё окружное капище: Большепургинское у рода Пурга, Лек ошмес у рода Вортча. К сожалению, не удалось выявить сведения про священное место рода Эгра. Предположительно, такое капище располагалось в окрестностях с. Игринского (ныне пос. Игра). В прежние годы проводилось межродовые гостевания рассматриваемых трёх подразделений, что указывает на близкое происхождение этих родовых группировок.

В конце XIX в. здесь ещё фиксировались следы почитания женского божества плодородия *Кылдысина*. В молитвах обращались к *Инмару*, *Кылдысину*, *Куазю*, *Воршуду* (определённого рода). В этом ареале (Гыинская волость) использовали понятие *шудэ-ворэ* для обращения к божеству-покровителю *Воршуду* родовой (*Пурга шудэ-ворэ*, *Бигра шудэ-ворэ*, *Вортча шудэ-ворэ*) или патронимической группы (*Петыр шудэ-ворэ*, *Гондыр шудэ-ворэ*, *Тёпан шудэ-ворэ*) [Первухин 1888, III: 7]. В Сепской округе понятие *инмар* часто использовали в значении божество, молились *Бьдэым Инмару* ('Великий Инмар'), *Инмар-Кылчину*, *Утись-Вордүйсю* ('хранящий-оберегающий'), *Луд-инмару* ('божество лугов и полей').

В верхнечепецкой среде (Игринский, Пургинский, Тыловый, Сепский ареалы) достаточно распространённым являлось архаичное восприятие хозяев леса и водяных, как близких родных – лесные матушка-батюшка *Нюлэсмума-буба*, матушка лесов *Нюлэсмумы*, матушка полей и лугов *Лудмумы*, водные матушка-батюшка *Вумума-буба*, матушка река Чепца *Чупчи мумые*, водяная сестрёнка *Вумурт*, лесной старший брат, дядя *Нюлэснюня*. Это явление находится в полном соответствии с авторской концепцией Луда как животворного, всё созидющего /поглощающего начала, с которым связаны все божества и духи, а также души умерших предков. Встречены упоминания о банной женщине *Мунчо-Марья*. Характерным для этого ареала являлось проведение общественных жертвоприношений "лесным матушке-батюшке" (*Нюлэсмума-буба*), в которых принимали участие жители всей деревни – и мужчины, и женщины.

В период XII–XVI вв. нижне- и среднечепецкая группы удмуртов проживали по соседству, происходило регулярное перемещение нижнечепецких групп в среднечепецкий ареал. К XVII–XVIII вв. эти группы оказались изолированными друг от друга вследствие активного расселения русского населения в низовьях Чепцы. Средне- и верхнечепецкие удмурты развивались в общем географическом, культурном и религиозном пространстве бассейна Чепцы, в условиях постоянного взаимодействия, не отягчённого никакими территориальными и культурными границами.

В сложении генетических или традиционных групп – нижне- и верхнечепецких, принимали участие крупные родовые образования, значительную роль в их наследии играли архаичные элементы культуры. Территориальные (или приобретенные по Р.Г. Кузееву) группы –

среднечепецкие, образовались в процессе внутриэтнических и межэтнических взаимодействий, в их культурном наследии фиксируются смешанные этнокультурные признаки. В пределах севернoudмуртской этнографической группы в составе территориальных образований, в свою очередь, можно отметить существование отдельных локальных подгрупп (косинские, кезские, тыловайские, чутырские, сепские), имевших некоторые особенности в традициях и обрядах.

Некоторая территориальная разобщённость трёх территориальных групп, разнообразие внешние воздействия и контакты определили своеобразие их культурного облика. Вместе с тем, эти особенности не были столь существенными, чтобы кардинально изменить характер этнических образований. Севернoudмуртские базовые черты верований и обрядов выглядят достаточно цельным явлением, её территориальные подразделения находились в процессе регулярного взаимного контактирования, поэтому различия между ними прослежены в различных комбинациях отдельных элементов культуры, в мозаичном переплетении близкого набора традиционных обрядов и верований. В целом повторяемость сочетаний определённого набора признаков культуры свидетельствует о несомненном культурном единстве этих трёх территориальных подразделений, объединённых общим языком и имеющих общее происхождение.

**Влияние других народов на верования и обряды.** Наличие общих коми-удмуртских черт связано с тем, что удмурты и коми совершали совместные моления на старинных капищах: отмечено их присутствие на Чудь-Болванском (Никульчинском) городище («чудь и отяки»), почитание ими женских божеств плодородия (удмуртского *Кылдысина* и коми Золотой бабы / *Зарни ань*), Великорецкого, Кибановского и других капищ. Отметим общие коми-пермяцко-коми-зырянско-удмуртские традиции почитания родников, совершения магических обрядов возле рек региона, сходные черты в проведении православных праздников и крестных ходов.

Особенности взаимодействия удмуртов и бесермян, совместные черты дохристианских верований наблюдаются на примере почитания святилищ Имма и Кылдысин каронни, общих типов архаичных капищ в виде ям /углублений и огороженных участков. Одинаковыми элементами духовной культуры этих народов являются системы гостевания при проведении календарных обрядов, позднее приуроченных к престольным праздникам. Бесермянским влиянием можно объяснить наименование весеннего праздника выхода на пашню Акаяшка и такой способ жертвенного приношения, как литьё растопленного масла, особо внимательное отношение к плаценте *кылдысин*. Как удмуртское влияние в бесермянской культуре можно рассматривать участие в обряде Кылдысин каронни, а также единственное зафиксированное среди бесермян представление о *вожшуде* – *Ужоговица-вожшуд* (д. Азылань Слободской р-на). При этом в отличие от удмуртов, наименование этого *вожшуда* связано не с родовым именем, а с одноимённой местной рекой, возле которой проживала эта локальная группа бесермян.

В проанализированных нами материалах следы влияния татар фиксируются слабо. Исключение составляют факты заимствования термина *абыз* для обозначения знатока сакрального знания. В свою очередь в лексике каринских и чепецких татар выявлены удмуртские заимствования (*пи* ‘сын, потомок’ или *бече* ‘родственник, близкий сосед’), обозначающие родственные объединения – патронимии, а также некоторые другие термины.

Русский православный вектор влияния оказался наиболее значимым в севернoudмуртской религиозной сфере. Восприятие русской культуры происходило на нескольких уровнях. В календарной обрядности традиционные формы оказались наполненными другим содержанием. Отмечено появление новых культурных форм и новых культурных явлений: участие в крестных ходах, почитание чудотворных икон, паломничество к святым местам и к особо почитаемым иконам. Среди особенностей этнического развития севернoudмуртского населения выявлены противоречивые тенденции: с одной стороны, происходит дальнейшая утрата и вымывание элементов традиционной культуры в религиозной сфере, активное проникновение массовых и универсальных форм культуры, ведущее к унификации и стандартизации религиозной жизни, а с другой – наблюдается сохранение устойчивости элементов дохристианской семейной обрядности и этнических традиций: почитание божества *Иммы*, хозяев лесов, рек, лугов и полей на протяжении длительного исторического периода.

**Общие и особенные черты религиозной культуры северных и южных удмуртов.** Севернoудмуртская религиозная практика и верования, хотя и с некоторыми вариациями, хорошо соотносились со многими пластами общеудмуртской культурной традиции, в том числе и с южноудмуртской. Общими для всех удмуртов являются представления о пантеоне божеств высшего ранга и семейно-родового круга, довольно сходные у всех локальных групп населения. Главными божествами пантеона всех удмуртских групп являлись *Инмар* (бог неба, главный бог, в поздней традиции христианский Бог) и *Кылдысин* (бог-творец, бог плодородия, в поздней традиции – ангел-хранитель). Среди семейно-родовых покровителей – *Воршуд* определённого родственного коллектива, *Мудор*, *Инву*. Существовал культ трёх групп сакральных персон – семейно-родовых божеств, хозяев Дикой Природы и умерших предков, функционировали семейные /патронимические, родовые, общедеревенские /общинные, окружные, племенные /территориальные святилища.

В конце XIX – начале XX в. на севере сохранились представления о женских божествах, функционировали специальные женские капища, выявлены реликты архаических женских праздников. В южноудмуртском ареале такие явления уже не фиксировались, здесь *Кылдысин* или *Му-Кылдысин* рассматривали как божество земли, *межа-утись* ('хранитель межи'). В поздней традиции во всех ареалах *Кылдысин* воспринимался как ангел-хранитель.

В отличие от южноудмуртских традиций, на севере сохранились архаичные формы семейных капищ в виде обмазанного глиной сруба, устроенного возле дома, в форме ямы /углубления, огороженных участков в пределах частного хозяйства, аналоги которым известны в культуре завятских удмуртов и бесермян. Подобные типы священных мест были распространены у средневековых удмуртов, у других финно-угорских этносов Приуралья и Среднего Поволжья. У северных удмуртов проводились не только частные мужские моления, но и общественные жертвоприношения лесному (*Нюлэсмурт*, *Чайчамурт*), на которые собирались все деревенские жители вне зависимости от пола и возраста. У южных удмуртов распространился культ хозяйна священной рощи *Луда* /*Лудмурта*, в почитании которых принимала участие только мужская часть деревенского общества.

В севернoудмуртской среде в куале главным божеством являлся *Воршуд* /*Вожшуд* (хранитель счастья семьи, рода), а у южных, в особенности у завятских – на первый план выступал *Мудор* (хозяин локальной местности, сакральный центр родовой территории). У северных удмуртов святыней патронимии или рода являлась Великая куала, а у южных (в особенности у завятских) – священная роща *Луд*. В собственно южноудмуртской среде зафиксировано подразделение деревенского сообщества на три социокультурные группы-*выжсы* – род Великой куалы, род *Луда* и род *Булды*, соответственно почитанию отмеченных святилищ [подробнее: Шутова 2001]. Интересно, что элементы южноудмуртской традиции почитания священной рощи *Луд* / *Керемет* отмечены в ряде селений верхне- и нижнечепецкого ареалов. Более того, в тыловайском и кезском кустах сохранились отголоски подразделения семей на две группы, соответственно почитанию Великой куалы и священной рощи *Луд*.

Наблюдались различия в сфере погребально-поминальной обрядности: у северных удмуртов существовало два основных типа культовых мест: кладбища и места для выбрасывания предметов умершего. При проведении больших поминовений они жертвовали преимущественно представителей мелкого рогатого скота – барана или овцу, домашних птиц, хотя в прежние годы совершались жертвоприношения лошадей и крупного рогатого скота. Как и на юге, здесь практиковалась традиция символического приношения умершему родственнику частей лошади и коровы, однако под влиянием православия и в целях экономии эти обряды постепенно изживались. Кости пожертвованного животного после поминовения, как правило, зарывали в пределах частного хозяйства – около конюшни, где-нибудь в огороде, иногда – за пределами деревни, в лесочке округлой формы. У южных удмуртов проводили обряд жертвования головы и ног представителей крупного рогатого скота, а для выброса костей существовало особое место за пределами селения. Ещё у них имелся специальный участок для поминовения умерших на чужбине людей.

Приведённые факты могут указывать на лучшее сохранение традиционной родовой общины в северноудмуртской среде, а также на устойчивость и единство религиозных верований и обрядовой практики, связанных с почитанием семейно-родовых сакральных ценностей и объектов окружающей природной среды. Появление новых представлений и культов в южноудмуртской среде, формирование там отдельных социокультурных групп, разделенных по принципу почитания трёх культовых сфер – освоенного пространства, Дикой Природы и родоплеменного божества-покровителя Булды, явились следствием определённой разнородности южноудмуртского населения, распространения среди них традиций территориальной соседской общины.

Впоследствии этнографическая группа северных удмуртов, как органическая часть этноса, участвовала в процессе его консолидации в единую, сплоченную общность – удмуртский народ. Крупные северно- и южноудмуртские родовые коллективы составили основу удмуртского этноса. В конце XIX – начале XX в. мы фиксируем лишь осколки когда-то стихийно сложившейся социальной самоорганизации удмуртского этноса. Позднее ареалы обитания большинства этнотерриториальных и локальных групп удмуртского населения легли в основу административно-территориальных делений – приходов, волостей, уездов.

Приведенные данные позволяют сделать заключение об этносоциальной структуре удмуртского этноса, каждый член которой был включен в состав малой семьи или патронимии, клановой или родовой группы, деревенской общины. Каждая сельская округа, в основе которой, как правило, лежало крупное родственное объединение, имела свой религиозный центр. Функционирование таких сакральных центров со своей системой почитания и обрядовой деятельности служили своеобразным объединяющим фактором, консолидируя жителей разнородных поселений в единую племенную /энтотерриториальную общность. Объединение осуществлялось вследствие совместного проживания на общей территории в схожих природно-климатических условиях, в рамках единого хозяйственного уклада, общих представлений о происхождении, картине окружающего мира, общности религии.

Проведённое исследование позволило воссоздать целостную картину дохристианской северноудмуртской религиозной традиции как исторического и культурного феномена. Своеобразие комплекса верований и обрядов этой этнотерриториальной группы было обусловлено в первую очередь тем, что северные удмурты сформировались на основе древнепермского населения Чепецкого бассейна, прилегающих к Чепце регионов Средней и Верхней Вятки, Верхней и Средней Камы. В процессе своего развития северноудмуртская культура включила элементы культуры южноудмуртских локальных групп, коми-пермяков и лузских коми, бесермян, длительный период развивалось в орбите русского этнокультурного воздействия. Реконструированная модель северноудмуртской религиозной культуры состояла из разностилевых и разножанровых региональных и стадиальных компонентов, функционировавших когда-то как органичная взаимосвязанная и взаимообусловленная единая целостность.

## СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

### Глазовский р-н

- Бабинцев Александр Юрьевич, удм., 1961 г. р. род. в д. Сыга (удм. *Сэгэ*), прож. в г. Глазове.  
Волкова Валентина Дмитриевна, 1938 г. р., род. в д. Парзинский Учхоз или на хуторе Вениж, мама удм., отец рус.  
Поздеева Татьяна Константиновна, удм., 1953 г. р., род. в д. Парзинский Учхоз, прож. в г. Глазове.  
Казакова Ксения, удм., 1899 г. р. (по записям в похозяйственной книге) или 1901 г. р. (по записям в метрической книге), род. в д. Парзинский Учхоз.  
Василишин Леонид Андреевич, удм., 1971 г. р., род. г. Глазове.

### Дебёсский район

- Галичанин Юрий Васильевич, удм., 1937 г. р., род. в д. Верхний Четкер.  
Галичанина Антонида Александровна, удм., 1924 г. р., род. в д. Верхний Четкер, с 1958 г. прож. в д. Тупал-Пурга.  
Гущина Елизавета Ильинична, удм., 1916 г. р., род. в д. Верхний Четкер.  
Загребина Васса Григорьевна, удм., 1907 г. р., род. в д. Сеняшур Дебёсского р-на, с 1930 г. прож. в д. Тыловой.  
Исаев Михаил Григорьевич, удм., 1932 г. р., род. в с. Сосновке Шарканского р-на, прож. в д. Верхний Четкер.  
Кильдибеков Степан Васильевич, удм., 1909 г. р., род. в д. Шудзялуд.  
Князев Семен Парфенович, удм., 1928 г. р., род. в с. Тыловой.  
Князева Александра Федоровна, удм., 1909 г. р., род. в д. Верхний Четкер, прож. в д. Орехово.  
Князева Марина Парфеновна, удм., 1916 г. р., род. в с. Тыловой.  
Кожевников Николай Кузьмич, удм., 1947 г. р., род. в д. Зюзино (удм. *Бегенвиль*), с 1974 г. прож. в д. Кыкве, сред. обр.  
Леконцев Яков Александрович, удм., 1927 г. р., род. в с. Тыловой.  
Никитина Елизавета Денисовна, удм., 1931 г. р., род. в д. Вортчино, с 1953 г. прож. в д. Тыловыл.  
Первушин Павел Григорьевич, удм., 1919 г. р., род. в д. Нижний Тыловой, ныне прож. в д. Верхний Четкер.  
Первушина Валентина Трофимовна, удм., 1922 г. р., род. в д. Кедзе, с 1935 г. прож. в с. Тыловой.  
Первушина Роза Григорьевна, рус., 1930 г. р., род. в д. Шудзялуд, прож. в д. Верхний Четкер.  
Перевозчикова Капитолина Семёновна, удм., 1927 г. р., род. в д. Лып-Селяны, с 1969 г. – в д. Кыква, 4 кл. обр., раб. колхозницей.  
Поздеева Любовь Семёновна, удм., 1922 г. р., род. в д. Варни  
Протопопова Августа Васильевна, удм., 1924 г. р., род. в д. Верхний Четкер.  
Русских Марфа Сергеевна, удм., 1905 г. р., род. в д. Нюрвай, с 1963 г. прож. в с. Тыловой.  
Рычкова Евдокия Федоровна, удм., 1906 г. р., род. в д. Старый Тыловой, ныне деревня входит в состав с. Тыловой.  
Серебренникова Анна Сергеевна, удм., 1912 г. р., род. в д. Варни.



- Серебренникова Антонида Степановна, удм., 1931 г. р., род. в бывш. поч. Чекам (Рябиновка), с 1951 г. прож. в д. Варни.  
Тронин Аркадий Васильевич, удм., 1928 г. р., род. в д. Нижний Тыловай.  
Тронина Зинаида Васильевна, удм., 1932 г. р., род. в д. Нумырьесь, прож. в д. Нижний Тыловай.  
Тронина Мария Гавриловна, удм., 1912 г. р., род. в д. Сенькагурт, в 1930 г. прож. в Ижевске, с 1933 г. – в с. Тыловай.

#### Балезинский район

- Баженова Альбина Владимировна, удм., 1957 г. р., род. в д. Коршуново Балезинского р-на, обр. высш., прож. в г. Глазове.

#### Игринский район

- Абатурова Екатерина Андреевна, 1919 г. р., рус., род. в д. Новонолинске, с 1962 г. – в с. Большая Пурга.  
Агафонова Ольга Николаевна, удм., 1913 г. р., род. в д. Верх. Палым (удм. *Ыжнюк*), с 1939 г. прож. в с. Чутырь.  
Антонова Юлия Семёновна, удм., 1937 г. р., род. в д. Порвай.  
Бабайлова Христина Ивановна, 1925 г. р., род. в д. Нязь-Ворцы.  
Галичанина Антонида Александровна, удм., 1924 г. р., род. в д. Верхний Четкер, с 1958 г. прож. в д. Тупал-Пурга.  
Емельянов Константин Егорович, удм., 1931 г. р., род. в д. Порвай.  
Емельянова Анна Абрамовна, удм., 1910 г. р., род. в д. Порвай.  
Емельянова Анна Савватеевна, удм., 1923 г. р., род. в д. Порвай.  
Емельянова Евгения Александровна, удм., 1907 г. р., род. в д. Кузьмовыр, с 1928 /1930 г. прож. в д. Порвай.  
Емельянова Нина Игнатьевна, удм., 1927 г. р., род. в д. М. Мазьги.  
Емельянова Тамара Петровна, удм., 1929 г. р., род. в д. Сеп, жила в д. Михайловке, с 1951 г. прож. в д. Порвай.  
Кожевникова Августа Гавриловна, удм., 1928 г. р., род. в д. Быдзымшур, с 9 лет жила в д. Михайловке, с 1948 г. прож. в д. Лонки-Ворцы.  
Кожевникова Любовь Андреевна, удм., 1932 г. р., род. в д. Лонки-Ворцы.  
Корепанов Аркадий Андреевич, удм., 1912 г. р., род. в д. Итадур, раб. учителем.  
Корепанов Василий Фёдорович, удм., 1917 г. р., род. в д. Лонки-Ворцы, прож. в г. Ижевске.  
Корепанов Михаил Матвеевич, удм., 1912 г. р., род. в с. Большая Пурга, раб. учителем.  
Корепанов Павел Семёнович, 1906 г. р., род. д. Николаевское (бывш.), с 1943 г. прож. в д. Палым.  
Корепанова Василиса Иосифовна, удм., 1926 г. р., род. в д. Каргурезь, прож. в д. Итадур.  
Корепанова Елена Григорьевна, удм., 1927 г. р., род. в д. Лонки-Ворцы, прож. в с. Зура, 7 кл. обр.  
Корепанова Ирина Савельевна, удм., 1924 г. р., род. в д. Беляевское (удм. *Беляй*), прож. в д. Палым.  
Корепанова Ксения Осиповна, удм., 1910 г. р., род. в д. Беньшур, прож. в д. Беляевское.  
Корепанова Мария Матвеевна, удм., 1928 г. р., род. в д. Нязь-Ворцы, с 1946 г. прож. в д. Лонки-Ворцы.  
Корепанова Наталья Ивановна, удм., 1921 г. р., род. в д. Итадур, прож. в д. Беляевское.  
Леконцева Анастасия Ефимовна, удм., 1909 г. р., род. в д. Верх-Нязь (удм. *Пирнезь*), прож. в д. Малые Мазьги.  
Леконцева Елизавета Васильевна, удм., 1927 г. р., род. в д. Малые Мазьги.  
Леконцева Татьяна Арсентьевна, удм., 1923 г. р., род. в д. Порвай.  
Малых Лидия Алексеевна, удм., 1930 г. р., род. в д. Тупал-Пурга.  
Малых Лидия Никоновна, удм., 1923 г. р., род. в д. Сеп, с 1968 г. прож. в д. Верх-Нязь.  
Мосова Мария Дмитриевна, удм., 1910 г. р., род. в д. Сепе, прож. в д. Михайловке, с 1972 г. – в д. Лонки-Ворцы.

- Перевозчиков Василий Александрович, удм., 1927 г. р., род. в д. Мал. Шишур (бывш.) Дебёсского р-на, с 1971 г. прож. в с. Бол. Пурга.
- Перевозицов Эдуард Миронович, удм., 1942 г. р., род. в д. Заречные Юбери, с 1967 г. прож. в д. Нязь-Ворцы.
- Перевозицова Анастасия Никитьевна, удм., 1910 г. р., род. в д. Верх-Нязь.
- Перевозицова Ангелина Иосифовна, удм., 1924 г. р., род. в д. Пурга-Сепож, в 1952 г. вышла замуж в Сепож Чутырский, с 1978 г. – в д. Ляльшур.
- Перевозицова Евдокия Федоровна, удм., 1913 г. р., род. в д. Деревозь (бывш.), с 1938 г. прож. в д. Верх-Нязь.
- Перевозицова Мария Андреевна, удм., 1907 г. р., род. в д. Лонки-Ворцы, с 1928 г. прож. в д. Верх-Нязь.
- Перевозицова Матрена Артемьевна, удм., 1907 г. р., род. в д. Пазяли, с 1992 г. прож. в д. Верх-Нязь.
- Савинова Василиса Назаровна, удм., 1923 г. р., род. в д. Деревозь, с 1933 г. прож. в д. Малые Мазьги.
- Сивкова (Мохова) Татьяна Васильевна, рус., 1954 г. р., род. в д. Вукогурт, прож. в г. Глазове.
- Силин Иван Иосифович, удм., 1930 г. р., род. д. Лонки-Ворцы.
- Силина Ксения Петровна, удм., 1912 г. р., род. в д. Лонки-Ворцы.
- Силина Юлия Григорьевна, удм., 1937 г. р., род. в д. Малые Мазьги.
- Сухих Марфа Федоровна, удм., 1916 г. р., род. в д. Ляльшур.
- Тимофеева Анна Федоровна, удм., 1921 г. р., род. в д. Лонки-Ворцы, жила в бывш. д. Вукогурт, раб. учителем.
- Усков Филимон Ефимович, удм., 1914 г. р., род. в д. Сетпиево, прож. в с. Большая Пурга.
- Ускова Валентина Ксенофонтовна, удм., 1921 г. р., род. в пос. Игра, с 1952 г. прож. в с. Большая Пурга.
- Хозяйкина Екатерина Михайловна, удм., 1928 г. р., род. в д. Верх-Нязь.
- Чиркова Евдокия Яковлевна, удм., пригл. 1925 г. р., род. в д. Каргурезь, прож. в д. Итадур.
- Широбоков Федор Дмитриевич, удм., 1936 г. р., род. в д. Сепож, с 1954 г. прож. в д. Малые Мазьги.
- Широбоков Яков Николаевич, удм., 1930 г. р., род. в д. Малые Мазьги.
- Широбокова (Савинова) Анастасия Григорьевна, удм., 1916 г. р., род. в д. Малые Мазьги, прож. в с. Сям-Можга Увинского р-на.
- Широбокова Елена Дмитриевна, удм., 1933 г. р., род. в д. Удм. Лоза, с 1954 г. прож. в д. Малые Мазьги.
- Широбокова Ирина Никитьевна, удм., 1911 г. р., род. в д. Деревозь (бывш.), с 1930 г. прож. в д. Верх-Нязь.
- Широбокова Раиса Митрофановна, удм., 1928 г. р., род. в бывш. д. Горд Кизили, прож. в д. Лонки-Ворцы.
- Шкляев Михаил Михайлович, удм., 1923 г. р., род. в д. Васькалуд (бывш.), с 1941 г. – в д. Палым, в 1942–1949 гг. – на фронте.
- Шкляев Юрий Петрович, удм., 1930 г. р., род. в д. Тупал-Пурга.
- Шкляева Августа Поликарповна, удм., 1923 г. р., род. в д. Беньшур, прож. в д. Палым.
- Шкляева Евгения Алексеевна, удм., 1928 г. р., род. д. Тупал-Пурга.
- Шкляева Клавдия Константиновна, удм., 1911 г. р., род. в д. Тупал-Пурга.
- Шкляева Надежда Герасимовна, удм., 1899 г. р., род. в с. Большая Пурга.
- Шулепова Анастасия Самойловна, 1912 г. р., рус., род. в д. Большая Пурга.
- Шулепова Екатерина Тимофеевна, удм. 1907 г. р., род. в с. Большая Пурга, прож. в д. Беляевское.

#### Кезский р-н

- Богданов Вениамин Михайлович, удм., 1930 г. р., род. в д. Бол. Олып.
- Васильев Александр Азарьевич, удм., 1950 г. р., род. в с. Александрово (удм. Кузямуыр).

- Васильева Пелагея Захаровна, удм., 1922 г. р., род. в д. Куркан Юкаменского р-на, с 1926–1928 гг. прож. в с. Александрово.
- Вахрушева Маргарита Арсентьевна, удм., 1938 г. р., род. в д. Гуркошур, с 1960 г. – в д. Бол. Олып.
- Ворончихина Елена Алексеевна, удм., 1927 г. р., род. в д. Ст. Олып.
- Главацких Людмила Родионовна, удм., 1934 г. р., род. в д. Кечнюкшур (бывш.), с 1959 г. – в с. Ю-Тольён.
- Головкова Мария Афанасьевна, удм., 1911 г. р., род. в с. Полом.
- Голосков Геннадий Григорьевич, удм., 1927 г. р., род. в с. Полом.
- Горбушин Иннокентий Михайлович, удм., 1934 г. р., род. в бывш. д. Ворончихино (удм. *Зынты*), с 1978 г. – в д. Бол. Олып.
- Иванов Виталий Николаевич, удм., 1924 г. р., род. в д. Верх. Гыя, с 1947 г. – в д. Бол. Олып.
- Иванова Анфиса Афанасьевна, удм., 1913 г. р., род. в с. Полом.
- Иванова Людмила Семёновна, удм., 1915 г. р., род. в д. Изошур (бывш.), с 1980 г. – в д. Ст. Гыя.
- Каркина Ольга Ивановна, удм., 1935 г. р., род. в с. Ю-Тольён.
- Кельдибекова Степанида Михайловна, удм., 1926 г. р., род. в д. Нов. Гыя, с 1942 г. – в г. Ижевске.
- Кондратьева Мария Александровна, удм., 1936 г. р., род. в д. Лульё, (удм. *Сильшур*), с 1970 г. – в с. Ю-Тольён.
- Константинов Борис Азарьевич, удмурт, 1939 г. р., род. в с. Александрово.
- Константинова Тамара Григорьевна, удм., 1935 г. р., род. в д. Печешур Глазовского р-на, с 1961 г. – в с. Александрово.
- Корепанова Клавдия Алексеевна, удм., 1909 г. р., род. в с. Полом.
- Кутявина Елена Федоровна, удм., 1924 г. р., род. в д. Юндыяг, с 1950 г. – в с. Полом.
- Лекомцева Федосия Платоновна, удм., 1924 г. р., род. в д. Нов. Унтем, раб. колхозницей.
- Максимов Александр Васильевич, удм., 1930 г. р., род. в д. Нов. Гыя.
- Максимова Анна Михайловна, удм., 1932 г. р., род. в д. Нов. Гыя.
- Максимова Антониде Яковлевна, удм., 1952 г. р., род. в д. Чекшур, с 1971 г. – в д. Ст. Гыя.
- Никитина Людмила Григорьевна, удм., 1920 г. р., род. в с. Александрово (удм. *Кузьмувыр*).
- Поздеев Александр Геральдович, удм., 1961 г. р., род. в с. Полом, раб. директором школы.
- Поздеева Ангелина Рудольфовна, удм., 1960 г. р., род. в д. Адямигурт, с 1982 г. – в с. Полом, раб. учительницей.
- Русских Ефалия Неофитовна, удм., 1939 г. р., род. в с. Полом, выросла в д. Чуязон (бывш.), с 1992 г. – в с. Полом, жила в г. Ижевске.
- Степанов Александр Иванович, удм., 1931 г. р., род. в с. Ю-Тольён.
- Степанов Леонид Иванович, удм., 1963 г. р., род. в с. Ю-Тольён.
- Степанова Зинаида Яковлевна, удм., 1923 г. р., род. в д. Старая Гыя или Вужгурт (бывш.), около 1930 г. – в с. Ю-Тольён.
- Тронин Георгий Семёнович, удм., 1938 г. р., род. в д. Посекчумо (бывш.), прож. в с. Полом.
- Харитоновна Маргарита Александровна, удм., 1932 г. р., род. в с. Юськи, с 1953 г. – в с. Александрово, раб. учителем.
- Хохряков Викентий Васильевич, удм., 1939 г. р., род. в д. Мал. Медла Дебёсского р-на, работал в сс. Ю-Тольён, Александрово, с 1983 г. – в д. Нов. Унтем.
- Худякова Мария Сергеевна, удм., 1904 г. р., род. в д. Лёгошур, прож. в д. Нов. Унтем.
- Яговкина Елена Николаевна, удм., 1925 г. р., род. в д. Старый Унтем, с 1964 г. – в д. Старая Гыя.

#### Красногорский р-н

- Анисимова Марина Павловна, удм., 1929 г. р., д. Ларионово (удм. *Куачан*), с 1953 г. прож. в д. Малягурт, обр. 5 кл.
- Барбарисова Эльвира Вячеславовна, удм., 1948 г. р., род. в д. Удм. Караул.
- Варфоломеева Евгения Васильевна удм., 1956 г. р., род. в д. М. Игра, прож. в с. Красногорье.
- Варфоломеева Зоя Петровна, удм., 1930 г. р., род. в д. Ст. Кычино.

- Веретенников Леонид Алексеевич, удм., 1948 г. р., род. в д. Потапово, обр. 9 кл., с 1970 г. – в с. Красногорское.
- Веретенников Леонид Васильевич, удм., 1956 г. р., род. д. М. Игра, прож. в с. Красногорское.
- Веретенникова (дев. Перевощикова) Глафира Ивановна, удм., 1927 г. р., род. в д. Вавилово, обр. 4 кл., прож. в д. Мал. Игра, затем – в с. Красногорское.
- Веретенникова (Тугбаева) Серафима Геннадьевна, удм., ок. 1940 г. р., род. в д. Убытьдур, обр. 8 кл., прож. в с. Красногорское.
- Веретенникова Парасковья Артемьевна, удм., 1910 г. р., род. в д. Тэмьш, без обр.
- Данилова Елизавета Афанасьевна, удм., 1929 г. р., род. в д. Мал. Игра, обр. 3 кл., прож. в с. Красногорское.
- Захаров Василий Васильевич, удм., 1934 г. р., род. в д. Ларионово, с 1960 г. прож. в д. Агриколь (ныне с. Красногорье), обр. 8 кл.
- Захарова Нина Аркадьевна, удм., 1958 г.р., род. в д. Мал. Игра, с 1972–1973 гг. прож. в с. Красногорское, обр. высшее.
- Невоструев Виталий Андреевич, удм., 1933 г. р., род. в д. Удм. Караул, обр. ср.-техн., с 1955 г. прож. в г. Глазове.
- Невоструева Ираида Андреевна, удм., 1922 г. р., род. в д. Удм. Караул, обр. 9 кл.
- Поторочина Екатерина Семёновна, рус., (отец удм., мать рус.), 1927 г. р., род. в д. Мал. Игра, прож. в с. Красногорское, обр. 3 кл.
- Семёнова (девичья Князева) Алевтина Петровна, удм., 1958 г. р., род. в д. Старый Качкашур, с 1977 г. прож. в д. Тури, обр. 8 кл.
- Семёнова Надежда Александровна, удм., 1927 г. р., род. в д. Тури, обр. 4 кл.
- Семёнова Раиса Прокопьевна, удм., 1930 г.р., род в д. Тури, обр. 4 кл.
- Сигова Алевтина Геннадьевна, удм., 1958 г. р., род. в д. Потапово, с 1977 г. прож. в с. Красногорское, обр. ср.-спец.
- Спиридонов Василий Николаевич, удм., 1962 г. р., в д. Старая Кня-Юмья Кукморского р-на РТ, прож. в д. Юшур, обр. высш.
- Тугбаев Анатолий Арсентьевич, удм., 1955 г. р., род. в д. Исаково, с 1976 г. – в с. Красногорское, обр. ср.-спец., внук знахаря Кудера Васлея.
- Тугбаев Анатолий Михайлович, удм., 1948 г. р., д. Исаково, с 1953 г. прож. в д. Убытьдур.
- Тугбаев Валерий Евгеньевич удм., 1945 г. р., д. Убытьдур, прож. в д. Потапово.
- Тугбаев Михаил Устинович, удм., 1931 г. р., род. в д. Убытьдур, обр. 7 кл.
- Тугбаева (Князева – девичья) Мария Филипповна, удм., 1906 г. р., род. в д. Нов. Качкашур, прож. в д. Потапово.
- Тугбаева Любовь Трофимовна, удм., 1948 г. р., род. в д. Потопово, жила в д. Убытьдур, с 1992 г. – в д. Потапово, обр. 8 кл.
- Тугбаева Любовь Яковлевна, удм., 1936 г. р., род. в д. Потапово, с 1956 г. прож. в д. Убытьдур, обр. 8 кл.
- Тугбаева Людмила Степановна, удм., 1942 г. р., род. в д. Убытьдур, жила в д. Потапово, прож. в с. Красногорское.

#### Юкаменский р-н

- Абашев Ильдар Ильдусович, тат., 1981 г. р., род. в д. Малый Вениж, раб. трактористом, 11 кл. обр.
- Абашев Рамиль Равильевич, тат., 1965 г.р., род. в д. Малый Вениж, раб. трактористом, ср.-спец. обр.
- Абашев Хатым Валиевич, 1919 г. р., тат., род. в д. Малый Вениж, раб. трактористом, 4 кл. обр.
- Балтачева Акси́нья Семёновна, бесерм., 1918 г. р., род. в д. Гулюкшур, с 1938 г. прож. в д. Мал. Дасос (Полкар), с 1975 г. – в д. Каменное, без обр.
- Балтачева Зоя Павловна, 1920 г. . р., бесерм., род. в д. Васильево (бесерм. *Кионгурт*), с 1941 г. прож. в д. Малый Дасос, 4 кл. обр.

- Васильев Борис Яковлевич, удм., род. в 1924 г., в д. Большой Вениж, зарег. в церкви с. Дебы, раб. колх.
- Васильева Нина Леонидовна, 1962 г. р., удм., род. в д. Кинмэм, с 1972 г. прож. в д. Большой Вениж, обр. сред., раб. дояркой.
- Васильева Нина Матвеевна, удм., род. ок. 1925 г. в д. Тяпыково (удм. *Тяпык*) Глазовского р-на, с 1946 г. прож. в д. Большой Вениж, раб. учителем, обр. ср.-спец.
- Караваева Ксения Ивановна, удм., 1911 г. р., род. в д. Байгуши, с 1982 г. прож. в с. Юкаменское.
- Королёва Марина Сергеевна, удм., 1918 г. р., род. в д. Кочуково, с 1955 г. прож. в с. Юкаменское, 4 кл. обр.
- Ляпина Мария Федоровна, удм., 1926 г. р., род. в д. Тарсаки (удм. деревня), с 1953 г. прож. в д. Тылыс, 4 кл. обр.
- Невоструев Владимир Егорович, бесерм., 1922 г. р., род. в д. Бадеро, 4 кл. обр.
- Невоструева Тамара Федотовна, бесерм. (мама – сев. удм., папа – бесерм.), 1934 г. р., род. в д. Кельдыки, жила в д. Кочуково, с 1936 г. прож. в с. Пышкет, высш. обр., раб. учителем.
- Пономарев Константин Кириллович, бесерм., 1920 г. р., род. в д. Каменное, раб. бригадиром, 6 кл. обр.
- Пономарева Александра Семёновна, 1917 г. р., удм., род. в д. Текево (удм. *Тек*) Глазовского р-на, с 1987 г. прож. в д. Большой Вениж, 3 кл. обр., раб. нянькой.
- Семёнов Евгений Сидорович, удм., 1932 г. р., род. в д. Зямбай, 7 кл. обр., раб. колхозником.
- Семёнова Раиса Васильевна, удм., 1937 г. р., род. в с. Балезино, жила в детдоме, с 1954 г. прож. в д. Зямбай, 7 кл. обр.
- Чиркова Анна Григорьевна, удм., 1919 г. р., род. в д. Куреггурт, с 1948 г. прож. в д. Кулиги, с 1951 г. – в д. Бадеро, 7 кл. обр.
- Яшкина Нина Степановна, удм., 1938 г. р., род. в д. Пиканы, с 1959 г. прож. в д. Тылыс, 7 кл. обр.

### Ярский р-н

- Леконцева Анна Васильевна, удм., 1920 г. р., род. в д. Озерки бывш. Пудемского р-на, ныне Ярский р-н, с 1942 г. прож. в с. Тыловой

### Слободской р-н Кировской обл.

- Батина Светлана Алексеевна, удм., 1970 г. р., род. в д. Светозарево, раб. учительницей.
- Богданова Анастасия Николаевна, удм., около 1905 г. р., род. в д. Верх. Мочагино
- Богданова Любовь Яковлевна, удм., 1933 г. р., род. в д. Верх. Мочагино, 3 кл. обр.
- Болтачев Серафим Михайлович, удм., 1938 г. р., род. в д. Подгорное, с нач. 1990-х гг. прож. в д. Светозарево, обр. высш.
- Болтачева Анна Ивановна, удм., 1932 г. р., род. в д. Нижнее Мочагино, 3 кл. обр.
- Болтачева Василиса Михайловна, удм., 1914 г. р., род. в д. Зямино, с 1936 г. прож. в д. Нижнее Мочагино.
- Болтачева Мария Яковлевна, удм., 1923 г. р., род. в д. Ниж. Мочагино, 2 кл. обр.
- Будина Раиса Петровна, удм., 1937 г. р., род. в д. Будино (удм. *Будьни*), с 1973 г. прож. в д. Светозарево, обр. 4 кл.
- Кайсина Галина Дмитриевна, удм., 1964 г. р., род. в д. Красногорье, с 1984 г. прож. в д. Светозарево, обр. ср.-спец.
- Касимова Венера Аполоссовна, тат., 1941 г. р., род. в с. Карино, раб. в Каринской библиотеке, обр. ср.-спец.
- Касимова Назия Садыковна, тат., ок. 1924 г. р., род. в с. Карино, раб. санитаркой.
- Кудяшева Августа Павловна, удм., 1931 г. р., род. в д. Верх. Мочагино, 4 кл. обр.
- Ларионов Александр Александрович, удм., 1955 г. р., род. в д. Красногорье, с 1980 г. прож. в д. Светозарево.

- Ларионова Елизавета Дмитриевна, удм., 1958 г. р., род. в д. Красногорье, с 1980 г. прож. в д. Светозарево.
- Ложкин Ефим Иванович, удм., 1927 г. р., род. в д. Верхнее Мочагино, 4 кл. обр.
- Ложкина Нина Сергеевна, удм., 1934 г. р., род. в д. Красногорье, с 1957 г. – в д. Верх. Мочагино.
- Люкина Нина Даниловна, удм., 1934 г. р., прож. в д. Светозарево.
- Люкина Парасковья Ефимовна, удм., 1916 г. р., род. в д. Красногорье, 4 кл. обр.
- Марданова Екатерина Егоровна, удм., 1921 г. р., род. в д. Красногорье, 7 кл. обр.
- Марданова Марина Михайловна, удм., 1931 г. р., род. в д. Будино, с 1984 г. прож. в д. Светозарево, 4 кл. обр.
- Полева Надежда Михайловна, удм., 1937 г. р., род. в д. Ниж. Мочагино, 2 кл. обр.
- Финицких Анна Егоровна, удм., 1930 г. р., род. в д. Круглово (удм. Чола), с 1988 г. прож. в д. Светозарево, 4 кл. обр.
- Щуклин Сергей Иванович, рус. 1966 г. р., г. Слободской.

#### Унинский р-н Кировской обл.

- Будин Анатолий Афанасьевич, 1955 г. р., удм., род. в д. Сибирь, с 1978 г. прож. в д. Астрахань, раб. фельдшером, обр. ср.-спец.
- Будин Серафим Михайлович, 1914 г. р., удм., род. в д. Астрахань, раб. счетоводом, обр. 4 кл.
- Будина (дев. Едигарева) Пелагея Ивановна, 1908 г. р., удм., род. в д. Астрахань, раб. колхозницей, неграм.
- Будина Татьяна Дмитриевна, 1928 г. р., удм., род. в д. Астрахань, раб. колхозницей, обр. 4 кл.
- Золотарёв (фамилия по жене, по отцу – Люкин) Александр Александрович, 1927 г. р., удм., род. в д. Чугай, с 1982 г. прож. в д. Сибирь, раб. механизатором, обр. 4 кл.
- Золотарёв Вячеслав Александрович, 1964 г. р., удм., род. в д. Чугай, с 1982 г. – в д. Сибирь, обр. 10 кл.
- Золотарёв Николай Матвеевич, 1926 г. р., удм., род. в д. Сибирь.
- Золотарёв Пётр Иванович, удм., 1941 г. р., род. в д. Сибирь, раб. проф. лидером, секрет. парткома, обр. ср.-спец.
- Золотарёва Анна Филипповна, 1928 г. р., удм., род. в д. Сибирь, была замужем в д. Чугай, с 1982 г. – в д. Сибирь, раб. колхозницей, обр. 4 кл.
- Золотарёва Мария Артемьевна, удм., 1923 г. р., род. в д. Сибирь, раб. учителем и 20 лет была директором, обр. незаконч. высш.
- Золотарёва Надежда Макаровна, 1925 г. р., удм., род. в д. Сибирь, раб. колхозницей, обр. 4 кл.
- Золотарёва Ольга Дмитриевна, 1928 г. р., удм., род. в д. Сибирь, обр. 5 кл., раб. колхозницей.
- Квакина Анна Егоровна, удм., 1929 г. р., род. в д. Сибирь, раб. колхозницей, обр. 4 кл.
- Люкин Семен Николаевич, 1952 г. р., удм., род. в д. Чугай, с 1982 г. прож. в д. Сибирь, раб. шофером, с 1996 – председ., обр. 9 кл.
- Муина Екатерина Екимовна, 1926 г. р., удм., род. в д. Сибирь, раб. колхозницей, обр. 4 кл.
- Почашева Евдокия Игнатьевна, 1919 г. р., удм., род. в д. Дунай, с 1924 г. прож. в д. Астрахань, раб. бригадиром, обр. 5 кл.
- Почашева Елена Романовна, удм., 1928 г. р., род. в д. Сибирь, с 1955 г. прож. в д. Астрахань.
- Пятакова Анастасия Савельевна, 1921 г. р., удм., род. в д. Бажгурт, с 1960 г. прож. в д. Сибирь, обр. 4 кл.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### Источники

Архипов Г.А., Халиков А.Х. Материалы к археологической карте Марийской АССР. Йошкар-Ола, 1960. 132 с.

Атаманов М.Г. Полевая тетрадь этнографической экспедиции института в Пермскую и Кировскую область. 1971. РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н, д. 439. 100 л.

Атаманов М.Г. Дневник этнографической экспедиции института в Пермскую и Кировскую область. 1971а. РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н, д. 436. 81 л.

АТДВГ 2012 – Административно-территориальное деление Вятской губернии. 1905 год: справочник. Киров: Изд-во «Экспресс», 2012. 744 с.

Борисов Т.К. Удмурт кыллюкам. Толковый удмуртско-русский словарь: Ок. 15000 слов. Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, 1991. 384 с.

Ватка но Калмез: Удмурт калык легендаос но преданиос = [Ватка и Калмез: Удмуртские народные легенды и предания] / Сост. Н.П. Кралина но П.К. Поздеев. Ижевск, 1971. 162 с.

Вӧсяськонъёс. Канонъёс. Кырзанъёс / Удмурт кылэ берыктӧз но поттыны дасяз протодиако́н М. Атаманов. Ижевск: Удмурт университетлэн книга поттониез, 2000. 148 б.

ВПН 2010 – Всероссийская перепись населения 2010 г. [Официальный сайт]. URL: [http://udmstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat\\_ts/udmstat/resources](http://udmstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/udmstat/resources) (Дата обращения 24.07.2018).

Всесоюзная перепись населения 1926 г. М., 1928. Т. IV: Народность и родной язык народов СССР. 138 с.

Документы по истории Удмуртии XV–XVII веков // Сост. П.Н. Луппов. Ижевск: Удм. кн. изд-во, 1958. 419 с.

Егоров Е.К. Дневник этнографической экспедиции Института в Кировскую и Пермскую области. 1971. РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН. Оп. 2-Н, д. 437. 175 л.

ИКИ-2002. Историко-культурные изыскания по трассе Сибирского тракта на территории Удмуртской Республики в июле–августе 2002 г. Ижевск, 2004. В 2-х томах. Т. I. 261 с. Т. II. 105 с.

Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года по Кировской обл. Т. 4: национальный состав и владение языками, гражданство. Киров: Территор. орган Федер. службы гос. статистики по Кировской обл., 2013. 244 с.

Капитонов В.И., Попова Е.В., Шутова Н.И. Научный отчёт комплексной экспедиции по обследованию природного и историко-культурного объекта «священные рощи» марийцев Удмуртской Республики. Ижевск, 2014. 56 с.

Кировская область. Административно-территориальное устройство на 1 июня 1998 г. Киров, 1998. 352 с.

КПРС 1985 – Коми-пермяцко-русский словарь: Ок. 27000 слов / Р.М. Баталова, А.С. Кривошекова-Гантман. М.: Рус. яз., 1985. 624 с.

КЭСК 1970 – Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. М.: Наука, 1970. 386 с.

Макаров Л.Д. Отчет об исследованиях на Средней Вятке в пределах Слободского, Котельничского, Халтуринского и Юрьянского районов Кировской области, проведенных летом 1979 года. Архив ИА РАН. Р-1, № 7465.

Макаров Л.Д. Отчет об исследованиях на Средней Вятке в пределах Слободского, Котельничского и Даровского районов Кировской области, проведенных летом 1981 года. Архив ИА РАН. Р-1, № 8613.

Материалы для объяснительного областного словаря вятского говора / сост. Н.М. Васнецов. Вятка: Губерн. Типогр., 1907 (1908). 357 с.

Материалы по статистике Вятской губернии. Т. VII. Сарапульский уезд. Часть II. Подворная опись. Вятка, 1892.

Национальный состав и владение языками, гражданство. М.: ИИЦ «Статистика России», 2004. 946 с. (Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г.: В 14 т. Т. 4. Кн. 1.).

Национальный состав населения РСФСР по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М.: Республ. информ.-издат. центр, 1990. 747 с.

Отчет о действиях и занятиях Вятского губернского статистического Комитета за 1973 год. Составлен Н. Спасским. Вятка, 1874. 43 с.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. / Под ред. Н.А. Тройницкого. СПб.: Изд. Центр. Статист. Комитета МВД, 1904. Т. X: Вятская губерния. 288 с.

Плохинский Н.А. Скотоводство Глазовского района Вотской автономной области в 1927 г.: Исследования Московского зоотехнического института. В 2-х частях. Ч. 1. 365 л. РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2-Н, д. 165а.

Повесть о стране Вятской (Вятский летописец) // ТВУАК 1905 года. Вятка, 1905. Вып. III. Отдел II. С. 22–53.

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей. СПб.: Типография Эдуарда Праца, 1851. Т. V. 275 с.

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей. СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1897. Т. XI. 254 с.

Список сельских населённых мест Кировской области на 1 января 1950 года // URL: <https://rodnaaya-vyatka.ru/snm1950/selsovet/4611> (Дата обращения 17.10.2018).

Спицын А.А. Каталог древностей Вятского края // Календарь Вятской губернии на 1882 г. Вятка, 1881. С. 25–90.

Спицын А.А. Поездка летом 1891 г. на р. Юм (Котельничский уезд Вятской губернии). Архив ЛОИА РАН, ф. 5, д. 86.

УРС 1983 – Удмуртско-русский словарь = Удмурт-зуч словарь / Под ред. В.М. Вахрушева. М.: Рус. яз., 1983. 592 с.

УРС 2008 – Удмуртско-русский словарь = Удмурт-зуч кыллюкам / Отв. ред. Л.Е. Кириллова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2008. 925 с.

Фармаковский М.С. Из отчета Глазовского миссионера за 1878 год // ВЕВ. 1879. № 19. 1-го октября. С. 481–497; № 20. 16-го октября. С. 507–520; № 21. 1-го ноября. С. 523–542.

ФД НОА УИИЯЛ УрО РАН, оп. 1, фд. 931, 936б, 936в (фотоснимки М.В. Егорова. 1986).

Халиков А.Х. Отчет о полевых работах Марийской археологической экспедиции 1957 года. Архив ИА РАН. Р-1, № 1470.

ЦГА УР. Ф. 189. Оп. 1. Д. 56. Благодичинный Глазовского Преображенского собора г. Глазова. Рапорты священников, ведомости о нравственном состоянии удмуртов. Т. 2. 1852–1854. Л. 76-77об., 95–99.

Шутова Н.И. Отчет об экспедиции в Шарканский и Дебёсский районы Удмуртской Республики летом 1993 г. РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2-Н, д. 05.

Шутова Н.И. Отчет об экспедиции в Игринский район Удмуртской Республики за 1994 г. РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2-Н, д. 59.

Шутова Н.И. Отчет об экспедиции в окрестностях с. Большая Пурга Игринского района Удмуртской Республики за 1995 г. РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2-Н, д. 94, д. 1140. 34 л. + фото.



Шутова Н. И. Научный отчёт по итогам этнографической экспедиции в Слободской район Кировской области в 1999 г. Ижевск, 2000. РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2Н, д. 1160. 12 л. + фото

Шутова Н.И. Материалы фольклорно-этнографической экспедиции в Унинский район Кировской обл. в 2002 г. РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2Н, д. 1301. 342 л. + фото

Шутова Н.И. Материалы фольклорно-этнографической экспедиции в Юкаменский район УР в 2002 г. РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2Н, д. 1302. 21 л. + фото

Шутова Н.И. Материалы археолого-этнографической экспедиции в Кезский район УР в 2003 г. // РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2Н, д. 1305. 21 л. + 14 фото

Шутова Н.И. Полевые материалы археолого-этнографической экспедиции в Кировскую область в 2004 г. // РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2Н, д. 1313. 11 л. + 49 фото

Шутова Н.И. Полевые материалы археолого-этнографической экспедиции в Кировскую область в 2005 г. // РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2Н, д. 1469. 20 л. + 162 фото

Шутова Н.И. Материалы археолого-этнографической экспедиции в Кировскую область (Кильмезский, Малмыжский, Советский, Лебяжский, Белохолуницкий районы) в 2006 г. // РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2Н, д. 1497. 18 л. + 126 фото

Шутова Н.И. Отчет по экспедиции в Кировскую область (Оричевский, Юрьянский, Слободской районы) в 2007 г. // РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2Н, д. 1534. 5 л + 93 фото

Шутова Н.И. Отчет по итогам экспедиции в Красногорский район УР в 2009 г. // РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2Н, д. 1588.

Этнические и этносоциальные категории: Свод этнографических понятий и терминов / Отв. ред. В.И. Козлов. М.: ИЭА РАН, 1995. Вып. 6. 216 с. URL: <https://studfiles.net/preview/3544068/> (Дата обращения 06.08.2018).

Maksimov S. Suomalais-udmurtilainen sanakirja (= Финн-удмурт кыллюкам) (Финско-удмуртский словарь) / S. Maksimov, S. Saarinen, V. Danilov, E. Seliverstova. Apuneuvoja suomalais-ugrilaisten kielten opintoja varten XVI; Hilfsmittel für das Studium der finnisch-ugrischen Sprachen XVI. Suomalais-ugrilainen seura. Helsinki, 2013. 800 s.

Maksimov S., Danilov V., Saarinen S. Udmurtilais-suomalainen sanakirja (= Удмурт-финн кылсузъет) (Удмуртско-финский словарь) / Publications of the Department of Finnish and General Linguistics of the University of Turku; Udmurt State University. Laboratory of Linguistic Mapping. Turku, 2008. 664 s.

Munkácsi B.A. Votják Nyelv Szótára (Lexicon Linguae Votiacorum 1–4), Budapest, 1890–1896. 836 l.

WW 1987 – Wotjakischer Wortschatz. Aufgezeichnet von Yrjö Wichmann. Bearbeitet von T. E. Uotila und Mikko Korhonen. Herausgegeben von Mikko Korhonen. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura. 1987. 422 s.

## Литература

Аджиев М.И. Религия Степи // Религии мира. М.: Аванта, 1996. С. 211–218. (Серия: Энциклопедия для детей. Т. 6. Ч. 1.).

Амосова С.Н. Спасо-Подчуршинское городище: легенды и обряды // Герценка: Вятские записки. Вып. 3. Киров, 2002. С. 93–102.

Андриевский А. Дела о совершении языческих обрядов и жертвоприношений крещеными инородцами // Столетие Вятской губернии. Вятка, 1880. Т. II. С. 535–580.

Анисимов Н. «Диалог миров» в матрице коммуникативного поведения удмуртов. Дис. ... д-ра филос. по фольклористике. Тарту: Изд-во Тартусского ун-та, 2017. 386 с.

Арматынская О.В. Древние знаки собственности северных удмуртов // Материалы и исследования городища Иднакар IX–XIII вв. / Отв. ред. М.Г. Иванова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. С. 98–105.

- Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. 247 с.
- Археология Республики Коми с древнейших времен до средневековья. М.: ДиК, 1997. 758 с.
- Археология севернорусской деревни X–XIII веков: средневековые поселения и могильники на Кубенском озере: в 3 т. / Отв. ред. Н.А. Макаров. М.: Наука, 2007. Т. 1: Поселения и могильники. 2007. 374 с.
- Атаманов М.Г. Из истории расселения воршудно-родовых групп // Материалы по этногенезу удмуртов / Отв. ред. М.Г. Атаманов. Ижевск, 1982. С. 81–127.
- Атаманов М.Г. Удмурт нимбугор = Словарь личных имен удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ, 1990. 396 с.
- Атаманов М.Г. История Удмуртии в географических названиях. Ижевск: Удмуртия, 1997. 347 с.
- Атаманов М.Г. По следам удмуртских воршудов. Ижевск: Удмуртия, 2001. 216 с.
- Атаманов М.Г. От Дондыкара до Урсыгурта. Из истории удмуртских регионов. Ижевск: Удмуртия, 2005. 216 с.
- Атаманов-Эграпи М.Г. Язык Земли Удмуртской: историко-этимологический словарь топонимов Волго-Уральского региона = Удмурт музъемлэн аснимъёсыз: Волгаен Урал ёрос-выльёсыз интынимъёслэсь пуштроссэс эскерись кыллюкам. Ижевск: Ижевск. респуб. типография, 2015. 976 с.
- Байбурун А.К. Сакральное // Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов. М.: Наука, 1993. Вып. 5. С. 183.
- Балыбердин А.Г., прот. Град Болван. 24 июля 1181 г. Битва за Вятку // Обретение святых – 2013: сборник материалов V Межрегиональной церковно-научной конференции. Г. Киров [Вятка]. 14 октября 2013 г. Киров: Лобань, 2014. С. 27–54.
- Балыбердин А.Г., прот. Солнце над Вяткой или как Свистопляска стала свистуньей // Обретение святых – 2015: сборник материалов VII Межрегиональной церковно-научной конференции. Г. Киров [Вятка]. 17–18 октября 2015 г. Киров: Лобань, 2016. С. 77–83.
- Басилов В.Н. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Сов. энциклопедия, 1992. Т. 2. К-Я. С. 536–541.
- Бауло А.В. Религиозно-мифологические представления казымских хантов // Легенды Казыма: Каталог. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2005. 58 с.
- Бауло А.В. Священные места и атрибуты северных манси в начале XXI века: Этнографический альбом. Ханты-Мансийск, Екатеринбург: Изд-во Баско, 2013. 208 с.
- Белавин А.М. Камский торговый путь. Средневековое Предуралье в его экономических и этнокультурных связях. Пермь: Изд. ПГПУ, 2000. 200 с.
- Белавин А.М., Крыласова Н.Б. Древняя Афкула: археологический комплекс у с. Рождественск (Свод археологических источников. Вып. 1). Пермь, 2008. 603 с.
- Белавин А.М., Крыласова Н.Б., Иванов В.А. Угры Предуралья в древности и средние века. Уфа: Изд. дом БГПУ, 2009. 285 с.
- Белицер В.Н. Народная одежда удмуртов (Материалы к этногенезу) // ТИЭ. Новая серия. М.: Изд-во АН СССР, 1951. 142 с.
- Блинов Н. Языческий культ вотяков. Вятка: Губерн. типография, 1898. 103 с.
- Бойкова Е. Б., Владыкина Т. Г. Песни южных удмуртов: Материалы и исследования. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. Вып. I. (Удмуртский фольклор: Вып. I). 192 с.
- Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. 412 с.
- Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Записки РГО. СПб., 1886. Т. XIV. Вып. 2. 218 с.
- Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда // Записки РГО. СПб., 1889. Т. XIV. Вып. 3. 197 с.
- Верещагин Г.Е. Собр. соч.: в 6 т. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 1. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. 311 с.
- Верещагин Г.Е. Старые обычаи верования вотяков (Глазовский уезд) // ЭО. М. Типогр. Импер. Моск. Ун-та, 1910. Кн. 83. № 4. С. 37–78.
- Владыкин В.Е. К вопросу об этнических группах удмуртов // СЭ. 1970. № 3. С. 37–47.

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

Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г. Годовой обрядовый цикл удмуртской общины «бускель» (материалы к народному календарю) // Специфика жанров удмуртского фольклора. Ижевск, 1990. С. 44–96.

Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. 356 с.

Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. Ар-год-берган: Обряды и праздники удмуртского календаря. Ижевск: Изд-во Удмурт. гос. ун-та, 2011. 320 с.

Волкова Л.А. Земледельческая культура удмуртов (вторая половина XIX – начало XX века). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. 388 с.

Воронин Н.Н., Гуссаковский Л.П., Никитин А.В., Раппопорт П.А., Седов В.В. Среднерусская экспедиция // КСИА АН СССР. 1960. Вып. 81. С. 86–94.

Ворончихин Е.И. По Вятскому краю. Путеводитель по примечательным объектам природы. Киров, 2000. Ч. 2. 308 с.

Вятка: наследие // URL: [https://vk.com/vyatka\\_nasledie](https://vk.com/vyatka_nasledie) (Дата обращения 25.10.2017).

Вятская епархия. Историко-географическое и статистическое описание / Сост. Н.В. Кибардин, В.И. Шабалин. Вятка, 1912. 669 с.

Вятские вотяки // ВГВ, 1861. № 10. С. 91–94. № 11. С. 101–103; № 12. С. 107–109; № 13. С. 113–114; № 14. С. 119–120.

Гаврилов Б.П. Произведения народной словесности, обряды и поверия вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань: Типогр. А.А. Коковиной, 1880. 190 с.

Гаврилов Б.П. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урьясь-Учинского прихода // Труды IV арх. съезда в России. Казань, 1891. С. 80–156.

Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1999. 240 с.

Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культовые места XIX – начала XX века. Новосибирск: Наука, 1986. 192 с.

Генинг В.Ф. Этногенез удмуртов по данным археологии // Вопросы финно-угорского языкознания / Отв. ред. В.И. Алатырев. Ижевск: Изд-во «Удмуртия», 1967. Вып. 4. С. 271–278.

Генинг В.Ф. Археологические памятники Удмуртии. Ижевск: Удмуртия, 1958. 192 с.

Герберштейн С. Записки о московитских делах. СПб.: Издание А.С. Суворина, 1908. 383 с.

Глухова Г.А. Осенние молодёжные празднества восточных финно-угров // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного диалога / Отв. ред. В.М. Гაცак, Т.Г. Владыкина. Ижевск: АНК, 2006. С. 58–62.

Голдина Р.Д. Ломоватовская культура в Верхнем Прикамье. Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1985. 280 с.

Голдина Р.Д. Проблемы этнической истории пермских народов в эпоху железа (по археологическим данным) // Проблемы этногенеза удмуртов. Устинов, 1987. С. 6–36.

Голдина Р.Д. Древняя и средневековая история удмуртского народа. Ижевск: Изд. дом «Удм. ун-т», 1999. 464 с.

Голдина Р.Д. К итогам дискуссии «Угры в Предуралье» // Российская археология. 2016. № 2. С. 102–119.

Головнёв А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 607 с.

Головнёв А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009. 496 с.

Головнёв А.В. Колонизация в антропологии движения // Уральский исторический вестник. 2009а. № 2 (23). С. 4–14.

Головнёв А.В. Феномен колонизации. Екатеринбург: УрО РАН, 2015. 592 с.

Голубкова О.В. Природные святыни села Великорецкое (по материалам полевых исследований в Вятском крае) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий (Материалы V Годовой итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН 2004 г.). Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2004. Том X. Часть II. С. 51–56.

Голубкова О.В. Душа и природа: этнокультурные традиции славян и финно-угров. Новосибирск Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2009. 304 с.

Григоровец Ник. Об одной легенде // Вятская речь. 1912. № 110. С. 3.

Гришкина М.В. Численность и расселение удмуртов в XVIII в. // Вопросы этнографии Удмуртии. Ижевск: УдНИИ при СМ УАССР, 1976. С. 95–133.

Гришкина М.В. Служилое землевладение арских князей в Удмуртии XVI – первой половине XVIII веков // Проблемы аграрной истории Удмуртии. Ижевск, 1988. С. 20–40.

Гришкина М.В. Удмуртия в эпоху феодализма (конец XV – первая половина XIX в.). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1994. 207 с.

Гришкина М.В. Удмурты: Этюды по истории IX–XIX вв. Ижевск: Удмуртия, 1994а. 168 с.

Гришкина М.В., Берестова Е.М. Колонизационные процессы и расселение этнических групп на территории Камско-Вятского междуречья в XVI–XVIII вв. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2006. 86 с.

Гришкина М.В., Владыкин В.Е. Письменные источники по истории удмуртов IX–XVII вв. // Материалы по этногенезу удмуртов / Отв. ред. М.Г. Атаманов. Ижевск, 1982. С. 3–42.

Гуссаковский Л.П. Археологические исследования в с. Никульчино Кировской области // Вопросы археологии Урала. Свердловск, 1962. Вып. 2. С. 118–121.

Гуссаковский Л.П. Из истории русской Вятки // Европейский север в культурно-историческом процессе (к 625-летию г. Кирова) / Отв. ред. В.В. Низов; материалы для публикации подгот. Л.А. Сенникова. Киров: КОГУП Киров. обл. типогр., 1999. С. 32–40.

Деревенька моя ... Лонки-Ворцы: штрихи к истории деревни / Сост. О.А. Русских. Игра: Игрин. район. библиот. им. Кедр Митрея, 2013. 148 с.

Жеребцов Л.П. Коми-зыряне // Народы Поволжья и Приуралья. Историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1985. С. 17–45.

Жеребцов Л.П. Формирование территориально-племенных и этнографических групп в XIV–XVI вв. и освоение новых территорий // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. / Отв. ред. Н.Ф. Мокшин, Т.П. Федянович, Л.С. Христолюбова. М.: Наука, 2000. С. 23–27.

«Жертвенное» (Из Слободского уезда) // Вятская речь. 1908. № 126. С. 4.

Захаров С.Д. Раскопы Л.П. Гуссаковского в Хлыновском кремле // Европейский Север в культурно-историческом процессе: (К 625-летию города Кирова) / Отв. ред. В.В. Низов. Киров: КОГУП Киров. обл. типогр., 1999. С. 41–48.

Иванов А.Г. Средневековые памятники окрестностей Иднакара // Материалы исследования городища Иднакар IX–XIII вв. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. С. 106–130.

Иванов А.Г. Этнокультурные и экономические связи населения бассейна р. Чепцы в эпоху средневековья (конец V – первая половина XIII в.). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. 309 с.

Иванов А.Г. Пути сообщения и поселенческие центры X–XIII вв. на Чепце // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции / Под ред. А.М. Балавина. Пермь: ПГПУ, 2001. С. 99–104.

Иванов А.Г., Иванова М.Г., Останина Т.И., ШUTOва Н.И. Археологическая карта северных районов Удмуртии / Под общей ред. А.Г. Иванова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. 276 с.

Иванов А.Г. Поселение Зура – памятник гляденовско-осинского типа на р. Ита (Удмуртия): предварительное сообщение // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. Вып. V: Университет и историко-культурное наследие региона / Под общ. ред. А.М. Балавина. Пермь: ПГПУ. 2008а. С. 134–139.

Иванов А.Г. Группы кушнаренковско-караякуповского населения между Камой и Вяткой // Проблемы бакальской культуры: Материалы научно-практического семинара по проблемам бакальской культуры (г. Шадринск, 5–6 ноября 2007 г.) / Науч. ред. С.Г. Боталов. Челябинск: Рифей, 2008б. С. 147–161.

Иванов А.Г. Мазунинский компонент в формировании поморской культуры: к вопросу об исторических судьбах мазунинского населения // Труды IV (XX) Всероссийского археологического съезда в Казани. Казань, 2014. Т. 2. С. 330–332.

Иванова М.Г. Об этнической принадлежности памятников чепецкой культуры // Проблемы этногенеза удмуртов. Ижевск, 1987. С. 59–79.

Иванова М.Г. Погребальные памятники северных удмуртов XI–XIII вв. Ижевск, 1992. 182 с.

Иванова М.Г. Истоки удмуртского народа. Ижевск: Удмуртия, 1994. 192 с.

Иванова М.Г. Удмурты в эпоху средневековья (По материалам бассейна р. Чепцы конца I – начала II тысячелетия н. э.). Автореф. ... док. ист. наук. М., 1996. 48 с.

Иванова М.Г. Иднакар: Древнеудмуртское городище IX–XIII вв. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. 294 с.

Иванова М.Г. Удмурты // Финно-угры Поволжья и Приуралья в средние века. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. С. 207–254.

Иванова М.Г. Городище Иднакар // Россия как археологическое пространство / Под ред. акад. Н.А. Макарова. М.: ИА РАН, 2016. С. 120–121.

Иванова М.Г., Журбин И.В., Модин Р.Н. Кушманский комплекс памятников X–XIII вв. в бассейне р. Чепцы: основные результаты междисциплинарных исследований // Вестник Удмуртского университета. 2017. Вып. 4. Том 27. Серия История и филология. С. 581–586.

Ивасько Л.П., Кардаш О.В., Федорова Е.Г. Религия // Салымский край. Научно-художественное издание. Екатеринбург: Изд-во Тезис, 2000. С. 239–290.

Ившина М.В. Специфика современного бытования некоторых традиционных верований и культов у удмуртов // Связующая нить этнокультуры / Отв. ред. А.Е. Загребин; УИИЯЛ УрО РАН. Ижевск, 2009. С. 85–92.

Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Под ред. А.М. Лидова. М.: Прогресс-традиция, 2006. 754 с.

Историко-этнографический атлас Кировской области / Отв. ред. И.Ю. Трушкова. Киров: Изд-во ДИК, 1998. 40 с.

История Удмуртии: Конец XV – начало XX века / Под ред. К.И. Куликова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. 552 с.

История Удмуртии: С древнейших времен до XV в. / Под ред. М.Г. Ивановой. Ижевск, 2007. 304 с.

Исхаков Д.А. Патронимия у чепецких татар // Новое в этнографических исследованиях татарского народа / Отв. ред. Р.Г. Мухамедова. Казань, 1978. С. 60–67.

Исхаков Д.М. Общие методологические аспекты проблемы структуры этноса // Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: Изд-во ПИК «Дом печати», 2002а. С. 52–62.

Исхаков Д.М. Проблемы этнокультурной дифференциации волго-уральских татар // Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: Изд-во ПИК «Дом печати», 2002б. С. 63–74.

Казаков Е.П. Волжские болгары, угры и финны в IX–XIV вв.: проблемы взаимодействия. Казань: Институт истории АН РТ, 2007. 208 с.

Казаков Е.П. Культура ранней Волжской Болгарии (этапы этнокультурной истории). М.: Наука, 1992. 336 с.

Кайсина А.Г. Слободские удмурты: история развития диаспоры и современное состояние // Диаспоры Урало-Поволжья: материалы межрегиональной научно-практической конференции (Ижевск, 28–29 октября 2004 г.) / отв. ред. Г.А. Никитина. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2005. С. 259–261.

Капитонов В.И. Современное состояние и перспективы сохранения священных роц в Удмуртии // Культовые памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования. Ижевск, 2004. С. 205–211.

Карпова Л.Л. Среднечепецкий диалект удмуртского языка: образцы речи. Ижевск, 2005. 581 с.

Карпова Л.Л. Лексика северного наречия удмуртского языка: Среднечепецкий диалект. Ижевск, 2013. 600 с.

- Карпова Л.Л.* Диалекты северного наречия удмуртского языка: формирование и современное состояние. Автореф. дисс. ... докт. филол. наук. Ижевск, 2018. 47 с.
- Карьялайнен К.Ф.* Религия Югорских народов. Т. 2. Перевод с нем. и публ. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. 284 с.
- Кельмаков В.К.* Краткий курс удмуртской диалектологии: введение. Фонетика. Морфология. Диалектные тексты. Библиография. Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1998. 386 с.
- Климов К.М.* Ансамбль как образная система в удмуртском народном искусстве XIX–XX вв. Ижевск: Изд. дом «Удмуртский ун-т», 1999. 320 с.
- Климов К.М.* Наследие древности. Комплексное изучение знаковых средств культуры и искусства». Москва; Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2005. 48 с.
- Климов К.М.* Удмуртское народное ткачество. Ижевск: Удмуртия, 1979. 140 с.
- Климов К.М.* Удмуртское народное искусство. Альбом. Ижевск: Удмуртия, 1988. 199 с.
- Козлов В.И.* Этнографическая группа // Этнические и этносоциальные категории: Свод этнографических понятий и терминов / Отв. ред. В.И. Козлов. М.: ИЭА РАН, 1995. Вып. 6.
- Козлов В.И.* Этническая группа // Этнические и этносоциальные категории: Свод этнографических понятий и терминов / Отв. ред. В.И. Козлов. М.: ИЭА РАН, 1995а. Вып. 6.
- Кокурина С.П.* Хроника событий // Энциклопедия Земли Вятской. В 10 т.: Т. 1. Киров, 1994. С. 87–101.
- Коми-зыряне. Историко-этнографический справочник / Сост. Н.Д. Конаков. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1993. 176 с.
- Конаков Н.Д.* Зарни Ань // Коми мифология / Н.Д. Конаков, А.Н. Власов, И.В. Ильина и др. М.; Сыктывкар: Изд-во ДИК, 1999. Т. 1. С. 159. (Энциклопедия уральских мифологий, т. I. 480 с.).
- Конаков Н.Д.* Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, 1996. 132 с.
- Конаков Н.Д.* Этнографические группы коми-зырян // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. / Отв. ред. Н.Ф. Мокшин, Т.П. Федянович, Л.С. Христолюбова. М.: Наука, 2000. С. 28–31.
- Корчагин П.А.* Новые «старые» материалы Искорского городища-святилища из раскопок 2008 г. // Труды Камской археолого-этнографической экспедиции. Пермь, 2008. Вып. 5. С. 168–173.
- Коршунков В.А.* Обряд на Нижнем Потоке и Великорецкий крестный ход: Почитание водных источников в Вятском крае // VIII Герценовские чтения: Материалы научной конференции. Киров, 2002. С. 77–83.
- Коршунков В.А.* Общественно-мировоззренческая традиционность как фактор развития российской государственности // Уроки Вульфсона. Казань, 2003. С. 297–310.
- Косарева И.А.* Традиционная женская одежда периферийных групп удмуртов (косинский, слободской, кукморской, шошминской, закамской) в конце XIX – начале XX в. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000. 228 с.
- Косвен М.* Распад родового строя у удмуртов // На удмуртские темы II. М.: Центр. Изд-во народов СССР, 1931. Вып. 11. С. 5–35.
- Кочин Г.А.* Судьба Свято-Троицкого храма села Верх-Парзи Глазовского уезда Вятской губернии // Обретение святых – 2015: сборник материалов VII Межрегиональной церковно-научной конференции. Г. Киров [Вятка]. 17–18 октября 2015 г. Киров: Лобань, 2016. С. 139–149.
- Крекнин С.* Вотяки Глазовского уезда и краткий очерк христианской миссии среди них // Вятские епархиальные ведомости. Отд. неофиц. 1899. 1 июня (№ 11). С. 550–551; 1 июля (№ 13). С. 662–664.
- Крюкова Т.А.* Удмуртское народное изобразительное искусство. Ижевск – Ленинград: Изд-во Удмуртия, 1973. 160 с.
- Кудрявцева И.К.* Проблемы этнического соседства и конфессиональной идентичности нижнечепецких удмуртов (по материалам полевых исследований) // Ежегодник финно-угорских исследований. 2017. Т. 11. Вып. 2. С. 121–132.

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

Кузницын Е. Паломничество к Золотой Богине. Легенды и были Слободского уезда // Ленинский путь (Слободской р-н). 1991. 16 февраля (№ 20–21). С. 7.

Кулемзин В.М. Сарне най // Мифология хантов / В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина, Т.А. Молданов, Т.А. Молданова. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000а. С. 216–219. (Энциклопедия уральских мифологий, т. III. 310 с.).

Кулемзин В.М. Калтась // Мифология хантов / В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина, Т.А. Молданов, Т.А. Молданова. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000б. С. 152–153. (Энциклопедия уральских мифологий, т. III. 310 с.).

Куроптев М.И. Слободской уезд Вятской губернии в географическом и экономическом отношении. Вятка, 1881. 224 с.

Кутявин А.Н. Глазовская (Парзинская) низшая сельскохозяйственная школа I разряда // Удмуртская Республика: Энциклопедия. Ижевск: Изд-во «Удмуртия», 2000. С. 275.

Лебедева С.Х. (Lebedeva S.Kh.) Удмурт калык дйськут = Удмуртская народная одежда = Udmurt Folk Costume / Пер. на удм. яз. Л. Айтуганова; пер. на англ. яз. Д. Четвертных. Ижевск: Удмуртия, 2008. 208 с.

Лебедева С.Х., Атаманов М.Г. Костюмные комплексы удмуртов в связи с их этногенезом // Проблемы этногенеза удмуртов. Устинов, 1987. С. 112–150.

Левкиевская Е.Е. Сакральное // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общ. ред. Н.И. Толстого. Т. 4: (Переправа через воду) – С (Сито). М.: Международ. отнош., 2009. С. 534–538. (Институт славяноведения РАН).

Лекомцев И.Н., Лекомцев Н.Н. Сеп пальёс: ортчем арьёс: Очеркъёс / Отв. ред. Г.А. Никитина. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. 196 б.

Лещинская Н.А. Вятский бассейн в I – начале II тыс. н. э. (по археологическим источникам). Автореф. ... канд. ист. наук. Ижевск, 1995. 21 с.

Лещинская Н.А. Вятский край в пьяноборскую эпоху (по материалам погребальных памятников I–V вв. н. э.). (Материалы и исследования Камско-Вятской археологической экспедиции. Т. 27). Ижевск, 2014. 472 с.

Лидов А.М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / под редакцией А.М. Лидова. М.: Прогресс-традиция, 2006. С. 9–31.

Лидов О.М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Хортицький семінар: Сакральна географія і феномен паломництва: вітчизняний і світовий контекст. 36. наук. пр. / Науковий редактор і упорядник Ю.Ю. Завгородній. Запоріжжя: Дике Поле, 2012. С. 12–37.

Лимеров П.Ф. Образ Богини-Матери в мифологии коми: к проблеме реконструкции // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Сборник статей памяти Юго Юльевича Сурхаско. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2009. С. 184–200.

Лимеров П.Ф. Термин *вежа* в контексте мифопоэтических представлений коми // Пермистика 5. Ижевск: Изд. дом «Удм. ун-т», 2002. С. 157–164.

Листова Т.А. Религиозно-общественная жизнь: представления и практика // Русский Север: этническая территория и народная культура. XII–XX века. М.: Наука, 2004. С. 706–755.

Лойко Л.М. Удмуртские культовые раритеты в фондах Российского этнографического музея // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного диалога / Отв. ред. В.М. Гацак, Т.Г. Владыкина. Ижевск: АНК, 2006. С. 357–362.

Лукина Н.В. Савырки // Мифология хантов / В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина, Т.А. Молданов, Т.А. Молданова. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. С. 216. (Энциклопедия уральских мифологий, т. III. 310 с.).

Луннов П.Н. Христианство у вотяков со времен первых исторических известий о них до XIX в. СПб.: Скоропеч. типо-литогр. Н.А. Огородникова и К; изд-е 2-е. Вятка, 1901. 298 с.

- Лупнов П.Н. Материалы для истории христианства у вотяков в первой половине XIX в. // ТВУАК. Вятка, 1911. Вып. 3. 318 с.
- Лупнов П.Н. Христианство у вотяков в первой половине XIX в. Вятка: Губерн. Типография, 1911а. 642 с.
- Лупнов П.Н. Удмурты Вятской земли в XVII в. // Труды Вятского Педагог. Института. Вятка, 1926. Т. 1. С. 275–348.
- Лупнов П.Н. Исторический очерк Вятского края // Вятский край: Сборник в помощь учителю. Вятка: Труды Вятск. научно-исслед. института краеведения, 1929. Т. 5. С. 275–348 с.
- Лупнов П.Н. Северные удмурты в XVI–XVII вв. (Очерк колонизации бассейна р. Чепцы) // На удмуртские темы. М.: Центр. Изд-во народов СССР, 1931. С. 112–144.
- Лупнов П.Н. Северные удмурты в конце XVII в.: (Опыт изучения переписной книги 1678 года) // Труды Вятского НИИ краеведения. Вятка, 1934. Т. 7. Вып. 1.
- Лупнов П.Н. История вятских сел // Энциклопедия Земли Вятской. Киров, 1995. Т. IV. С. 138–182.
- Лупнов П.Н. О бесермянах // О бесермянах / Сост. и отв. Ред. Г.К. Шкляев. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997. С. 19–49.
- Лупнов П.Н. Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. 390 с.
- Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Аспект Пресс, 1997 446 с.
- Макаров Л.Д. Русские поселенцы на берегах Вятки (По данным археологических исследований) // Энциклопедия Земли Вятской. В 10 т.: Т. 4: История. Киров, 1995а. С. 76–90.
- Макаров Л.Д. Славяно-русское заселение бассейна р. Вятки и исторические судьбы удмуртов Вятской земли в XII–XVI вв. // Материалы по истории Удмуртии (с древнейших времен и до середины XIX в.). Ижевск, 1995б. Вып. 1. С. 80–107.
- Макаров Л.Д. История археологического изучения города Вятки (Хлынова) // Европейский Север в культурно-историческом процессе: (К 625-летию города Кирова) / Отв. ред. В.В. Низов. Киров: КОГУП Киров. обл. типогр., 1999. С. 48–57.
- Макаров Л.Д. Древнерусское население Прикамья в X–XV вв. Ижевск, 2001. 140 с.
- Макаров Л.Д. Русские археологические памятники в материалах Камско-Вятской археологической экспедиции Удмуртского университета: хроника исследования // Исследовательские традиции в археологии Прикамья. Ижевск: 2002. С. 188–228. (Материалы и исследования Камско-Вятской археологической экспедиции. Т. 4).
- Макаров Н.А. Средневековые памятники Белозерской округи: Археологическая карта и комментарий // Проблемы изучения древнерусской культуры: Расселение и этнокультурные процессы на Северо-Востоке Руси. М., 1988. С. 57–93.
- Макаров Н.А. Население русского Севера в XI–XIII вв.: По материалам могильников восточного Прионежья. М.: Наука, 1990. 216 с.
- Макаров Н.А., Захаров С.Д. Накануне перемен: Сельские поселения на Кубенском озере в XII–начале XIII века // Русь в XIII веке: Древности тёмного времени. М.: Наука, 2003. С. 131–150.
- Максимов С.А. Севернoudмуртско-коми ареальные лексико-семантические параллели. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Ижевск, 1999. 18 с.
- Максимов С.А. Севернoudмуртско-коми ареальные языковые параллели: лексика, фонетика, морфология. Ижевск: Изд-во «Шелест», 2018. 336 с.
- Максимов С.А. К вопросу о лексических коми заимствованиях в диалектах удмуртского языка // Пермистика 8: Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками. Сыктывкар: Изд-во Сыктывк. ун-та, 2001. С. 179–183.
- Максимов С.А. Комментарий к картам «Диалектное членение удмуртского языка» и «принадлежность опорных пунктов к территориальным диалектам» // Насибуллин Р.Ш., Максимов С.А., Семёнов В.Г., Бусыгина Л.В. Диалектологический атлас удмуртского языка. Карты и комментарии. Вып. I. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2009. С. 39–48.



Макурина В.В. Миссионерская деятельность православного духовенства в Глазовском уезде Вятской губернии в конце XIX – начале XX в. // Материальная и духовная культура народов Урала и Поволжья. Глазов. 2007. С. 36–40.

Мартынова Е.П. Образ Калташ-Анки в религиозной традиции хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург: УрО РАН, 1992. С. 74–83.

Мельничук А.Ф., Корчагин П.А. Новейшее изучение древнего Искора // Нырб. Чердынь. Россия: Историческое пространство и культурное наследие. Чердынь, 2003. С. 22–30.

Мельничук А.Ф., Чагин Г.Н. Современное состояние «угорской» концепции в свете письменных и ономастических источников Пермского края // Вестник Пермского университета. 2010. Вып. 2 (14). Серия «История». С. 140–153.

Миннихметова Т.М. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000. 168 с.

Миннихметова Т.М. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu: University Press, 2003. 257 с.

Мишина Е. Дорогой Мессершмидта // Газета Иднакар. URL: <http://idnakar.info/ru/kraevedenie> (Дата обращения 25.10.2017).

Мутина А.С., Степанова Г.А. Фольклорные исследования в рамках историко-культурной экспертизы // Традиционная культура. 2005. № 3 (19). С. 70–75.

Наговицын Л.А. Периодизация энеолитических памятников Вятского края // Проблемы изучения каменного века Волго-Камья. Ижевск, 1984. С. 89–123.

Напольских В.В. Удмуртские материалы Д.Г. Мессершмидта. Ижевск: Удмуртия, 2001. 224 с.

Народное предание о городище в с. Спасоподчуршинском Слободского уезда // ВГВ. 1861. № 1. С. 1–2.

Населенные пункты Глазовского района // URL: <http://pandia.ru/text/78/219/88961-3.php> (Дата обращения 15.03.2018).

Низов В.В. Небесные покровители новгородских ушкуйников // Церковная археология. СПб.: Псков, 1995. С. 119–125.

Низов В.В. Хлынов: рождение города // Европейский Север в культурно-историческом процессе: (К 625-летию города Кирова) / Отв. ред. В.В. Низов. Киров: КОГУП Киров. обл. типогр., 1999. С. 6–31.

Никитина Т.Б. Марийцы в эпоху средневековья (по археологическим материалам). Йошкар-Ола: МарНИИ, 2002. 432 с.

Никитина Т.Б., Михеева А.И. Аламнер: Миф и реальность (Важнангерское (Мало-Сундырское) городище и его округа). Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2006. 196 с.

О древних памятниках в Вятской губернии // ПКВГ на 1860 год. Вятка. 1860. С. 145–152.

Оборин В.А. Раскопки древнего Искора // АО–1975 г. М., 1976. С. 168–169.

Оборин В.А. Раскопки Искорского городища и святилища // АО–1980 г. М., 1981. С. 147–148.

Оборин В.А. Заселение и освоение Урала в конце XI – начале XVII века. Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1990. 168 с.

Оборин В.А. Коми-пермяки // Финно-угры Поволжья и Приуралья в средние века. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. С. 255–298.

Оборин В.А., Чагин Г.Н. Чудские древности Рифея. Пермский звериный стиль. Пермь: Перм. кн. изд-во, 1988. 183 с.

Основы финно-угорского языкознания: марийский, пермские и угорские языки. М.: Наука, 1976.

Останина Т.И. Население Среднего Прикамья в III–V вв. Ижевск, 1997. 327 с.

Останина Т.И. Городище мазунинской культуры около с. Сосновка Удмуртской Республики // Пермский мир в раннем средневековье. Ижевск, 1999.

Останина Т.И. Кирбинское городище на р. Меше // Finno-Ugrica. 2001–2002. № 1 (5–6). С. 15–43.

Останина Т.И. Культурный памятник около д. Гавриловки на р. Сиве (Воткинский район Удмуртской Республики) // Культурные памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования. Ижевск, 2004. С. 67–89.

Откуда мы родом? Из истории сельских поселений Белохолуницкого района Кировской области. Альманах / Сост. И.В. Порошин. Слободской: Слободское региональное отделение краеведов «Уезд», 2001. № 3. С. 22–23.

Очерки истории Вятской епархии (1657–2007): 350 лет Вятской епархии / Под общ. ред. митр. Вятского и Слободского Хрисанфа. Вятка: Буквица, 2007. 640 с.

Панина Т.И. Слово и ритуал в народной медицине удмуртов. Ижевск, 2014. 240 с.

Пахомов М.М. Смены эколого-климатических обстоятельств на пространстве Северной Евразии за последние 130 тысяч лет // Теоретическая и прикладная экология. 2008. № 3. С. 4–14.

Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: В 5-ти эск. Вятка: Губерн. Типогр., 1888–1890. Эск. I. 1888. 105 с.; Эск. II. 1888. 141 с.; Эск. III. 1888. 85 с.; Эск. IV. 1889. 84 с.; Эск. V. 1890. 68 с.

Первалова Е.В., Карачаров К.Г. Река Аган и ее обитатели. Екатеринбург; Нижневартовск: УрО РАН; Студия «ГРАФО», 2006. 352 с.

Пислегин Н.В. Удмуртское крестьянство и власть (конец XVIII – первая половина XIX в.). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2010. 300 с.

По губернии. Село Полом Глазовского уезда // Вятская речь. 1913. № 154. С. 4.

Поздеева Т.К. Поселок без названия // Иднакар. Общественно-политическая газета северных удмуртов. 24 июля 2008. № 54 (2010). С. 7.

Поздеева Т.К. Загадка нашего края // Иднакар. Общественно-политическая газета северных удмуртов. 23 апреля 2009. № 28. С. 6.

Полищук Н.С. Местные праздники // Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М.: Наука, 2003. С. 602–615.

Попов В. Древнейшие города Перми Великой – Искор и Покча // Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь: Тип. Губерн. правления, 1891. Вып. 3. С. 75–90.

Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XX в.) Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. 241 с.

Попова Е.В. Календарные обряды бесермян. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. 256 с.

Попова Е.В. Культурные памятники и сакральные объекты бесермян. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2011. 320 с.

Православные храмы Удмуртии: Справочник указатель по документам Центрального государственного архива Удмуртской Республики / Сост. И.Н. Зайцева, Г.И. Самарцева. Ижевск: Удмуртия, 2000. 480 с.

Приказчикова Ю.В. Священные деревья и столбы-часовни в культурном ландшафте юга Вятского края // Культурные памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 181–191.

Пятницкая церковь в Вятке // Архитектурное наследие: URL: <https://arch-heritage.livejournal.com/1161889.html> (Дата обращения 03.04.2018).

Пятых Г.Г. Реалии синташтинского феномена // РА. 2016. № 2. С. 120–131.

Роготнев П. Дебёсский район на стыке дорог и времён. Краеведческий справочник. С. Дебёсы, 2007. 139 с.

Родная Вятка: краеведческий портал. URL: <https://rodnaya-vyatka.ru/places/90436> (Дата обращения 21.06.2018).

Руденко К.А. Волжская Булгария, северо-восточная Русь и Прикамье: проблема исследования этнокультурных контактов и взаимовлияний в XI–XIV вв. (по данным археологических материалов) // Взаимодействие культур в Среднем Поволжье в древности и средневековье / науч. ред. Т.Б. Никитина, Б.С. Соловьев. АЭМК. Вып. 27: Материалы конференции. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2004. С. 105–115.

Руденко К.А. Этнокультурное взаимодействие народов Волго-Камья в конце X–XIV вв. По данным археологии. Saarbrücken: Palmarium Academic Publishing, 2013. 682 с.

Руденко К.А. Волжские булгары в этнокультурном пространстве Волго-Камья в IX–XI вв. // Евразийское межкультурное пространство в исторической ретроспективе: Сб. статей. Ижевск, 2013а. С. 238–268.

Русак. Дер. Городищенская, Мухинской волости Слободского уезда. Клад. Вотяки. Тени и просвет // Вятский вестник. 1891. № 129. С. 2.

Савельева Э.А. Пермь вычегодская: К вопросу о происхождении народа коми. М.: Наука, 1971. 223 с.

Савельева Э.А., Истомина Т.В., Королёв К.С. Пермь вычегодская // Финно-угры Поволжья и Приуралья в средние века. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. С. 299–349.

Сагалаев А.М. Калтась-Эква // Мифология манси. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2001. С. 70–71. (Энциклопедия уральских мифологий, т. II. 196 с.).

Садиков Р.Р. Закамские удмурты: традиционная культовая практика и ее эволюция // Этнокультурные процессы на Южном Урале в XX – начале XXI в. / Под общ. ред. Ф.Г. Галлиевой. СПб.: ООО «Своё издательство», 2015. С. 111–123.

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

Садиков Р.Р., Тулуз Е. Преемственность и ревитализация в обрядах общественных жертвоприношений у закамских удмуртов // Ежегодник финно-угорских исследований. 2017. Т. 11. № 4. С. 97–114.

Садиков Р.Р., Хафиз К.Х. Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX века (экспедиционные материалы Уно Хольмберга). Уфа: Институт этнологических исследований УНЦ РАН, 2010. 100 с.

Самарова М.А. Наименование топообъектов Верхней Чепцы. Ижевск, 2010. 246 с.

Селезнев А.Г. Исламские культовые комплексы астана в Сибири как иеротопия: сакральные пространства и религиозная идентичность // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013. № 2 (21). С. 111–119.

Селезнев А.Г. Современные иеротопии в Сибири: технология конструирования новых культурно-религиозных идентичностей // Сибирский сборник–4. Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры (Памяти российского этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой) / Отв. ред. В.Н. Давыдов, Д.В. Арзютов. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 282–292.

Семенов В.А. Материалы к истории жилища и хозяйственных сооружений удмуртов в VI – первой половине IX в. // Материалы археологических памятников Камско-Вятского междуречья. Ижевск, 1979. С. 126–135.

Семенов В.А. Варнинский могильник // Новый памятник полемской культуры. Ижевск, 1980. С. 5–135.

Семенов В.А. К вопросу об этническом составе населения бассейна р. Чепцы по данным археологии // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982. С. 43–62.

Семенов В.А. Маловенижское городище Пор-кар // Средневековые памятники бассейна р. Чепцы. Ижевск, 1982а. С. 27–51.

Семенов В.А. Городище Весья-кар // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Устинов, 1985. С. 48–77.

Семенов В.А. Этнокультурные компоненты полемской культуры // Новые исследования по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1989. С. 20–33.

Семенов В.А., Шутова Н.И. Предварительные итоги изучения святилища в окрестностях с. Большая Пурга // Третья Российская университетско-академическая научно-практическая конференция. Тезисы докладов. Ижевск, 1997. Часть I.

Семенова В.И. Иеротопия Тюмени (сакральное пространство города конца XVI–XVIII вв.) // Интеграция археологических и этнографических исследований. Иркутск, 2013. Т. 2. С. 280–283.

Сенникова Л.А. Историко-археологический обзор Камско-Вятского междуречья в древности // Энциклопедия Земли Вятской / Сост. В.А. Поздеев. В 10-ти т. Киров, 1998. Т. 8: Этнография, фольклор. С. 9–56.

Смирнов А.П. Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Приуралья // МИА. М.: АН СССР, 1952. Т. 28. 276 с.

Смирнов И.Н. Вотяки. Историко-этнографические очерки // ИОАИЭ. Казань, 1890. Т. VIII. Вып. 2. 308 с.

Соколова З.П. Ардвн Сура Анахита иранцев и «Злата Баба» финно-угров // СА. 1990. № 3. С. 154–160.

Соколова З.П. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М.: Наука, 1975. С. 186–210.

Спицын А.А. Новые сведения по доисторической археологии Вятского края. Вятка: Губ. типогр., 1887. 59 с.

Спицын А.А. Приуральский край. Археологические розыскания о древнейших обитателях Вятской губернии // МАВГР. М.: Типогр. Э. Лиссвера и Ю. Романа, М.Г. Волчанинова, 1893. Вып. I. 222 с.

Спицын А.А. Троецъплатница // Энциклопедия Земли Вятской / Сост. В.А. Поздеев. В 10-ти т. Киров, 1998. Т. 8: Этнография, фольклор. С. 366–377.

Спицын А.А. Избранные труды по истории Вятки / Сост. и науч. ред. А.Л. Мусихин. Киров: О-Краткое, 2011. 512 с.

Сыркина И.А., Касимова Д.Г. Загадки незагадочного народа: Историко-этнографический очерк о чепецких татарах. Глазов, 1989. 88 с.

Тепляшина Т.И. Язык бесермян. М.: Наука, 1970. 288 с.

Тепляшина Т.И. Из патронимии каринских татар // Советская тюркология. 1972. № 5. С. 53–57.

Тепляшина Т.И. Удмуртское влияние на патронимию каринских татар // Советское финно-угроведение. 1973. № 1. С. 43–47.

Тишков В.А. Концептуальная эволюция национальной политики в России // Федерализм. 1997. № 3. С. 71–108.

Токарев С.А. Проблема типов этнических общностей (к методологическим проблемам этнографии) // Вопросы философии. 1964. № 11. С. 43–53.

Трубецкой Н.С. К вопросу о «Золотой бабе» // ЭО. 1906. № 1–2. С. 52–62.

Удмуртская Республика: Историко-этнографические очерки / Науч. ред. А.Е. Загребин. Ижевск, 2012. 288 с.

Удмуртская Республика: Культура и искусство = Удмурт Элькун: Лулчеберет но устолык: Энциклопедия / гл. ред. А.Е. Загребин; сост. Е.П. Никонова, А.П. Сидорова. Ижевск, 2012. 540 с.

Удмуртская Республика: Просвещение, образование и педагогическая мысль [Электронный ресурс]: Энциклопедия / УИИЯЛ УрО РАН; гл. ред. А. Е. Загребин; сост. С. Д. Смирнова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2011.

Удмуртские народные сказки / Сост. А. Клабуков. Ижевск, 1948. 178 с.

Удмурты. Историко-этнографические очерки. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1993. 392 с.

Уляшев О.И. Зарань // Коми мифология / Н.Д. Конаков, А.Н. Власов, И.В. Ильина и др. М.; Сыктывкар: Изд-во ДИК, 1999. Т. 1. С. 158. (Энциклопедия уральских мифологий, т. I. 480 с.).

Фахрутдинов Р.Г. Археологические памятники Волжско-Камской Булгарии и её территория. Казань: Татар. кн. изд-во, 1975. 219 с.

Федорова Е.Г. К вопросу об изучении локальных групп обских угров // Обские угры: научные исследования и практические разработки: материалы Всероссийской научной конференции VII Югорские чтения / Сост. С.А. Герасимова. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 20–30.

- Финно-угры и балты в эпоху средневековья (Археология СССР). М.: Наука, 1987. 510 с.
- Фотеев Г.В. К истории становления удмуртско-русских этнокультурных отношений // Материалы к ранней истории населения Удмуртии. Ижевск, 1978. С. 68–91.
- Фролова И.С. Комплектование коллекций по этнографии бесермян в собрании Российского этнографического музея // О бесермянах. Ижевск, 1997. С. 121–129.
- Ходырева М.Г. Удмуртский фольклор: Песни северных удмуртов. Ижевск, 1996. Вып. I. 119 с.
- Хотинский Н.А. Голоцен Северной Евразии. М.: Наука, 1977. 198 с.
- Цыпанов Е. 'Счастье' и 'удача' в финно-угорских языках // Linguistica Uralica 2012, № XLVIII. 4. P. 265–275.
- Чердынские клады. Сокровища археологических коллекций. Научно-популярное издание / сост. Г.Н. Чагин. Пермь: Литер-А, 2013. 144 с.
- Черных А.В. Удмурты Куединского района: история и культура. Пермь: Куеда, 2002. 70 с.
- Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Ч. VI: Местные праздники. СПб.: Изд-во «Маматов», 2014. 280 с.
- Чураков В.С. Влияние политики великих князей московских в отношении каринских арских князей на формирование этнической территории удмуртов // Научно-практический журнал «Иднакар: Методы историко-культурной реконструкции». 2007. № 2. С. 74–78.
- Чураков В.С. Расселение удмуртов в Вятско-Камском регионе в X–XVI вв. // Научно-практический журнал «Иднакар: Методы историко-культурной реконструкции». 2007а. № 2. С. 79–100.
- Чураков В.С. Удмуртские традиционные верования в свете некоторых лексических реконструкций // Научно-практический журнал «Иднакар: Методы историко-культурной реконструкции». 2007б. № 1. С. 51–64.
- Шабает Ю.П. Этнографические группы коми-пермяков // Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты / Отв. ред. Н.Ф. Мокшин, Т.П. Федянович, Л.С. Христолюбова. М.: Наука, 2000. С. 31–32.
- Шарапов В.Э. Богородичные праздники у современных коми. Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, 1995. (Научные доклады Коми научный центр УрО РАН. Вып. 359). 31 с.
- Шарапов В.Э. Параскева-Пекнича // Коми мифология / Н.Д. Конаков, А.Н. Власов, И.В. Ильина и др. – М.; Сыктывкар: Изд-во ДИК, 1999. Т. 1. С. 181–184. (Энциклопедия уральских мифологий, т. I. 480 с.).
- Шеда-Зорина И.М. Удмуртская диаспора в субъектах Федерации различного типа (на примере удмуртов пермской и Кировской областей, республик Башкортостан, Татарстан и Марий Эл). Дисс. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2007. 228 л.
- Шестаков Вл. Глазовский уезд // Вестник ИРГО. СПб., 1859. Вып. 7. Ст. 1. С. 73–112; Вып. 8. Ст. 2 и 3. С. 113–152.
- Шкляев Г.К. Расселение и этнодемографические характеристики // Удмурты: историко-этнографические очерки / Науч. ред. В.В. Пименов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1993. С. 53–66.
- Шкляев Г.К. Краткая социально-демографическая характеристика бесермян // О бесермянах / Сост. и отв. ред. Г.К. Шкляев. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997. С. 101–109.
- Шкляев Г.К. Очерки этнической психологии удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003.
- Шумилов Е.Ф. Христианство в Удмуртии. Цивилизационные процессы и христианское искусство. XVI – начало XX века. Ижевск: Изд. дом «Удм. ун-т», 2001. 434 с.
- Шутова Н.И. Формирование этнографических групп удмуртов (к постановке проблемы) // Новые исследования по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1989. С. 78–93.
- Шутова Н.И. Удмурты XVI – первой половины XIX в.: По данным могильников. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. 264 с.
- Шутова Н.И. Женская одежда удмуртов XVI–XIX вв.: По данным археологии // Традиционная материальная культура и искусство народов Урала и Поволжья. Ижевск: Изд-во Удм. гос. ун-та, 1995. С. 18–43.
- Шутова Н.И. Женское божество плодородия в духовной жизни финно-угров Приуралья // Об этнической психологии удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН. 1998. С. 27–35.

Шутова Н.И. Женская одежда средневекового населения бассейна р. Чепцы (по данным раскопок Варнинского могильника 1990–1991 гг.) // Пермский мир в раннем средневековье. Ижевск, 1999. С. 210–231.

Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. 304 с.

Шутова Н.И. Средневековые святилища Камско-Вятского региона: Опыт идентификации // Восточная Европа в Средневековье: К 80-летию Валентина Васильевича Седова / Ин-т археологии. М.: Наука, 2004. С. 129–137.

Шутова Н.И. Святилища в окрестностях д. Малый Дасос: К вопросу о типологии и семантике бесермянских культовых мест // Культовые памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования. Ижевск, 2004а. С. 154–166.

Шутова Н.И. Служители культа в удмуртской религиозной традиции в XIX – первой половине XX в. // Sacrum et Profanum / Ред.-сост. Н. А. Алексеенко. Вып. 3: Небесные патроны и земные служители культа Севастополь, 2007. С. 251–260.

Шутова Н.И. Проблемы изучения духовной культуры средневекового населения Камско-Вятского междуречья // XVII Уральское археологическое совещание. Материалы научной конференции (Екатеринбург, 19–22 ноября 2007 г.). Екатеринбург–Сургут: Изд-во «Магеллан», 2007. С. 293–294.

Шутова Н.И. Общее и особенное в формировании историко-культурного ландшафта отдельных микрорайонов в Камско-Вятском регионе // Вятский родник: Сб. материалов Девятой научно-практической конференции. Киров, 2008. Вып. 9. С. 46–56.

Шутова Н.И. Женские головные уборы удмуртов XVII – начала XX в. (археолого-этнографические параллели // КСИА. 2008. Вып. 222. М.: Наука, 2008а. С.193–209.

Шутова Н.И. Симбиоз традиционного и христианского в верованиях удмуртов в конце XIX – начале XX века // Церковь в истории и культуре России. Сб. материалов науч. Конференции, посвященной памяти преподобного Трифона Вятского (1546–1612 гг.) / Отв. ред. А. Балыбердин. Киров: Изд-во ВятГГУ, 2010а. С. 419–422.

Шутова Н.И. Деревенские жрецы в народной религии удмуртов (конец XIX – первая половина XX в.) // Уральский исторический вестник. 2010. № 1 (26). С. 130–137.

Шутова Н.И. Проблема изучения сакрального ландшафта в Камско-Вятском регионе // Геокультурное пространство Европейского Севера: генезис, структура, семантика = Geocultural space of European North: genesis, structure, semantics / сост. А.Н. Комолятова и др.; отв. ред. Н.М. Терехин. Архангельск: С(А)ФУ, 2011. С. 119–130. (Поморские чтения по семиотике культуры = Pomor readings on semiotics of culture; вып. 5).

Шутова Н.И. Культурный ландшафт Камско-Вятского региона: основные итоги, принципы и методы изучения // Ежегодник финно-угорских исследований. Ижевск: Изд-во «Удм. ун-т», 2012. Вып. 1. С. 88–101.

Шутова Н.И. Традиционное сакральное пространство удмуртской округи в конце XIX – начале XX века // Интеграция археологических и этнографических исследований: сб. науч. тр.: в 2-х т. / гл. ред. Н.А. Томилов, отв. ред. Д.Дж. Андерсон, М.А. Корусенко, С.С. Тихонов, А.В. Харинский. Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2013а. Т. 2. С. 301–305.

Шутова Н.И. Весенний праздник Акашка / Быдзымнунал южных удмуртов в конце XIX – начале XX в. // Археология, этнография и антропология Евразии. 2013б. № 3 (55). С. 107–111.

Шутова Н.И. Почитание св. Николая Чудотворца в Камско-Вятском регионе // Климентовский сборник. Материалы VI Международной конференции «Церковная археология: Херсонес – город святого Климента (Севастополь, 2011 г.) = St Clement's paper. Materials of the Sixth International Conference Church Archeology: "Chersonesos – the city of St Clement" / Отв. ред. Т.Ю. Яшаева. Севастополь: Телескоп, 2013. С. 417–728.

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 Н.И. О начальных этапах проникновения христианских идей в Камско-Вятский регион // Обретение святых – 2013: сборник материалов V Межрегиональной церковно-научной конференции. г. Киров [Вятка], 14 октября 2012 г. / Отв. ред. прот. А. Балыбердин. Киров: Лобань, 2014а. С. 20–26.

Шутова Н.И. Об этимологии и семантике термина *воршуд/вожшуд* // *Linguistica Uralica*. L. 2014б. 4. Р. 276–282.

Шутова Н.И. Культурные и культовые объекты балтасинских удмуртов окрестностей с. Малые Лызи // Вестник КИГИТ. 2014в. № 6. С. 16–27.

Шутова Н.И. Культурные места Среднекушкетской округи // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015. № 1. С. 68–86.

Шутова Н.И. Современные языческие моления в удмуртской деревне Порвай и влияние христианской традиции // Вторые епархиальные Рождественские образовательные чтения в Сарапуле (Традиции и новации: культура, общество, личность) / Иднакар: методы историко-культурной реконструкции: научно-практический журнал. 2015а. № 4 (29). С. 275–286.

Шутова Н.И. Предания о Золотой Бабе и удмуртские параллели // Ежегодник финно-угорских исследований. 2016. Том 10. Вып. 2. С. 141–150.

Шутова Н.И. Календарные и семейные обряды слободских удмуртов // Сакральное пространство в культуре народов Урало-Поволжья / Иднакар: методы историко-культурной реконструкции. 2016а. № 2 (31). С. 185–199.

Шутова Н.И. Удмуртские знающие /гадатели *туно* в конце XVIII–XX вв.: способности, функции, социальный статус // Традиционная культура. 2017. № 2. С. 67–78.

Шутова Н.И. Сакральное пространство народов Камско-Вятского региона: основные итоги, подходы и методы изучения // Ежегодник финно-угорских исследований. 2017а. Т. 11. Вып. 2. С. 133–149.

Шутова Н.И. Общие и особенные черты священных мест Урала и Среднего Поволжья эпохи средневековья // Уральский исторический вестник. 2018а. № 1 (58). С. 109–117.

Шутова Н.И. Святилище Гербервось (Губервось) северных (глазовских) удмуртов: этимология термина, история существования, местоположение, общественный статус // Ежегодник финно-угорских исследований. 2018б. Т. 12. № 2. С. 129–152.

Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона / Науч. ред., авт. введ. и закл. Н.И. Шутова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009. 244 с.

Шутова Н., Сенникова Л. Археологические памятники и историко-культурный ландшафт Вятского бассейна в средневековое время // *Finno-Ugrica*. 2007. № 10. С. 128–142.

Шутова Н.И., Сенникова Л.А. Культурный ландшафт Вятского бассейна в эпоху средневековья: к постановке проблемы // Поморские чтения по семиотике культуры: Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск: Поморский ун-т, 2008. С. 299–313.

Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.

Эммаусский А.В. Исторический очерк Вятского края XVII–XVIII веков. Киров: Киров. кн. изд-во, 1956. 244 с.

Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: Изд-во ПИК «Дом печати», 2002. 248 с.

Autio E. Kotkat, Hirvet, Karhut. Permiläistä pronssitaidetta. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy, 2000. 228 s.

Autio E. The Permian Animal Style // *Folklore*. 2001. Vol. 18–19. P. 162–186.

*Eliade M.* The Sacred and the Profane: The Nature of Religion, trans. Willard R. Trask. New York: Harcourt, Brace and Company, 1959. 256 p.

*Holmberg U.* Finno-Ugric, Siberian Mythology // The Mythology of All Races. Boston: Archaeological Institute of America, 1927. Vol. IV. № 25. 587 p.

*Lintrop A.* The Spring Prayer Feasts in the Udmurt Village of Varklet-Bodya in Tatarstan // Cosmos. The Journal of the Traditional Cosmology Society. Vol. 18. Ed. E. Lyle. Edinburgh: Traditional Cosmology Society, 2002 (2005). P. 43–55.

*Shutova N.* Ritual as a Means of Organizing the Traditional Udmurt Sacred Space (The late 19th – early 20th century) // The Ritual Year 10. Magic in Rituals and Rituals in Magic / Ed. by T. Minniyakhmetova and K. Velkoborská. Innsbruck – Tartu 2015. P. 213–219.

*Toulouze T., Vallikivi L.* The Sacred Places of the Bashkortostan Udmurt // Ежегодник финно-угорских исследований. 2016. Т. 10. № 3. С. 146–155.



## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

**Названия языков и диалектов:** булг. – болгарский; вят. – вятский; к. – коми; к.з. – коми-зырянский, к.п. – коми-пермяцкий, рус. – русский; тат. – татарский; тюрк. – тюркский; удм. – удмуртский; чув. – чувашский.

**Названия типов географических объектов:** выс. – выселок; г. – город; д. – деревня; дд. – деревни; поч. – починок; р. – река; р-н – район; род. – родник; с. – село.

**Прочие сокращения:** букв. – буквально; бывш. – бывший(ая); высш. – высший; д. – дело; диал. – диалектный; жен. – женщины; исчезн. – исчезнувший(ая); кл. – класс; лит. – литературный; муж. – мужчины; нов. ст. – новый стиль; обр. – образование; оп. – опись; прож. – проживание; раб. – работал(а); род. – родился(лась); ср. – средний; ср.-спец. – средне-специальный; ст. ст. – старый стиль; ср.-техн. – средне-технический; совр. – современный; уст. – устаревший.

АО – Археологические открытия

АТДВГ – Административно-территориальное деление Вятской губернии

АЭМК – Археология и этнография Марийского края

БГПУ – Башкирский государственный педагогический университете

ВАУ – Вопросы археологии Урала

ВГВ – Вятские губернские ведомости

ВЕВ – Вятские епархиальные ведомости

ВПН – Всероссийская перепись населения

ИА РАН – Институт археологии РАН

ИАЭТ СО РАН – Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН

ИКИ – Историко-культурные изыскания

ИОАИЭ – Известия общества археологии, истории, этнографии при Императорском Казанском университете

ИРГО – Императорское Русское географическое общество

ИЭА РАН – Институт этнологии и антропологии РАН

КПРС – Коми-пермяцко-русский словарь

КСИА – Краткие сообщения Института археологии РАН

КЭСК – Краткий этимологический словарь коми языка

ЛОИА – Ленинградское отделение Института археологии АН СССР (ныне РАН)

МАВГР – Материалы по археологии восточных губерний России

МАР – Материалы по археологии России

МАЭ РАН – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

МИА – Материалы и исследования по археологии СССР

НМ УР – Национальный музей Удмуртской Республики им. Кузубая Герда

НОИВК – Научное общество по изучению Вотского края

ПГПУ – Пермский государственный педагогический университет

ПГУ – Пермский государственный университет

ПКВГ – Памятная книжка Вятской губернии

ПМА – полевые материалы автора

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей  
РА – журнал «Российская археология», г. Москва  
РГО – Русское Географическое общество  
РФ – рукописный фонд  
РФ НОА УИИЯЛ УрО РАН – Рукописный фонд Научно-отраслевого архива УИИЯЛ УрО РАН  
РЭМ – Российский этнографический музей  
СА – журнал «Советская археология»  
СО – Сибирское отделение АН СССР (ныне РАН)  
СЭ – журнал «Советская этнография»  
ТВУАК – Труды Вятской ученой архивной комиссии  
ТИЭ – Труды Института этнографии  
УАССР – Удмуртская автономная советская социалистическая республика  
УАЭ – Удмуртская археологическая экспедиция  
УдГУ – Удмуртский государственный университет  
УдНИИ – Удмуртский научно-исследовательский институт при Совете Министров Удмуртской АССР (ныне УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН)  
УИИЯЛ УрО РАН – Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук (ныне УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН)  
УР – Удмуртская Республика  
УРМ – Удмуртский Республиканский музей  
УрО РАН – Уральское отделение РАН  
УРС – Удмуртско-русский словарь  
ФД – фотодокументы  
ЦГА УР – Центральный государственный архив Удмуртской Республики  
ЭО – журнал «Этнографическое обозрение»

Научное издание

**Надежда Ивановна Шутова**

**ЭТНОТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ ГРУППЫ УДМУРТОВ:  
обряды и верования северных удмуртов**

*Монография*

Печатается по решению ученого совета  
Удмуртского института истории, языка и литературы УдмФИЦ УрО РАН

*В авторской редакции*

Дизайн обложки и оригинал-макет И.В. Ширококовой

Подписано в печать 14.12.2018. Формат 60x84 1/8.  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 35,6. Уч.-изд. л. 34,1.  
Тираж 300 экз. Заказ № 246.

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 с готового оригинал-макета в ООО «Издательство «Шелест»  
426060. Ижевск, ул. Энгельса, 164.  
+7 (904) 317-76-93 +7 (963) 548-51-43  
[shelest.izd@yandex.ru](mailto:shelest.izd@yandex.ru) [malotirazhka@mail.ru](mailto:malotirazhka@mail.ru)

ISBN 978-5-6041164-8-7



9 785604 116487



## Шутова Надежда Ивановна

Доктор исторических наук (2001), профессор, ведущий научный сотрудник Удмуртского института истории, языка и литературы УдмФИЦ Уральского отделения РАН. Заслуженный деятель науки Удмуртской Республики (2001).

Сферой научных интересов являются проблемы истории и культуры финно-угорских народов Камско-Вятского региона Средневековья, Нового и Новейшего времени: костюм, культовые памятники, верования, мифология, сакральный и культурный ландшафт, духовная культура.

Автор более 150 научных публикаций в отечественных и зарубежных изданиях, в том числе двух авторских и шести коллективных монографий по истории и культуре населения Камско-Вятского региона, одного каталога археологических коллекций, 10 научно-методических работ. Среди них: «Удмурты XVI – первой половины XIX вв.: по данным могильников» (1992), «Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: опыт комплексного исследования» (2001), коллективные монографии «Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона» (2009), «Удмуртская Республика: историко-этнографические очерки» (2012).