

Н.И. ШУТОВА

# ДОХРИСТИАНСКИЕ КУЛЬТОВЫЕ ПАМЯТНИКИ

В УДМУРТСКОЙ  
РЕЛИГИОЗНОЙ  
ТРАДИЦИИ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
УДМУРТСКИЙ ИНСТИТУТ ИСТОРИИ,  
ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

Н.И. ШУТОВА



**ДОХРИСТИАНСКИЕ  
КУЛЬТОВЫЕ  
ПАМЯТНИКИ  
В УДМУРТСКОЙ  
РЕЛИГИОЗНОЙ  
ТРАДИЦИИ**

ОПЫТ КОМПЛЕКСНОГО  
ИССЛЕДОВАНИЯ

ИЖЕВСК  
2001

УДК 902.6+902.7  
ББК 63.4(2)+63.5(2)  
Ш95

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда  
Проект № 01-01-16059

Научный редактор  
доктор исторических наук, член-корреспондент РАН *В.В. Седов*

Рецензенты:  
доктор исторических наук *В.Е. Владыкин*,  
доктор исторических наук *Т.И. Останина*

**Шутова Н.И.**  
Ш95 Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. — Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2001. — 304 с.: ил. + вкл.  
ISBN 5-7691-1204-2

Монография посвящена изучению дохристианских культовых памятников: святилищ, кладбищ, предметов — в системе религиозных верований удмуртов. Хронологические рамки исследования охватывают два периода: вторую половину I — начало II тыс. н. э., XVI — начало XX в. Реконструируются глубинные пласты духовной жизни древних пермян, прослеживаются черты преемственности и инновационности в народной религии удмуртов.

Книга предназначена археологам, этнологам, историкам, фольклористам и широкому кругу читателей, интересующихся древней историей и культурой народов Приуралья.

УДК 902.6+902.7  
ББК 63.4(2)+63.5(2)

ISBN 5-7691-1204-2

© Н.И. Шутова, 2001  
© Удмуртский институт истории, языка  
и литературы УрО РАН, 2001

*Моей маме  
Анне Федоровне Тимофеевой  
и памяти отца Ивана Леонтьевича Леконцева  
посвящаю*

## **ПРЕДИСЛОВИЕ**

Изучение культовых памятников обусловлено необходимостью использования выявленных в Камско-Вятском регионе богатейших средневековых древностей для освещения верований местного финно-угорского населения. Эти материалы имели многочисленные параллели в духовной культуре удмуртского этноса, сохранившего некоторые языческие черты обрядов и представлений, чему способствовала поздняя христианизация и наличие некрещеной части населения. В результате представилась уникальная возможность реконструкции дохристианских религиозных традиций одного из оседлых земледельческих народов Восточной Европы.

Вначале книга задумывалась как археологическая работа, посвященная анализу святилищ, могильников и предметов двух хронологических периодов: эпохи средневековья и XVI–XVIII вв. Для дополнения и уточнения описываемых материалов предполагалось привлечение этнографических сведений. В процессе реализации подобного замысла исследование шло в направлении одновременного самостоятельного изучения археологических и фольклорно-этнографических данных по культовым памятникам. Привлечение фольклорно-этнографических источников для интерпретации прослеженных археологами вещественных остатков помогло реконструировать обрядовую практику и верования средневекового населения, а археологические материалы позволили проследить историческую преемственность и эволюцию этнографических фактов и явлений во времени. Анализ материалов сакральных мест и ритуальных вещей проводился в контексте социально-экономической и духовной жизни местного населения, а археологизированные остатки рассматривались как объекты исчезнувшей живой культуры.

Работа над исследованием велась в отделе археологии Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения РАН в 1994–2000 гг. В ее финансировании принимал участие Российский гуманитарный научный фонд (проект 98-01-00034).

Предлагая вниманию читателей книгу, считаю своей приятной обязанностью выразить признательность кол-

легам — археологам, этнологам, фольклористам, оказавшим содействие на разных стадиях ее создания. Сердечные слова благодарности хочется высказать моему научному наставнику Валентину Васильевичу Седову (г. Москва) за ценные советы и неизменную поддержку моих научных начинаний. Выражаю искреннюю признательность Кириллу Алексеевичу Смирнову, Андрею Евгеньевичу Леонтьеву, Николаю Андреевичу Макарову, Николаю Александровичу Кренке (г. Москва), Владимиру Емельяновичу Владыкину, Владимиру Владимировичу Напольских, Маргарите Григорьевне Ивановой, Таисии Ивановне Останиной, Ирине Муртазовне Нуриевой (г. Ижевск), Люции Аполловне Волковой (г. Глазов) и всем тем, кто участвовал в обсуждении рукописи и своими рекомендациями и дружеским участием способствовал разработке поставленных проблем. Рождению книги способствовала работа в библиотеках г. Хельсинки и апробация результатов исследований на международных конференциях и конгрессах, благодаря доброму участию Ильдико Лехтинен, Ари Сирийнен, Анне-Леене Сиикала (г. Хельсинки) и других финских коллег. Сердечные слова благодарности редактору Наталье Васильевне Глотовой за профессионализм, исключительную преданность и дружеское участие при подготовке рукописи к изданию.

Проведение этого исследования оказалось возможным вследствие бескорыстной помощи простых деревенских людей, чья память сохранила до наших дней сведения о местонахождении сакральных мест и ценную информацию о старинных народных обрядах и верованиях.

## **ВВЕДЕНИЕ**

Основу традиционной духовной культуры этноса составляет система мифологических представлений, в которой находят отражение сложные взаимоотношения человека, общества и природы. Связующе-разграничительные функции между коллективом людей и окружающим миром выполняет предметная среда, отдельные элементы которой – вещи и сооружения – содержат своеобразную информацию о человеческом обществе и закономерностях его развития, об особенностях его природного окружения. Поэтому вещественные источники имеют важное значение для реконструкции жизнедеятельности древних народов в бесписьменный период их истории. Их используют для характеристики материальной культуры, исследования вопросов социально-экономического и этнокультурного развития. Значительно реже подобные материалы привлекаются для разработки проблем, связанных с особенностями духовной жизни архаичных обществ. Во многом это обуславливается спецификой археологических реалий, сложностью их прочтения в данном контексте, неразработанностью методики археолого-этнографических сопоставлений и т. д., хотя необходимость использования культурных реликтов для освещения вопросов развития духовных представлений населения древних эпох очевидна. Наибольшей информативностью в этом плане обладает такая категория вещественных источников, как культовые памятники (могильники, святилища, предметы). Они имеют непосредственное отношение к обрядовой жизни и верованиям древних людей и являются результатом материализации их ритуальных действий, представлений о мире, особенностей менталитета и психологических стереотипов.

Автор данной работы обращается к теме дохристианских культовых памятников удмуртского этноса. Удмурты — один из народов пермской ветви финно-угорской группы уральской языковой семьи, их численность на конец XX в. составляла около 750 тыс. чел. Они являются одной из коренных этнических групп бассейнов Камы и Вятки в западном Приуралье, на границе Европы и Азии, лесного севера и степного юга (рис. 1). Удмурты издавна

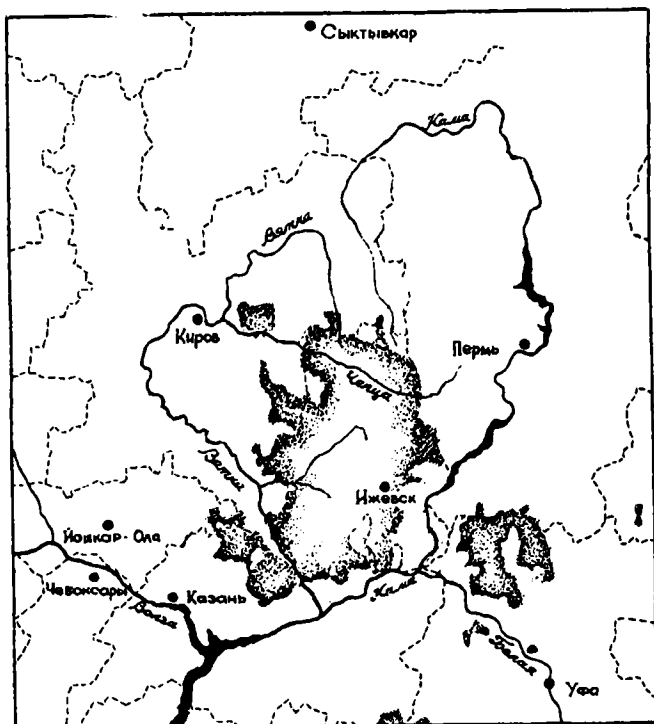


Рис. 1. Современное расселение удмуртов

мурты подразделяются на две этнографические группы (северные и южные), основу которых, очевидно, составили функционировавшие в прошлом два эндогамных племенных объединения — Ватка и Калмез. Северные удмурты, в свою очередь, состояли из следующих территориальных групп: верхнечепецкие (верхнее и среднее течение Чепцы, левого притока Вятки), нижнечепецкие (нижнее течение Чепцы и прилегающие районы р. Вятки), шарканские (бассейн Сивы, правого притока Камы). К южным удмуртам относятся кильмезские (бассейн Кильмези, левого притока Вятки), собственно южные удмурты (бассейны правых притоков Камы — Ижа и Тоймы, левого притока Вятки — Умяка), завятские (бассейн правого притока Вятки — Шошмы — и верховья Казанки) и закамские (Бавлинский район Татарстана, Куединский район Пермской области, Янаульский и Татышлинский районы Башкортостана). В составе удмуртского этноса особую этническую группу составляют бесермяне, проживающие в северных районах Удмуртии. Вопрос об их происхождении является дискуссионным: это удмурты, испытавшие сильное тюркское влияние, или обудмуртившиеся тюрки [О бесермянах 1997; Попова 1998] (рис. 2).

Чтобы более четко сформулировать предмет исследования, необходимо определить значение ключевых для данной темы понятий. В настоящей работе термином культовые памятники обозначены святилища, могильники и ритуальные предметы. Как известно, с древних времен существовали разные типы и разновидности священных мест, однако первостепенное внимание следует уделять тем мольбищам, которые функционировали на протяжении длительного

проживали по соседству с финно-угорскими (коми, марийцы, мордва), тюркоязычными народами (татары, чуваша, башкиры) и русскими. Основными хозяйственными занятиями удмуртского населения являлись земледелие, животноводство, охота, рыболовство, собирательство, пчеловодство.

Суммируя археологические, фольклорно-этнографические и лингвистические исследования относительно внутренней структуры удмуртского этноса [Владыкин 1970б: 37—47; 1994: 252—257; Кельмаков 1987: 25—51; Лебедева, Атаманов 1987: 112—150; Шутова 1989: 78—93; 1992: 100; Удмурты 1987: 28—30], можно говорить о том, что уд-

отрезка времени и на которых обрядовые церемонии совершались с большим или меньшим постоянством, ибо именно такие места наделялись в религиозном сознании людей наибольшей сакральностью. Местоположение и устройство святилищ, сохранившиеся на них культурные остатки позволяют проследить характер обрядовых действий, верований, особенности взаимоотношения человеческих коллективов с природной средой.

Вторую многочисленную группу культовых памятников составляют могильники. На них можно обнаружить остатки захоронений людей, следы совершения поминальных и умиротворяющих тризн, в которых неизбежно отразились представления людей о загробном мире, отношении живых к умершим и т. д. В качестве культовых предметов рассматриваются вещи, используемые в религиозной и обрядовой практике, как специально изготовленные для этих целей, так и любые бытовые предметы, утварь, оружие, орудия труда, употребляемые в утилитарных и знаковых целях. Термин дохристианский указывает, что работа посвящена памятникам, которые использовались удмуртами до их массового крещения – со второй четверти XVIII в. В последующем эти сакральные места и предметы продолжали функционировать как реликты дохристианских форм верований до начала XX в., а кое-где сохраняются и поныне.

В широком смысле понятие “традиционный” означает как вошедший в традицию и используется преимущественно для обозначения культуры и быта докапиталистических обществ [Народы России 1994: 462], другими словами, “дефиниция “традиционное” указывает на то, что речь идет о миропонимании людей, сложившемся в эпоху господства мифопоэтического мышления. Созданная в ту эпоху картина мира эволюционировала, изменялась, но в общих чертах сохранилась в некоторых обществах до начала нашего столетия” (т. е. до начала XX в. – *Н. Ш.*) [Традиционное мировоззрение... 1988: 6]. В соответствии с вышеизложенным, в материальной и духовной культуре удмуртского этноса (представления о мире, религиозные верования, менталитет, социальная пси-

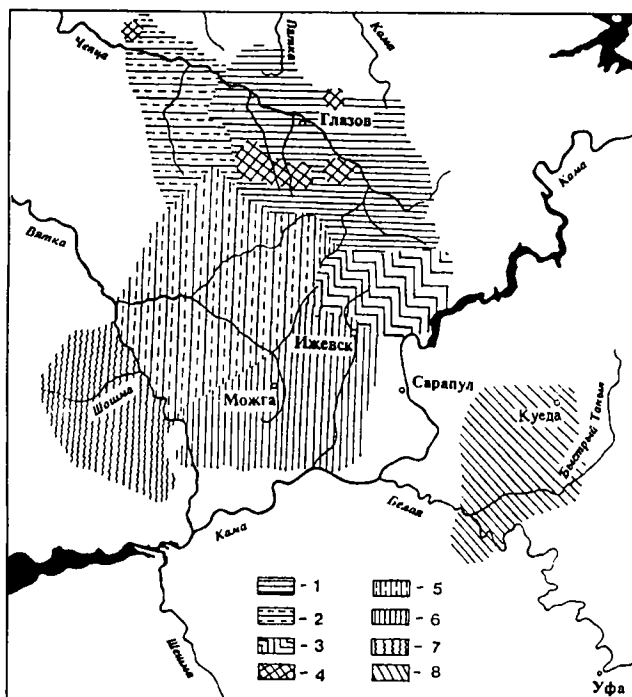


Рис. 2. Карта расселения этнографических и территориальных групп удмуртов (по М.Г. Атаманову и С.Х. Лебедевой с авторскими поправками): северные удмурты: 1 – верхнечепецкие; 2 – нижнечепецкие; 3 – шарканские; 4 – бесермяне; южные удмурты: 5 – кильмезские; 6 – собственно южные; 7 – завятские; 8 – закамские



хология, поведенческие стереотипы, вещное оформление культуры и т. д.) вплоть до начала XX в. оказался запечатленным определенным набором общих консервативных элементов традиционного общества, а в отдельных случаях они продолжают сохраняться и в современной жизни, преимущественно в деревенской, а отчасти и в городской среде.

На протяжении тысячелетий происходил определенный осознанный или неосознанный отбор культурных заимствований, продиктованный потребностями внутреннего развития общества. В результате перенимались те идеи и достижения, которые были необходимы, важны и гармонировали с образом жизни, социально-экономическим укладом, политическими и мировоззренческими установками этноса. Существование устойчивых форм культуры на протяжении длительного промежутка времени вполне закономерно, если учитывать постоянное проживание этноса в пределах одной и той же историко-культурной области с приблизительно одинаковыми природно-географическими и климатическими условиями, ведение комплексного крестьянского хозяйства, основу которого составляло пашенное земледелие, сохранение крестьянского общинного устройства, при котором продолжали воспроизводиться традиционные представления о мире. Относительная консервативность и стабильность форм культуры являются, на наш взгляд, своеобразным интуитивным способом самосохранения этноса.

Изучение рассматриваемой многогранной проблемы требует комплексного подхода. С одной стороны, это предполагает привлечение всех имеющихся источников по истории, культуре и языку удмуртов, а с другой — требует использования и сочетания методов исследования разных исторических дисциплин: планиграфического, историко-генетического, сравнительно-исторического, ретроспективного, — синхронного и диахронного подходов к анализу источников, методов полевой этнографии, исследования функционирования сакральных мест в неразрывной связи с этнической, социально-экономической, материальной и духовной культурой народа, особенностями природно-географической среды обитания, этнокультурными и экономическими связями в рассматриваемый период.

Понятие комплексного (этноархеологического) исследования подразумевает, что в настоящем сочинении будут синтезированы сведения о святилищах, могильниках и ритуальных вещах по данным археологии, этнографии, фольклора, истории и языка. Представляется важным принципиально новый подход к рассмотрению этих разнородных источников, позволяющий выявить качественно новые и более глубинные пласты представлений о духовной жизни традиционного удмуртского общества. Культовые памятники удмуртов впервые становятся объектом междисциплинарного исторического исследования как единая системная целостность. Впервые используются современные приемы и методы анализа этой группы вещественных источников на протяжении от средневековья до XX в.

И еще один немаловажный аспект, связанный с тем, что культовые памятники (святилища, кладбища, вещи) не случайно являются благодатным материалом для комплексного изучения. Во-первых, в них сконцентрированы материализованные остатки вещного, акционального и вербального оформления обрядов верований и представлений о мире; во-вторых, археологические па-

мятники такого рода в большей степени, чем другие вещественные объекты, характеризуются консервативностью форм и сохраняют архаичные черты традиционной обрядности; и, в-третьих, именно такие памятники использовались в течение длительного промежутка времени на разных хронологических этапах функционирования этноса.

Целью данного исследования является комплексное (этноархеологическое) исследование места и значения дохристианских кладбищ, святилищ, вещей в системе удмуртских религиозных верований. Проведенная работа позволяет рассмотреть некоторые малоизученные проблемы традиционного мировоззрения удмуртов, наметить основные черты историко-культурной преемственности и направления эволюции в развитии духовной культуры местного населения от средневековья до начала XIX в. Результаты исследования и вскрытые закономерности использования сакральных памятников в рамках традиционного удмуртского общества, несомненно, могут иметь не только частное региональное, но и более общее стадиально-типологическое значение.

В рамках данной темы решаются частные вопросы. Так, охарактеризованы типы, атрибутика и особенности функционирования святилищ в обрядовой практике удмуртов. Проведена реконструкция основных элементов погребально-поминальной обрядности, рассмотрена ее динамика на протяжении исследуемого периода. Проанализированы символика и ритуальные функции основных категорий вещей, используемых в культовой практике удмуртов. На основании изучения трех групп вещественных источников предложен вариант реконструкции традиционных воззрений, связанных с культовыми памятниками, а также представления о языческих божествах и духах.

Временные рамки исследования (а именно вторая половина I – начало II тыс. н. э., XVI–начало XX в.) определяются хронологией привлеченных источников и включают период от средневековья до начала XX в. Для более полного освещения вопросов, затронутых в работе, автор использует материалы собственных археолого-этнографических экспедиций, проведенных в последней четверти XX в. Выбор нижней хронологической границы обусловлен временем сложения в Прикамье археологических культур, носители которых явились прямыми предшественниками современных удмуртов. Верхние временные рамки ограничены периодом, который достаточно хорошо освещен фольклорно-этнографическими данными. Рассматриваемая тема и характер имеющихся источников предопределили структуру книги, которая состоит из введения, краткого историографического обзора, четырех глав и заключения. Содержит приложения, снабжена картами, схемами памятников, рисунками вещей, фотографиями. Соответственно степени сакральной значимости в жизни традиционного общества в трех первых главах последовательно анализируются три группы разнородных культовых памятников. Вначале описываются святилища, посвященные богам и духам разных уровней, затем – могильники, связанные с поклонением умершим предкам, и, наконец, характеризуются предметы, используемые при выполнении обрядовых действий на упомянутых выше объектах. В последней главе предложены варианты реконструкции представлений, связанных с функционированием священных мест и ритуальных предметов.

## **КРАТКИЙ ИСТОРИО- ГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР**

Одну из основных разновидностей источников по рассматриваемой тематике (культовые памятники удмуртов) составляют собранные в бассейнах Камы и Вятки археологические данные двух хронологических периодов: второй половины (преимущественно конца) I — начала II тыс. н. э., XVI — начала XIX в. Этот регион был издавна заселен финно-угорскими племенами, и именно на этой территории происходило формирование удмуртского этноса.

Источниковедение и историография археологических исследований местного финно-угорского населения, принимавшего участие в формировании современных удмуртов, достаточно подробно рассматривались в работах В.А. Семенова [1978], Т.К. Ютиной [1984], Р.Д. Голдиной [1987а], М.Г. Ивановой [1992, 1998], Н.И. Шутовой [1992], Т.И. Останиной [1997], поэтому ограничимся кратким обзором основных этапов изучения древней истории края и определим круг наиболее важных с точки зрения рассматриваемой тематики источников.

Первые сведения об археологических памятниках средневековых предков удмуртов появились в работах А.А. Спицына [1881, 1889, 1893], Н.Г. Первухина [1896], Г.Н. Потанина [1882]. Среди них особый интерес вызывают сочинения, посвященные публикации культовых изделий Прикамья и первым попыткам их интерпретации [Aspelin 1877–1884; Теплоухов 1893, 1896; Анучин 1899; Спицын 1896, 1902]. После революции 1917 г. продолжается накопление знаний о древних обитателях бассейнов Чепцы, Кильмези, Вятки, в том числе и данных об особенностях погребальной обрядности и других культовых традициях средневековых племен [Худяков 1917, 1929, 1933; Талицкий 1940, 1951; Матвеев 1929а, 1929б; Смирнов 1929, 1931, 1938, 1952; Акимова 1962, 1968]. Среди них наибольший интерес представляет монографическое сочинение А.П. Смирнова, в котором приводится характеристика обряда захоронения разных групп прикамского населения и предпринят анализ семантики некоторых сюжетов и образов пермского звериного стиля.

Следующий этап в истории археологии края связан с деятельностью В.Ф. Генинга и сотрудников организован-

ной им в 1954 г. Удмуртской экспедиции: Г.Т. Кондратьевой, В.А. Семенова, Т.И. Останиной. Ими было проведено обследование наиболее заселенных в древности территорий — бассейнов Чепцы, средней Вятки, Ижа, Тоймы, правобережья нижнего течения Вятки, а также проведены раскопки на ряде городищ и могильников как средневекового, так и позднесредневекового времени. Полученные материалы были опубликованы В.Ф. Генингом [1958, 1962, 1979], Г.Т. Кондратьевой [1967а, 1967б, 1971], В.А. Семеновым [1967, 1976а, 1976б и др.].

В последние десятилетия XX столетия (1970—1990-е гг.) археологические исследования в регионе проводили отряды трех экспедиций Удмуртского НИИ (ныне Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения РАН, сокращенно УИИЯЛ УрО РАН), Удмуртского государственного университета и Удмуртского республиканского краеведческого музея (ныне Национальный музей Удмуртской Республики). Результаты разведочных и стационарных работ частично введены в научный оборот в ряде институтских [Северные удмурты... 1979; Материалы по этногенезу... 1982; Новые исследования... 1988], университетских [Этнические процессы... 1983; Памятники железного века... 1984; Новые археологические памятники... 1988], музейных сборников [Поиски, исследования... 1984; Удмуртия... 1991] и в обобщающих монографиях [Семенов 1980; Иванова 1992, 1994, 1998; Шутова 1992; Останина 1997; Иванов 1998]. Чрезвычайно ценными являются труды, посвященные характеристике погребальной обрядности и инвентаря различных территориальных и хронологических групп средневекового населения [Семенов 1980; Материалы по погребальному обряду 1991; Иванова 1992; Шутова 1992], описание коллекций костяных изделий и металлических украшений [Иванова 1998], публикации материалов раскопок таких редких археологических объектов, как средневековые святилища [Семенов 1979б: 131—132, 154—155; Семенов 1982б: 27—51; Голдина 1987: 84—106].

В последние десятилетия XX в. вышли в свет сочинения, посвященные систематизации финно-угорских зооморфных украшений [Голубева 1979; Рябинин 1981], интерпретации изображений на культовых пластинах Прикамья [Чарнолуцкий 1965, 1972; Рыбаков 1979, 1981, 1987; Грибова 1975, 1980; Оборин, Чагин 1988], обобщающие работы по средневековой археологии соседних финно-угорских племен — коми и марийцев [Оборин 1970; Савельева 1971, 1987а, 1987б; Савельева, Королев 1997; Голдина 1985, Голдина, Кананин 1989; Архипов 1973, 1986]. Среди них особое место занимает вышедший в свет альбом В.А. Оборина и Г.Н. Чагина “Чудские древности Рифея. Пермский звериный стиль” [1988], в котором опубликована значительная коллекция культовых предметов пермского звериного стиля, рассматриваются наиболее важные аспекты изучения этого своеобразного искусства прикамского населения, приведен обзор основной литературы. Следует отметить также интересные попытки междисциплинарных исследований святилищ, вопросов семантики культовых пластин Прикамья и определения роли археологических памятников в контексте современной жизни села, предпринятые коллегами-археологами Н.Н. Чесноковой и О.В. Даниловым [Чеснокова 1988, 1994; Chesnokova 1995; Данилов 1994]. В последние годы автором настоящей работы опубликованы предварительные итоги историко-культурного (этноархеологического) изучения дохри-

стианских сакральных мест и некоторых групп археологических изделий (культовые пластины, гребни, кольца) для освещения отдельных аспектов обрядовой жизни удмуртов [Шутова 1995, 1996, 1997а, 1997б, 1998; Семенов, Шутова 1997; Shutova 1997]. Аналогичные изыскания проводятся и по другим регионам [Клейн 1991; Руденко 1997; Лебедев 1991].

Памятники местных финно-пермских племен второй половины (преимущественно конца) I — начала II тыс. н. э. неравномерно распределяются на территории проживания современного удмуртского населения, что, несомненно, в целом верно отражает картину реального расселения средневековых обитателей в рассматриваемом регионе. На нижней и средней Вятке (за исключением памятников Чепецкого бассейна) размещается более 40 городищ и селищ, менее 10 могильников. Культурный слой вятских поселений часто состоит из разновременных остатков и характеризуется относительной скромностью и однообразием вещевых находок. Погребальные памятники занимают небольшие по площади участки местности и насчитывают обычно не более десятка погребений. Исключения составляют лишь два могильника второй половины I тыс. н. э. — Тат-Боярский (более 50 погребений) и Концовский (30 погребений). Тем не менее Р.Д. Голдина считает возможным объединить археологические объекты этого региона в последовательно сменяемые еманаевскую (VI—IX вв.) и кочергинскую (X—XIV вв.) культуры [Голдина 1987а: 22—29]. Имеющиеся материалы позволяют констатировать, что для сравнительно немногочисленного финно-угорского населения Вятского бассейна было характерно разреженное расселение небольшими коллективами. Судя по выявленным данным, в начале II тыс. территория их обитания ограничивается преимущественно средним течением Вятки и низовьями ее левых притоков. На этом фоне достаточно плотно заселенным регионом выглядит Чепецкий бассейн, где археологические материалы V—XIII вв. (известно более 200 памятников: городища, селища, могильники, клады, отдельные находки) составляют богатую источниковую базу и содержат довольно полноценную информацию относительно жизнедеятельности этой территориальной группы племен.

Менее представительные данные получены с территорий, освоенных в последующем южноудмуртским населением (бассейны Ижа, Тоймы и других правых притоков Камы). Так, эпоха средневековья представлена одним могильником (Петропавловским, конец VI — VII в.), одним жертвенным местом (Чумойтло), несколькими городищами (Кузебаевское, Варалинское, Бобья-учинское, Верхнеутчанское) и неукрепленными поселениями. Вещевой материал средневековых поселений юга Удмуртии довольно скуден и однообразен, чаще состоит из разнородной керамики, редких находок датированных изделий. Все это приводит исследователей к существенным разногласиям в определении их хронологии, культурной и этнической принадлежности. К примеру, Т.И. Останина датирует городища южной Удмуртии периодом III—V вв. и полагает, что в дальнейшем они, за редким исключением, либо были заброшены, либо время от времени заселялись разнородными в культурном отношении группами племен [Останина 1997]. По мнению Р.Д. Голдиной и Т.К. Ютиной, площадки рассматриваемых городищ использовались местными финно-угорскими племенами и позднее, во второй половине I — начале II тыс. н. э. Более того, памятники этого региона объединены ими в верхнеутчанскую (вторая половина I тыс. н. э.) и чу-

моитлинскую археологическую культуры (первая половина II тыс. н. э.) [Ютина 1984а: 53—66, 1984б: 71—93; Голдина 1987б: 6—36].

Что касается собственно культовых памятников первого этапа (вторая половина I — начало II тыс. н. э.), то их составляют опубликованные материалы трех святилищ: два из них выявлены в бассейне Чепцы на площадках городищ — Поломского Гыркесшур (VI — первая половина VIII в.) и Маловенижского Поркар (XI — XII вв.), а третье — жертвенное место Чумойтло (XI — XII вв., возможно, начало XIII в.) располагалось в бассейне Валу, левого притока Кильмези. Некоторые остатки культового характера обнаружены на городищах бассейна Вятки и правых притоков Камы на юге Удмуртии. На существование капищ удмуртов на площадке Никульчинского городища, в окрестностях г. Кирова и т. д. указывают отдельные удмуртские предания и исторические документы.

Известно более 40 могильников этого времени, на которых исследовано более 1 500 комплексов. Погребальные памятники локализуются преимущественно в двух ареалах: бассейн Чепцы и бассейн Вятки. Наибольшую информативность имеют чепецкие могильники, исследованные и опубликованные В.Ф. Генингом, В.А. Семеновым, М.Г. Ивановой. Предприняты попытки систематизации и обобщения этих данных [Генинг 1962; Семенов 1980; Иванова 1992]. Привлекаются и неопубликованные материалы Варнинского могильника раскопок 1990—1991 гг., проведенные автором совместно с В.А. Семеновым при участии А.Г. Иванова. Материалы погребальных памятников эпохи средневековья позволяют охарактеризовать половозрастной состав умерших, закономерности их размещения в могиле, особенности сопровождающего инвентаря (амулеты, украшения, бытовые вещи, орудия труда, утварь, оружие), устройство погребальных сооружений и конструкций, характер ритуальных остатков. Эти данные весьма важны для реконструкции элементов поминально-погребальных обрядов и связанных с ними представлений о мире мертвых, а также для выяснения семантики вещей в погребальной традиции. Менее значительны и информативны археологические остатки средневековых кладбищ бассейна Вятки.

На поселениях бассейна Вятки, и в особенности на чепецких памятниках, собрана богатейшая коллекция ритуальных изделий — оберегов, украшений, других вещей с зоо-, орнито- и антропоморфной символикой, изготовленных из кости, серебра и бронзы, которые, несомненно, использовались в обрядовой жизни древнеудмуртского общества. Следует отметить, что по мере необходимости автором привлекаются почти все введенные в научный оборот археологические источники, в том числе материалы поселений и отдельные находки. К примеру, различные бытовые предметы и орудия труда, по представлению древних, обладали особыми магическими свойствами и широко использовались в ритуальной практике. Еще более важным обстоятельством является то, что вся совокупность археологических данных помогает воссоздать характер средневековой эпохи, уровень социально-экономического и этнокультурного развития, осветить духовный мир древнеудмуртских племен.

К культовым памятникам второго этапа (XVI — начало XX в.) относятся материалы одного святилища XVII (возможно, XVI) — начала XIX в., расположенного в окрестностях с. Большая Пурга в бассейне Чепцы. Несомненно, таких святилищ в этот период было значительно больше, однако они не под-

вергались археологическим исследованиям по разным причинам, в том числе и из-за того, что продолжали функционировать вплоть до начала XX в., а в отдельных случаях и позднее.

Сохранились сведения о более 100 памятников XVI — первой половины XIX в., на которых вскрыто более 1 200 захоронений. Материалы позднесредневековых могильников систематизированы автором [Шутова 1992]. Памятники этого времени расположены почти во всех основных районах современного расселения удмуртов в бассейне Чепцы, Кильмези и правых притоков удмуртского течения Камы — Сивы, Ижа и Тоймы; правобережья нижнего течения Вятки. Прослежены все фиксируемые на данном уровне исследования элементы обрядности, выявлены особенности внутримогильных сооружений, определены даты монетных находок, пол и возраст умерших. Дано детальное описание обряда захоронения и своеобразии сопровождающего инвентаря и ритуальных остатков. В целом имеются все основания для реконструкции погребально-поминальной обрядности и представлений о мире мертвых и путях его достижения, а также данные о магических функциях вещей в жизни людей и в потустороннем мире. Особая важность археологических материалов XVI — первой половины XIX в. состоит также в их промежуточном положении между двумя главными группами источников — данными средневековой археологии и поздними фольклорно-этнографическими свидетельствами, а также в возможности их прямого сопоставления с данными фольклора и этнографии конца XVIII — начала XX в.

При разработке исследуемой проблемы вторую по значимости группу источников составляют этнографические и фольклорные материалы XVIII — XX вв. Существенная роль этой разновидности материалов определяется тем, что круг вопросов, связанных с религиозной жизнью людей (погребальные и поминальные обряды, ритуальные действия, образы и функции богов и духов), представления об устройстве мира являются предметом исследования в первую очередь этнографов и фольклористов. Именно эти данные содержат прямые сведения об акциональном и вербальном оформлении ритуальных церемоний, помогают понять особенности функционирования святилищ, кладбищ, культовых предметов и определить их значение и место в духовной сфере древнего населения. История этнографического изучения удмуртов подробно охарактеризована В.Е. Владыкиным и Л.С. Христолюбовой [Владыкин 1970, 1994; Христолюбова 1970; Владыкин, Христолюбова 1984], поэтому уместно привести лишь краткое описание наиболее важных для изучения обрядовой жизни и верований удмуртского этноса периодов и обратить особое внимание на те исследования, материалы и результаты которых широко привлекались автором для интерпретации археологических данных по культовым памятникам и помогли восстановить недостающие звенья в цепи историко-культурных реконструкций.

Первые краткие сведения о религиозной обрядности и верованиях удмуртов содержатся в сочинениях русских и иностранных путешественников и ученых второй половины XVIII в. [Рычков 1770—1772; Миллер 1791; Паллас 1788; Георги 1799]. Эти данные были фрагментарны, не всегда точны и касались преимущественно экзотических сторон религиозных церемоний и представлений южных удмуртов. Основное их достоинство заключается в том, что они

являются самыми ранними письменными документами, в которых нашли отражение данные об особенностях дохристианских форм религии удмуртов, сохранились упоминания о некоторых исчезнувших позднее архаичных деталях обрядовой и духовной жизни этноса. С середины XIX в. наблюдается возрастание интереса к этнографическому изучению удмуртов, что было связано с образованием Русского географического общества (1845 г.) и возникновением местных центров по изучению народностей края в гг. Вятке и Казани. В трудах, изданных Русским географическим обществом, Обществом естествоиспытателей, Обществом археологии, истории и этнографии при Казанском университете, а также в вятских изданиях (Вятские губернские ведомости, Вятские епархиальные ведомости, Памятная книжка Вятской губернии) содержатся многочисленные и интересные свидетельства о самых разнообразных аспектах религиозных верований локальных групп удмуртов, расселенных в пределах Казанской, Вятской, Пермской и Уфимской губерний. Наиболее значительными из них являются сочинения Б. Гаврилова [1880, 1891], В. Кошурникова [1880], Г.Н. Потанина [1880–1882], П.М. Богаевского [1890], Г.Е. Верещагина [1886, 1889, 1896], Н.Г. Первухина [1888–1890], И.Н. Смирнова [1890].

В послереволюционное время составляются специальные программы для сбора этнографического материала, активизируется краеведческая работа, создаются любительские научные и культурно-краеведческие общества в гг. Казани, Елабуге, Малмыже, Глазове, Вятке, Ижевске. Основным исследовательским трудом по религии удмуртов этого времени явилась книга профессора Казанского университета А.И. Емельянова “Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков” [1921], материал которой, по словам самого автора, заимствован из книги финского ученого У. Хольмберга “Permalaiستن uskonto” [Holmberg 1914]. По мнению специалистов, впервые в удмуртской историографии в одном сочинении были наиболее полно описаны культ предков, *куалы и луда*, общественные моления, иерархия божеств и духов, погребальные и поминальные обряды [Владыкин, Христоролюбова 1984: 56]. Из других сочинений, касавшихся проблем религиозных верований, можно отметить работы П.Н. Луппова [1927], М.Г. Худякова [1920, 1934, 1986], К. Герда [1918–1919, 1993], Д.К. Зеленина [1980]. Ценные сведения о мифологии и обрядах удмуртов содержали работы зарубежных авторов М. Буха, У. Хольмберга (Харвы), Ф. Хямяляйнена, Б. Мункачи, Ю. Вихманна [Buch 1882; Holmberg 1913, 1914, 1927; Munkácsi 1887, 1890–1896, 1952; Wichmann 1987, 1901; Hämäläinen 1960].

С конца 1960-х гг. начинается новый этап в развитии удмуртской этнографии. Силами сотрудников Удмуртского НИИ (ныне УИИЯЛ УрО РАН), Удмуртского университета и Удмуртского республиканского краеведческого музея при участии Государственного музея этнографии народов СССР (ныне Российский этнографический музей), Этнографического музея Эстонской ССР (ныне Эстонский национальный музей) проводятся экспедиции по сбору материалов, в том числе и по религиозной тематике. В последние три десятилетия XX столетия исследования в этой области были посвящены описанию погребальной обрядности удмуртов [Христоролюбова 1978; Атаманов, Владыкин 1985], характеристике календарных земледельческих обрядов и семейно-родовых культов [Владыкин 1976; Атаманов 1977, 1983, 1985; Болотов 1967; Владыкин, Чуракова 1986; Владыкин, Перевозчикова 1990; Волкова 1995, 1996], особенностям мифологических



представлений удмуртов [Напольских, Белых 1993; Напольских 1997; Волкова 1997а, 1997б; Нуриева 1999]. Появились публикации, в которых на основании изучения некоторых групп старинных вещей освещались отдельные аспекты духовной жизни народа [Виноградов 1980; Косарева 1986; Христолюбова 1991, 1995; Нуриева 1998; Орлов 1999]. Особое место среди современных исследований занимает монографическое сочинение В.Е. Владыкина “Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов” [1994], в которой систематизированы существующие на данный момент фольклорно-этнографические материалы по удмуртам и представлен первый опыт реконструкции картины мира традиционного удмуртского общества конца XIX – начала XX в. В контексте исследуемой проблемы наиболее важными являются представленные в работе описание вещного оформления некоторых ритуальных церемоний, привлечение отдельных археологических изделий для иллюстрации и дополнения положений автора, прочтение символики некоторых обрядовых действий и сюжетов культовых вещей, а также сведения об основных удмуртских богах. Интересными являются исследования В.В. Напольских, посвященные вопросам реконструкции наиболее древних пластов традиционного мировоззрения удмуртов в единой системе мироздания уральских, алтайских и индоевропейских народов [1990а, 1990б, 1991].

Краткие результаты этнографического изучения религиозной тематики сводятся к следующему: достаточно детально охарактеризованными оказались общественные и семейные моления, их атрибутика и участники, даны представления о служителях культа и их обязанностях, о жертвенных животных и способах их отбора. Особое внимание уделялось феномену семейно-родового покровителя *воршуда* и связанных с ним символических изображений, особенностям традиционных обращений к божествам — *куриськонам*, своеобразию религиозного пантеона и его иерархии, сведениям о низших божествах и духах. В этих работах прослежены характерные черты верований удмуртов и особенности воздействия мировых религий — ислама и христианства — на языческие представления и обряды удмуртов.

Чрезвычайный интерес представляют собранные в последние десятилетия подробные характеристики обрядовых церемоний отдельных локальных групп удмуртов, в частности о системе молений южных удмуртов, проживающих в окрестностях с. Варзи-Ятчи (Луппов 1927; ПМ автора 1998), д. Кузубаево (Владыкин 1994; ПМ автора 1994, 1998), д. Нижние Юраши (ПМ Волковой 1991, автора 1998), о молениях северных удмуртов в окрестностях д. Омсино (ПМ Атаманова 1971, автора 1999) и д. Нязь-Ворцы (ПМ автора 1994, 1999). К сожалению, о многих других локальных религиозных обрядовых действиях сохранились либо краткие сведения, либо только упоминания. По ряду причин большая часть опубликованных материалов о святилищах и проводимых на них церемониях касалась преимущественно южноудмуртской традиции. В этнографической литературе приведены описания погребально-поминальных обрядов удмуртов, хотя и в довольно обобщенном виде, безотносительно к более точным хронологическим и локальным определениям (Емельянов 1921; Христолюбова 1987). Исключение составляет статья о погребальном ритуале южных удмуртов (преимущественно некрещеных) конца XIX – начала XX в. [Атаманов, Владыкин 1985]. Следует учитывать, что при описании обрядовых действий на культовых местах и других ритуальных празднеств попутно приводились

некоторые сведения и об использовании тех или иных вещей. В последнее время опубликована работа, посвященная систематизации календарных обрядов закамских удмуртов [Миннихметова 2000].

Ценными источниками являются материалы и исследования по удмуртскому фольклору, регулярно издаваемые Удмуртским книжным издательством (ныне издательство “Удмуртия”) [Сто сказок 1961; Ватка но Калмез 1971; Удмуртские 1976; Удмуртские народные ... 1976; Жингырты 1987] и УИИЯЛ УрО РАН [Удмуртский фольклор 1982, 1987; Чуракова 1986, 1990; Гиппиус, Эвальд 1989; Удмуртская народная песня 1992; Бойкова, Владыкина 1992; Нуриева 1995; Ходырева 1996; Владыкина 1998]. Фольклорные материалы по северным и южным удмуртам, собранные в конце XIX–XX в., являлись ценным источником для изучения ритуальных функций вещей и сооружений, особенностей удмуртских обрядовых традиций. Автором также широко привлекались результаты последних изысканий лингвистов [КЭСК 1970; Словарь 1983; Атаманов 1977, 1982, 1983; Кельмаков 1987; Kel'makov, Saarina 1994; Тепляшина 1978; Кириллова 1992] и историков [Материалы по статистике 1892; Удмурты 1958; Гришкина 1977].

Для понимания своеобразия мировосприятия и в целом духовной культуры традиционных обществ, освоения методики комплексного анализа разнородных источников и возможностей их использования в культурно-исторических реконструкциях неопределимое значение имеют работы Б.А. Рыбакова [1974, 1979, 1981], И.П. Русановой и Б.А. Тимошука [1993] по религии славян, увлекательные и новаторские сочинения сибирских этнографов А.М. Сагалаева, И.Н. Гемуева, А.В. Головнева по системам мировоззрения народов Сибири и горного Алтая [Гемуев, Сагалаев 1986; Традиционное мировоззрение тюрков 1988–1990; Сагалаев 1990; Гемуев 1990; Головнев 1992, 1995], а также труды А.К. Байбурина и сыктывкарских этнографов по семиотике вещей, жилищ и обрядов [Байбурин 1981, 1983, 1992; Семенов Вк. 1992; Смерть как феномен 1994]. В плане методики исследования культовых памятников значительный интерес представляют работы зарубежных исследователей по святилищам, могильникам и вещественным памятникам саамов, финнов и эстонцев [Serning 1956; Ernst 1957; Storå 1971; Sarvas 1978; Vilkuna 1992; Uino 1997; Valk 1999]. Современные тенденции в теории и практике междисциплинарных исследований, применение данных археологии, этнографии, фольклора, истории религии для изучения материальной и духовной культуры древних обществ отражены в отечественных сборниках по итогам научных семинаров “Интеграция археологических и этнографических исследований” [Интеграция ... 1996–2000], в специальных тематических выпусках: археология и этнография, археология и религиозные верования, сакральная география, этноархеология – журнала “World Archaeology” [ Vol. 3, № 2; Vol. 10, № 2; Vol. 28, № 2 и др.] и в других изданиях [Antiquity 1997, Vol. 71, № 271; The Meaning of Things 1989].

Имеющиеся источники рассматриваются во временной последовательности, по этапам: вторая половина (преимущественно конец) I — начало II тыс. н. э. и XVI — начало XX в. Между памятниками средневекового населения и удмуртов XVI–XVIII вв. наблюдается хронологическая лакуна с конца XIII до начала XVI в. Подобные исторические явления характерны для разных регионов в моменты смены двух археологических культур. Они знаменуют собой период дестабилизации обстановки, кризиса в социально-экономической, политической и идеологической сферах древнего общества. Конечным результатом этого процесса, как прави-

ло, является появление новой археологической культуры, в носителях которой фиксируются одновременно черты преемственности и инновационности, ибо абсолютно полная смена одного населения другим при этом является относительно редким событием, в особенности в лесной зоне Восточной Европы.

Существование хронологического разрыва (XIV–XV вв.) между памятниками средневековых прикамских племен и поздних удмуртов осложняется тем обстоятельством, что этноним “вотяки”, которым обозначали удмуртов русские, поздно появился на страницах письменных источников (в конце XIV в.). Вероятно, они были неизвестны населению центральных древнерусских земель, и авторы русских летописей могли не дифференцировать достаточно четко пермские народы: удмуртов, коми-пермяков и коми-зырян, – и обозначать их общим собирательным этнонимом *пермь*. Не случайно территории бассейнов четырех рек: Камы, Вятки, Вычегды и Выми – включались ими в культурно-географическое образование Пермская земля [ПСРЛ, XI: 165; Фотеев 1978: 83–84; Гришкина, Владыкин 1982: 11–12; Низов 1999: 12]. Подобные сведения имеют под собой реальные основания и подтверждаются археологическими данными о единстве происхождения и близости материальной культуры племенных группировок этих регионов во второй половине I – начале II тыс. н. э.\*

В то же время ярко выраженное культурное своеобразие поселений и могильников Чепецкого бассейна и прилегающих территорий средней Вятки, оформившееся окончательно к началу II тыс., вычлняет их из общепермского массива памятников и, несомненно, служит показателем того, что средневековое население этого региона, говорящее на одном из диалектов пермского языка, составляло особую этническую общность. В удмуртских преданиях обитатели чепецких городищ этого времени идентифицируются с удмуртскими богатырями, их родственниками и товарищами. Имеются также некоторые исторические свидетельства, локализирующие удмуртское население в указанном регионе в отмеченный период. Так, летописное произведение “Повесть о стране Вятской” повествует о захвате отрядом новгородских ушкуйников удмуртских городищ по р. Чепце и взятии с боем Болванского (Никольчинского) городка “*отяков и чуди*” недалеко от устья Чепцы. Это упоминание этнонима удмуртов (*отяки*) и указание на их обитание на городищах бассейна Чепцы и средней Вятки относили к концу XII в. [Повесть о стране Вятской 1905: 28–34], но в последние годы высказаны веские аргументы в пользу более поздней датировки похода новгородских ушкуйников в этот район, а именно – конец XIV в. [Низов 1999: 6–17]. Необходимо также принимать во внимание, что удмурты XVI–XVIII вв. выступают на исторической арене как оседлый земледельческий народ, стоящий на одной ступени социально-экономического развития с соседними финно-угорскими народами Поволжско-Приуральского региона. Помимо всего прочего, удмурты являются компактно расселенным и более однородным по языку и культуре этносом по сравнению с поволжскими финнами. Как неоднократно отмечалось исследователями, между средневековыми пермскими группировками и поздними удмуртами имеется несомненная этногене-

---

\* В последние годы появилась гипотеза о позднем распаде прапермской этноязыковой общности, начало которого предположительно относят к промежутку между рубежом X–XI в. и началом XII в., а его завершение – к эпохе Казанского ханства (XV–XVI вв.) [Белых 1999: 250–257].

тическая связь, прослеживается определенная преемственность духовных и культурных традиций. Принимая во внимание, что процесс оформления народности не является единовременным событием, а занимает длительный промежуток времени, можно предполагать, что характерные поселения и могильники средневекового времени в бассейне Чепцы и прилегающих территорий средней Вятки являются материализованными свидетельствами жизнедеятельности особой этнической общности в период переживания ею одной из промежуточных стадий этногенеза удмуртской народности.

Резюмируя вышесказанное, мы можем отметить, что проблема соотношения средневековых чепецких племен и удмуртов XVI–XVIII вв. и формирования удмуртского народа остается слабо разработанной из-за неудовлетворительной обеспеченности археологическими и письменными источниками периода XIV–XV вв. Тем не менее, в настоящее время не имеется оснований говорить как о полном отсутствии, так и о полной смене средневекового населения в Камско-Вятском регионе в указанный период. Во всяком случае, пока не выявлены данные о каких-либо значительных переселениях больших групп древних племен 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. Приведенные данные и вытекающие из них выводы позволяют вполне обоснованно полагать, что памятники Чепецкого края и прилегающих территорий второй половины I — начала II тыс. н. э. (во всяком случае их значительная часть) были оставлены местными пермскими племенами, принимавшими непосредственное участие в формировании удмуртской народности. Более того, они составили основной субстратный слой этой народности и явились прямыми физическими предками современных удмуртов. Отмеченный факт отсутствия вещественных источников XIV–XV вв. свидетельствует лишь о невозможности выявить следы проживания местного населения в рассматриваемый период археологическими средствами. Причины подобной неуловимости могли быть связаны с перестройкой внутренней структуры средневековых племен, изменением системы расселения, неблагоприятными политическими и экономическими условиями жизни. Учитывая это и осознавая дискуссионность проблемы о времени окончательного формирования удмуртского народа, мы полагаем, что истоки традиционного удмуртского общества восходят именно к средневековой эпохе и считаем возможным называть обитателей Камско-Вятского междуречья второй половины I — начала II тыс. н. э. древнеудмуртским населением и, соответственно, проводить ретроспективное изучение священных мест и предметов, оставленных средневековыми племенами и удмуртами XVI–XVIII вв. По мере необходимости для характеристики культовых памятников средневекового времени Чепецкого бассейна привлекаются синхронные древности родственных коми племен бассейна верхней и средней Камы, что представляется вполне корректным в свете изложенных выше обстоятельств. При этом следует заметить, что выясняется любопытная, на первый взгляд, ситуация, когда наибольшее количество находок средневековых культовых пластин сосредоточено в районах расселения предков коми-пермяков, а яркие следы об их использовании в религиозном контексте сохранились лишь в удмуртской этнографии, о чем подробнее будет сказано в соответствующих главах.

**СВЯТИЛИЩА**

Дохристианские культовые места удмуртов и проводимые на них обрядовые действия привлекали пристальное внимание исследователей и христианских миссионеров с середины XVIII в. С тех пор в этнографической литературе накопились многочисленные материалы, с различной степенью полноты описывающие языческие моления удмуртского населения, связанные с календарно-аграрными и семейно-родовыми культурами. Тем не менее, несмотря на обилие опубликованных данных, создающих иллюзию работанности тематики, сами святилища никогда не являлись предметом специального исследования, а многочисленные введенные в научный оборот данные часто представлены в виде суммарной характеристики либо кратких описаний, а то и просто перечислений разнообразных обрядов и молений, из которых трудно вычленить достоверную и полноценную информацию о размещении и особенностях использования тех или иных разновидностей сакральных мест отдельных этнографических и локальных групп удмуртов. Следует учитывать и то обстоятельство, что сбор подобных материалов был затруднен: в XVIII – начале XX в. языческие святилища уничтожались в связи с христианизацией удмуртов; с 1930-х гг. XX в. проведение обрядовых церемоний на культовых местах запрещалось, а их организаторы-жрецы подвергались преследованию. В советское время разработка такой проблемы вообще была запрещена. Не случайно, даже в 1970–1980-х гг. при сборе этнографических данных информанты еще боялись отвечать на вопросы, затрагивающие религиозную тематику. В настоящее время основная трудность при исследовании святилищ связана с разным уровнем сохранности как самих культовых памятников, так и сведений относительно их использования и значения.

В книге представлен первый опыт систематизации имеющихся материалов по дохристианским святилищам древнеудмуртских племен (3 памятника второй половины I – начала II тыс. н. э.) и удмуртов XVI–XX вв. (одиночные мольбища или комплексы сакральных мест, расположенные в окрестностях 13 населенных пунктов). Предпринята

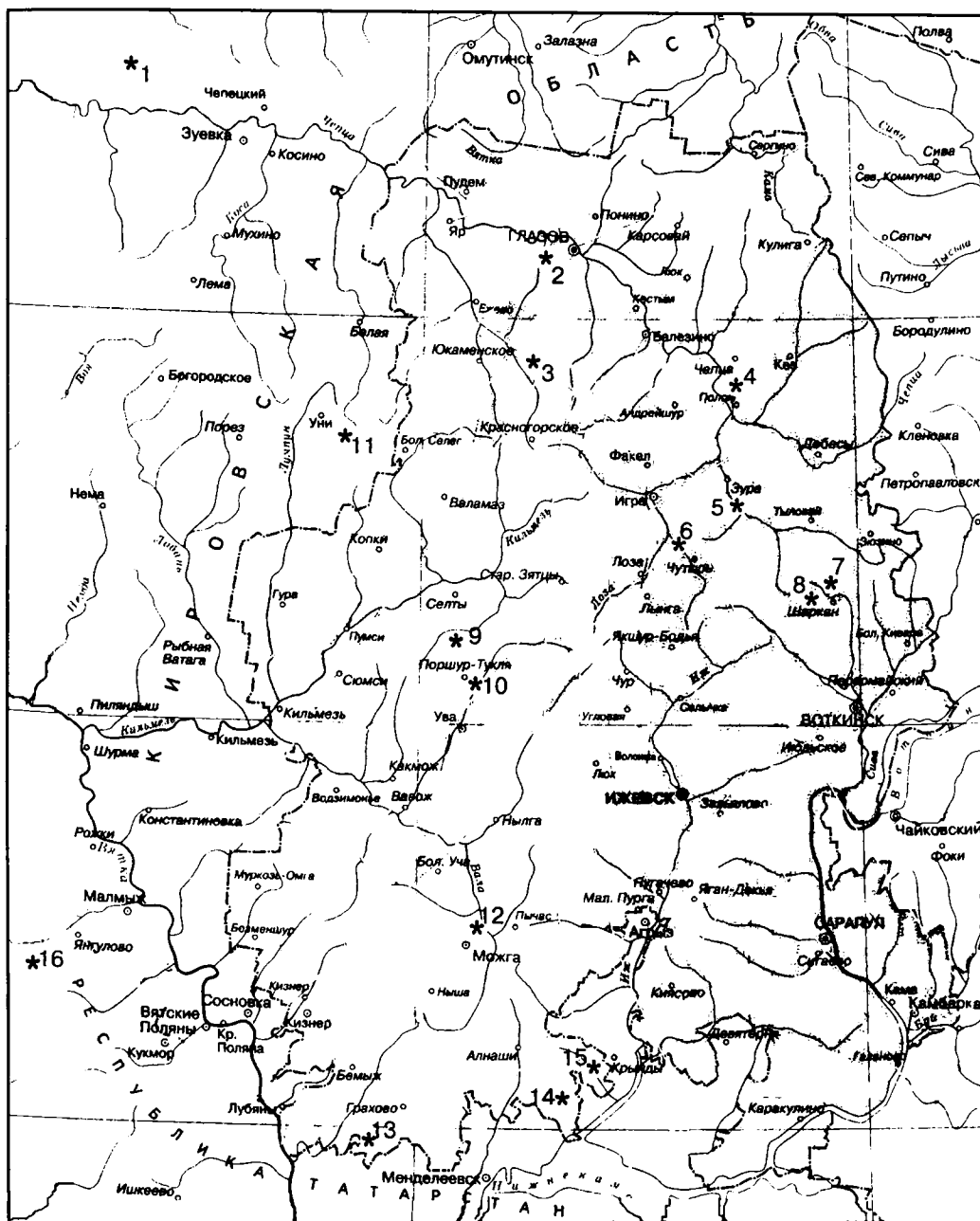


Рис. 3. Карта дохристианских удмуртских святилищ:

1 – Иммала; 2 – Губервось; 3 – Маловенижское городище; 4 – Поломское II городище; 5 – Большая Пурга; 6 – Лек ошмес; 7 – Каргурезь; 8 – Зозо; 9 – Кучюс; 10 – Даргалуд; 11 – Дэменвось; 12 – Чумойтло; 13 – святилища в окрестностях д. Нижние Юраши; 14 – святилища в окрестностях д. Кузубаево; 15 – святилища в окрестностях с. Варзи-Ятчи; 16 – Лызинское (Черное) озеро

*Номера памятников соответствуют их нумерации в приложении 1.*

также попытка выявления некоторых закономерностей в их предназначении и функционировании (рис. 3; прил. 1). Материалы о культовых местах XVI–XX вв. собирались автором в археолого-этнографических экспедициях 1993–1999 гг. В пределах современного расселения удмуртского населения, разумеется, не представлялось возможности охарактеризовать все функционирующие в указанный период святилища. Поэтому для получения надежной картины о системе расположения сакральных памятников проводилось обследование заранее намеченных опорных пунктов. При их выборе учитывался ряд важных для проведения исследования признаков: расположение в зоне расселения средневековых племен, сопряженность с памятниками эпохи средневековья по легендам и преданиям, степень их наибольшей сохранности, а также их использование еще в конце XX в.

В основе систематизации материалов по святилищам лежат хронологический и территориальный принципы. Первоначально характеризуются жертвенные места эпохи средневековья по локальным районам расселения двух этнографических групп удмуртов – северной (верхнечепецкий, нижнечепецкий, шарканский) и южной (кильмезский, собственно южноудмуртский, завятский), одновременно привлекаются сохранившиеся поздние историко-этнографические сведения об удмуртах рассматриваемой округи. Затем дается описание святилищ XVI–XX вв. каждой перечисленной выше локальной группы. Преимущественное внимание в работе уделено характеристике сакральных мест как материальных объектов: детально описывается их расположение, устройство, функции и вещное оформление. Подробные описания проводимых на мольбищах обрядовых действий даны в приложениях в конце книги.

#### **Святилища второй половины I – начала II тыс. н. э.**

**Верхнечепецкие удмурты.** *Святилище на площадке Поломского II городища* Гыркешур VI – первой половины VIII в. расположено в 3 км к северу от с. Полом Кезского района (рис. 3, 4; 4) на невысоком плоском мысу левого берега Гыркешур (букв.: река с углублениями) – правого притока Чепцы, укреплено двумя линиями валов и рвов. Площадь поселения составляет 13,5 тыс. кв. м до внутреннего и около 20 тыс. кв. м до внешнего вала. Остатки жертвенника обнаружены при проведении раскопок городища В.А. Семеновым в 1972 г., материалы опубликованы в 1979 г. [Семенов 1979б: 119–157]. Культовое сооружение (рис. 5) размещалось на западной мысовой части поселения напротив места впадения безымянного ручейка в Гыркешур. Оно было вытянуто по линии запад – восток. Площадка святилища прямоугольной формы имела размеры 5,5 x 3,6 м, состояла из красной глины с примесью крупного песка и сверху была обмазана сырой красной глиной. По краям глиняной площадки прослежены следы кольев диаметром 5–9 см, которые можно рассматривать в качестве остатков либо ограждения, изгороди, либо навеса, шалаша столбовой конструкции. Около северной стенки выявленной площадки располагался очаг в виде сруба в один венец из бревен толщиной в 15–17 см, концы бревен были рублены в “обло” Заполнение внутренней части сруба представляло собой подушку-основу чашевидной формы размерами 1,5 x 1,6 м, забученную глиной на глубину 10 см так, что и бревна сруба были сверху прикрыты глиной на 2–4 см. В центральной части кострища прослежен мощный слой прокала. Очевидно,

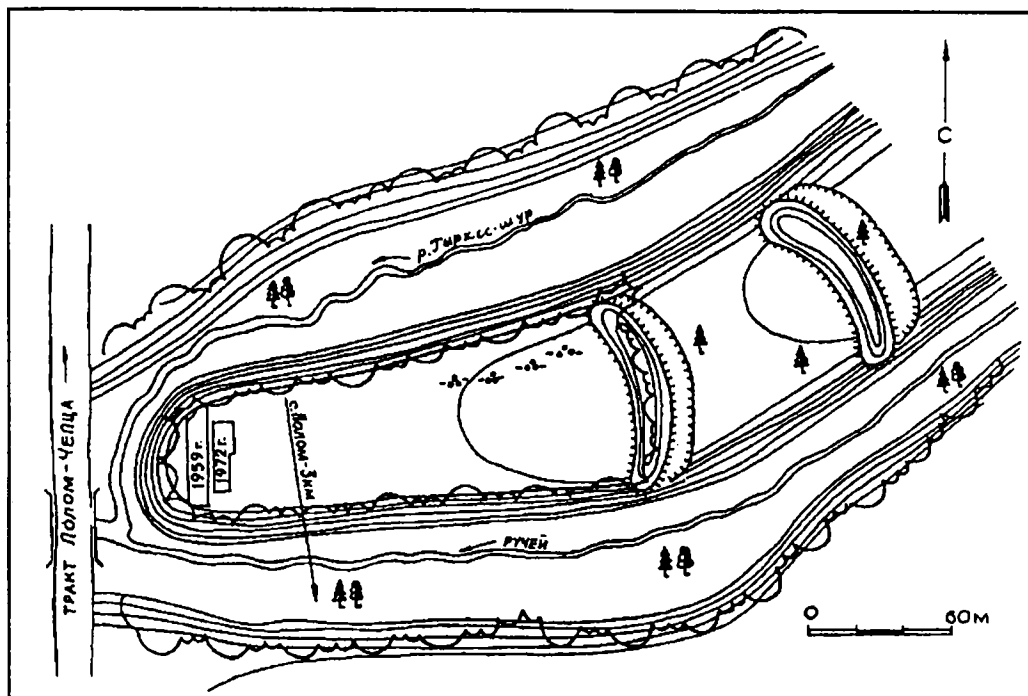


Рис. 4. Топографический план Поломского II городища Гырескур (по В.А. Семенову)

были сильно прокалены и края глиняной подушки, ибо бревна сруба, несмотря на глиняную обмазку, тоже обуглились. 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.

Особенности оформления площадки с очагом, наличие остатков ограждения и сожжения жертвенных приношений позволили автору раскопок интерпретировать это сооружение как святилище и сопоставить его с известным по этнографическим данным родовым святилищем удмуртов – *куалой* [Семенов 19796]\*. Действительно, налицо типологическое сходство деревянного строения *куалы* поздних удмуртов с выявленным бревенчатым срубом. Однако культовое сооружение Поломского городища отличалось от *куалы* своими малыми размерами и функциональными свойствами, ибо выступало в качестве основы очага. Столб, вероятно, символизировал местное божество, в честь которого здесь возжигался огонь и совершались ритуальные обряды с принесением в жертву животных и птиц. В связи с этим интересны зафиксированные Б. Мункачи в конце XIX в. термины, обозначающие священный столб в семейной *куале* – *воршуд-йыбо* (*воршуд* ‘наименование божества’ и *йыбо/юбо* ‘столб’) или *быдзым мыдор* (*быдзым* ‘великий’ и *мыдор* ‘наименование божества’) [Munkácsi 1890–

\* Семейно-родовое святилище в форме бревенчатого строения посвящено божествам *Воршуду/Вожшуду, Мудору, Инву*. По мнению В.Е. Владыкина, *куала* – это очеловеченное, домашнее пространство, символ дома [Владыкин 1994: 272–273].



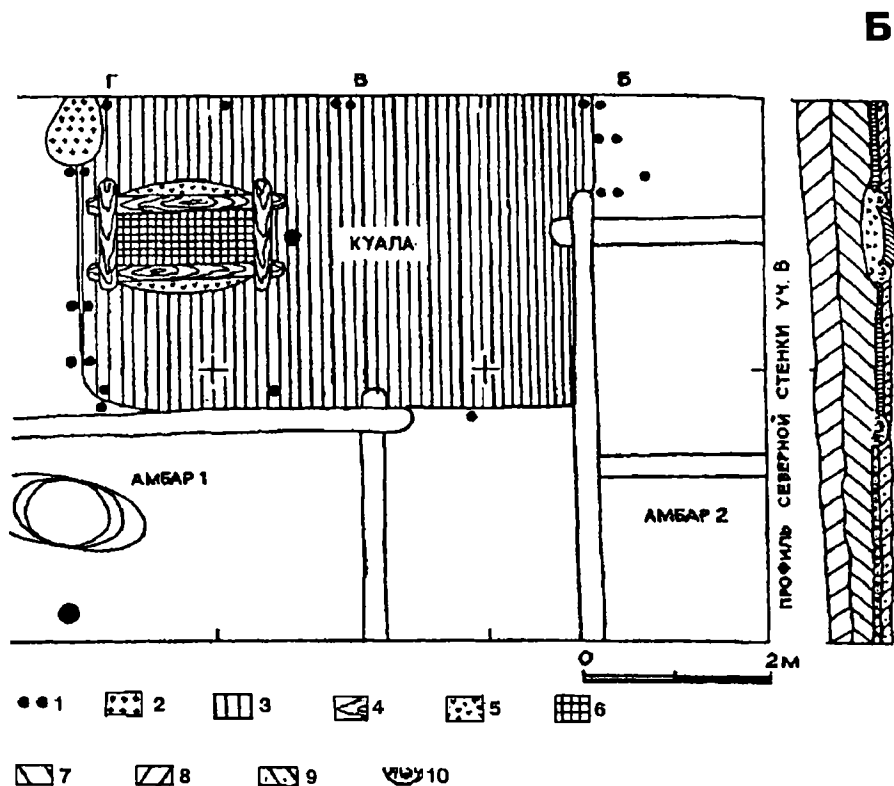
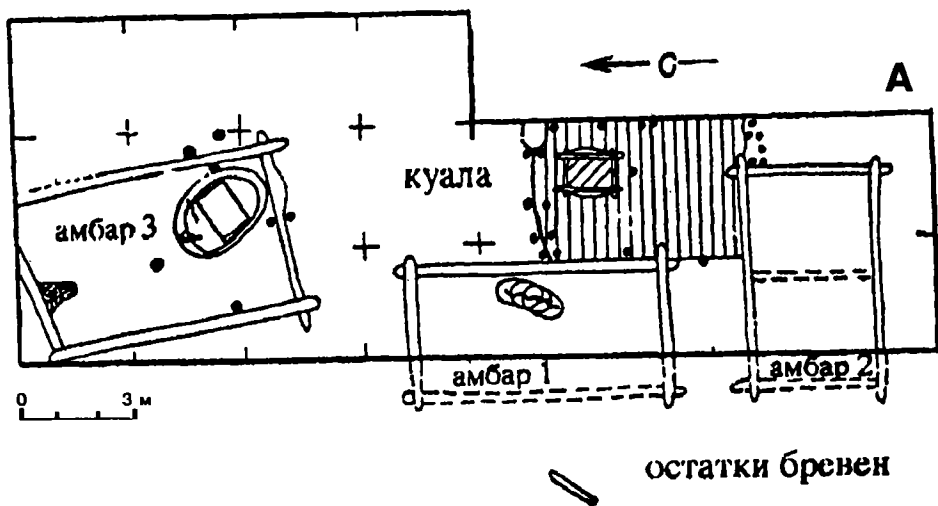


Рис. 5. Полоское II городище (по В.А. Семенову):

А – план раскопа; Б – план культового сооружения

Условные знаки к плану: 1 – столбовые ямки; 2 – сырая глина; 3 – глиняная вымостка; 4 – тлен дерева; 5 – уголь, зола с кальцинированными костями; 6 – прокол

Условные знаки к профилям: 7 – дерново-пахотный слой; 8 – пестроцвет; 9 – супесь с включениями глины; 10 – тлен дерева

1896: 683]. Можно предполагать, что подобный столб был посвящен одному из семейно-родовых покровителей *воршуду* или *мудору*.

Поздние фольклорно-этнографические и исторические данные относительно обитателей рассматриваемой округи немногочисленны. Удмуртские предания указывают, что на двух городищах у с. Поломского (*Чемошур* и *Гыркесшур*) прежде жили князья [Спицын 1893: 72], а в 2 верстах от с. Полом находилось третье средневековое городище Каравалес, на площадке которого было “нечисто”: чудилось. Неподалеку от него располагалась Великая куала (*Быд́зым куала*)\* местных удмуртов [Первухин 1896а: 43–45]. Первые упоминания о погосте Полом в составе Каринского стана содержит самая древняя из сохранившихся до наших дней переписей нерусского населения Вятской земли “Дозорная книга Каринского стана Хлыновского уезда 1615 г.” Более ранние письменные документы об удмуртах пока не известны. 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]. Касясь вопроса о верованиях жителей деревень Поломского прихода, местный священник указывал в своем рапорте от 1832 г., что в одном из культовых строений (куала) содержались рядом икона Божией Матери и идол воршуда Пурга [Луппов 1911: 233–234]\*\*

*Святылище на площадке Маловенижского городища* Поркар XI–XII вв., возможно, XIII в. (рис. 3, 3; 6) располагается на высоком мысу правого берега Убыти, левого притока Чепцы, в 1,5 км к ЮЮЗ от д. Малый Вениж Юкаменского района. Первые сведения о городище появились в конце XIX в. [Спицын 1893: 76; Первухин 1896: 92]. Площадка поселения имеет подпрямоугольную форму, размеры 3 850 кв. м, ограничена со стороны поля валом и рвом. Раскопки памятника были проведены В.А. Семеновым в 1970 г. и в 1971 г. Полученные материалы опубликованы в 1982 г. [Семенов 1982: 27–51]. Остатки культового места выявлены на северо-восточной части поселения возле вала (рис. 7, 8) в виде глиняной вымостки толщиной 4–15 см. Она представляла собой площадку прямоугольной формы со сторонами, ориентированными по линии СЗ – ЮВ, имела размеры 3 х 3, 2 м. По краям святылища сохранились следы кольев от ограждения (возможно, навеса), вход на сакральную площадку располагался, по всей видимости, с северной стороны. При помощи перегородки строение делилось на две части. В одной его половине, имеющей большие размеры, ближе к юго-восточной стенке было устроено жертвенное кострище диаметром 1 м. При его сооружении была предварительно выкопана яма округлой в плане и чашевидной в профиле формы, глубина ее достигала 30 см от уровня глиняной площадки. Яма была забучена красной глиной с примесью песка толщиной 10–15 см таким образом, что подушка-основа имела в центре чашевидное углубление диаметром 60 см и глубиной до 18 см. В ней выявлена плотная масса кальцинированных костей и золы. В северном углу святылища, вдоль его северо-восточной стены у

\* Термин *быд́зым* у разных локальных групп удмуртов варьируется: *бад́зым*, *буд́зым*.

\*\* Пурга – наименование одной из воршудно-родовых групп удмуртов. Существуют предания, что подобные экзогамные объединения оформились еще в период материнской родовой организации. Удмуртские предания связывают наименования таких родов с именами прародительниц – Дурга, Пурга, Чола [Владыкин 1994: 273–290]. Более поздними по происхождению являются объединения родственников по отцовской линии. Наименования таких патронимических групп образованы от мужских антропонимов – Чепо, Чупаш, Можга и пр.

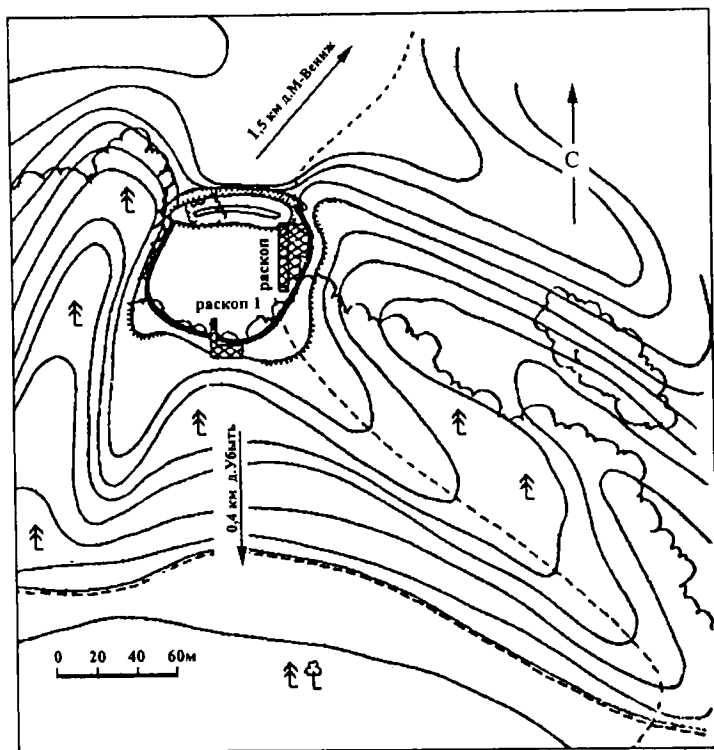


Рис. 6. Топографический план Маловенижского городища Поркар (по В.А. Семенову)

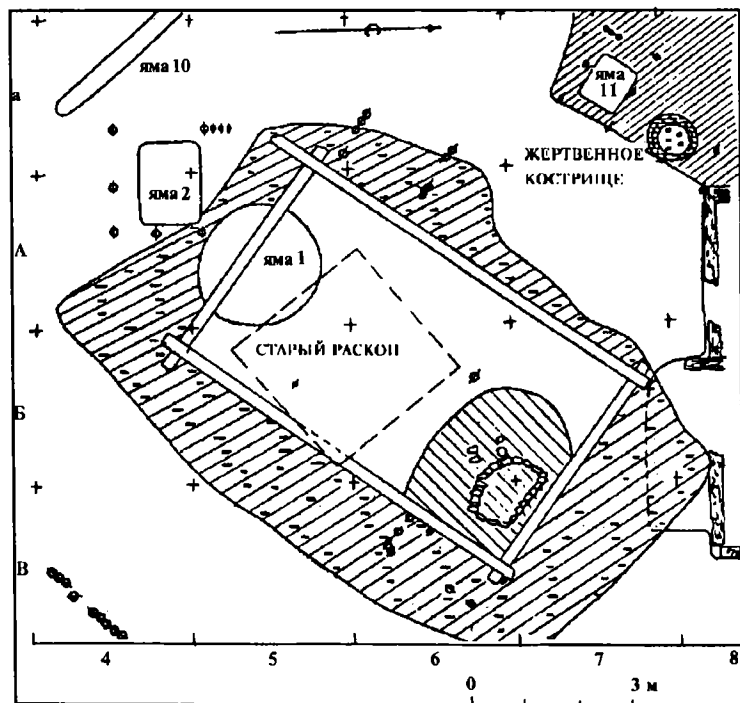


Рис. 7. Маловенижское городище. План раскопа (по В.А. Семенову)

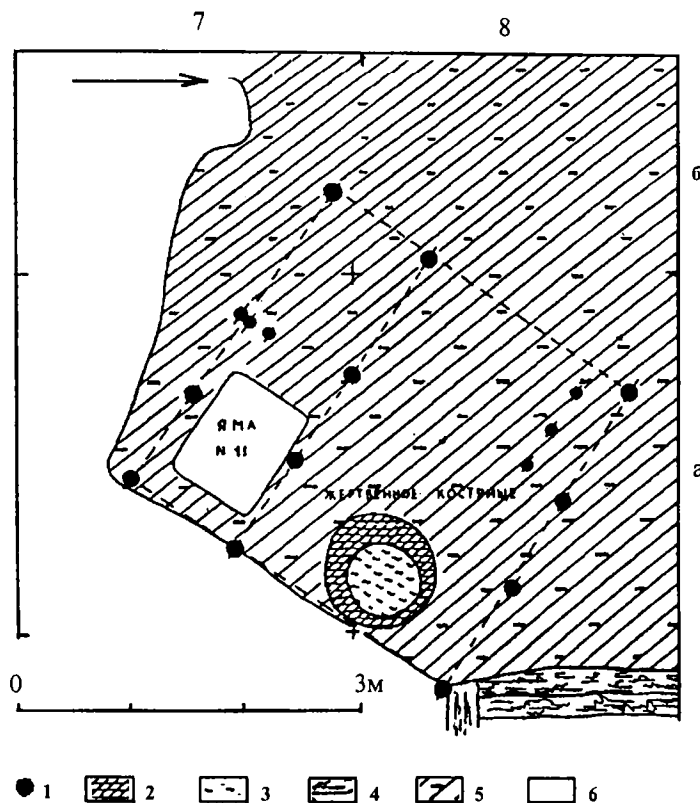


Рис. 8. Маловенижское городище. План культового сооружения

Условные знаки к плану:

1 – столбовые ямки; 2 – прокаленная глина; 3 – зола с кальцинированными костями; 4 – тлен дерева; 5 – глиняная вымостка; 6 – заполнение ямы (по В.А. Семенову)

выхода обнаружены остатки столбов-кольев, которые служили, очевидно, опорой стола или скамьи. В пределах второй части культового сооружения, имеющей меньшие размеры, возле юго-восточной стенки строения обнаружена яма прямоугольной формы размерами 80 x 100 см и глубиной 70 см от уровня глиняной площадки.

Наличие жертвенного кострища с остатками кальцинированных костей в пределах огороженной территории, необычность самого строения, непригодность использования его для хозяйственных и жилых помещений вполне справедливо позволили В.А. Семенову интерпретировать эти культурные остатки как сакральное сооружение.

Несомненно, подобные сакральные участки для поклонения родоплеменным святыням должны были располагаться на самой площадке или вблизи других средневековых укрепленных поселений бассейна Чепцы, однако авторами раскопок не отмечены подобные места. К примеру, городище Иднакар IX–XIII вв. достаточно хорошо исследовано М.Г. Ивановой, однако там пока не прослежены остатки культовых сооружений. Исключение составляет городище Весьякар IX–XII вв., на площадке которого выявлены очаги со скоплениями кальцинированных и обожженных костей [Семенов 1985: 48–77]. Эти находки также можно интерпретировать как остатки жертвенного места. Сохранились некоторые косвенные сведения относительно существования особых мест для совершения поминальных обрядов в честь легендарных богатырей, основателей 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 преда-

ния...”, — свидетельствует источник середины XIX в. [Шестаков 1859а: 108, 1859б: 152]. В фольклорных текстах также зафиксированы свидетельства почитания богатырей Идны и Донды. Донды после своей смерти превратился в белого лебедя и покровительствовал всем удмуртам, а они не забывали помянуть 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 но Калмез 1971: № 83, 84; Удмуртские народные сказки 1948: 46–47]. 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, а в д. Паскотине (очевидно, в окрестностях г. Глазова. — *Н. Ш.*) истреблено капище Игны (Идна)-батыра, славного по преданию удмуртов богатыря и волшебника [Луппов 1911: 80]. “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. [Документы по истории 1958: 186–187, 232, 229–301].

**Нижнечепецкие удмурты.** Археологические памятники местного средневекового населения бассейна средней Вятки немногочисленны. Культовые строения при раскопках на них не обнаружены. На некоторые размышления наталкивают материалы *Еманаевского городища* VII–X вв. Здесь выявлено сооружение А, состоящее из 13 прокалов, 2 углистых пятен, 1 скопления сырых и 2 скоплений кальцинированных костей. Оно располагалось возле края площадки поселения, поэтому интерпретировано как часть защитно-оборонительных укреплений [Лешинская 1988: 70–107]. Однако вполне возможно, что это сооружение имело культовое значение.

Основываясь на данных “Повести о стране Вятской” и удмуртских преданий, исследователи полагают, что на берегу Вятки первоначально располагалось общеплеменное святилище древних удмуртов племени Ватка. Существуют разногласия относительно его местоположения. По одной версии, удмуртское поселение с общественной *куалой* располагалось на высоком левом берегу Вятки, защищенном с севера и с юга глубокими оврагами, а со стороны поля — болотом. Здесь на свободном месте, называемом Баласковым/Балясковым полем\*, в 12 верстах ниже по течению от Никульчинского городища построили г. Хлынов/Вятку (совр. г. Киров). По второй версии, капище удмуртов (там стояли языческие идолы из дерева или камня) находилось на площадке Чудь-Болванского городка (позднее Никульчинское городище), которое было устроено на высоком правом берегу Вятки в 5 верстах ниже устья Чепцы\*\* Новгородцы якобы взяли его приступом, побив множество “чуди-отяков” [Карамзин

---

\* Искаженный термин, который мог обозначать общественное поле от *бӧляк* “сосед, соседний, родственник”, *бӧлиськон* ‘раздел, обособление, отделение’ [УРС-1983: 51] либо поле человека по имени Баляско [Смирнов 1890: 1; Тепляшина 1978: 101].

\*\* В течение нескольких полевых сезонов раскопки Никульчинского городища проводил Л.Д. Макаров [Отчет за 1979, 1981 и другие годы]. Судя по отчетной документации, на памятнике выявлено огромное количество ям и углистых пятен, прокалов, обнаружены остатки кальцинированных и обожженных костей. Однако четкие очертания культовых сооружений не зафиксированы, поскольку древнеудмуртский слой оказался основательно разрушенным более поздними напластованиями и перекопами.

1991: 373; Гаврилов 1888: 152; Спицын 1893: 179; Повесть о стране Вятской 1905: 28–36; Вештомов 1907: 19 и др.]

Существует несколько вариантов удмуртских преданий о вятском святилище и исходе его сожжения. По одному варианту, на месте города раньше стояла церковь, и там на кресте сидел голубь (*дыдык*). Этот голубь отождествлялся с племенным покровителем *Инма/Имма-вожшудом*, иногда его называли *Дыдык-вожшуд*. Из Вятки голубя удмурты позвали с собой, мол, пошли с нами, мы там живем. И образовали специальное место моления в лесу *Имма/Инма/Иммала/Инмала-вожшуд\**. По другому варианту, на территории современного города прежде располагалось удмуртское поселение с общественной куалой. Когда туда пришли русские и начали рушить куалу, из нее вылетел голубь и, пролетая над церковью, сел на нее под влиянием неведомой силы и издох. Люди, разрушившие куалу, решили сжечь ее. Но когда огонь охватил строение, все они ослепли [Спицын 1893: 93–94]. Данные предания являются образцом своеобразного преломления противоречивой реальности колонизационных 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).

Сохранились сведения о том, что удмурты уходили из Хлынова в сторону современного г. Глазова, а впереди себя пустили красного быка (*горд ошпи*). Бычок остановился на пригорке возле селения Карино, где его и принесли в жертву. На это место перенесли золу с прежнего мольбища *Имма-вожшуда*. Это святилище неоднократно переносили, сейчас оно располагается в глубине леса в окрестностях д. Омсино (удм. *Чабья*) современного Слободского района Кировской области. Место моления и сама обрядовая церемония называется *Иммала-ветлон* (букв.: хождение в *Иммалу*). Существуют разные объяснения причин вторичного переноса святилища: из-за того, что построили большой тракт в сторону Глазова; из-за того, что местные татары стали поганить это место, забирали пожертвованные божеству серебряные деньги [Атаманов 1997: 173–176]. Другими словами, удмурты желали уберечь свою языческую святыню от осквернения людьми другой веры и переносили ее в недоступные места.

Характеристика *святилищ в окрестностях д. Красногорье* Слободского района Кировской области (рис. 3, 1; 9)\*\* и описание процесса моления на Иммале приводятся по полевым наблюдениям автора [ПМ автора 1999], дополняются данными М.Г. Атаманова [ПМ Атаманова 1971; Атаманов 1977: 31–32].

В д. Красногорье (Круглово, удм. *Чола*) и других окрестных удмуртских деревнях функционировали разные типы культовых мест. Имелись семейные святилища трех разновидностей: в виде небольших углублений в углу огородов (*куала инты/гон, сион поттонни*), они могли быть огорожены (дд. Красногорье, Верхнее и Нижнее Мочагино); сооружения в виде бревенчатого сруба без крыши размерами 3 x 3 м (д. Нижнее Мочагино); в виде бревенчатых строений с крышей – Малая куала (*Почи куала*) (д. Омсино). Туда лили масло (*вöй*

---

\* *Инма/Имма* означает небесный (*ин/инм* ‘небо, небесный’), *иммала/иммала* (*ин/инм* ‘небесный’ + суффикс *ла*, направит. падеж).

\*\* К сожалению, точное местоположение ряда святилищ выяснить уже не удалось.

Рис. 9. Святилища слободских удмуртов:

- 1 – Кылдысин-каронни; 2 – Дурга-Побья-вожшуд; 3 – Чипья-вожшуд; 4 – Иммала



кисьто), бросали еду. Иногда информанты отмечали, что не все хозяйства имели частные святилища, и просто молились дома перед иконой (очевидно, это позднее явление). Первые две группы культовых мест напоминают описанные выше сакральные памятники, функционировавшие на площадках средневековых чепецких городищ. Аналоги таким семейным святилищам известны у бесермян. Они имели сакральные строения в виде сруба без крышки (*вей киськан* 'места, куда льют масло') [Попова 1998: фото 11] или небольшой постройки в рост человека с односкатной крышей, низкой дверью без окон [Фролова 1997: 127].

Помимо семейных святилищ, в каждой деревне функционировали одна или несколько родовых великих куал в зависимости от числа проживавших родовых объединений. В некоторых случаях местные жители называли Великой куалой (диал. *Зёк куала*) святилище Иммала. К примеру, в д. Омсино жили представители трех родовых групп: *Чепо-вожшуд*, *Чупаш-вожшуд*, *Чабья-вожшуд*\* и соответственно было три места родовых молений; в д. Бурино – 5 групп и 5 вожшудов (информант смог назвать только три – *Кылдысин-*, *Илья-* и *Гондыр-вожшуды*) [ПМ Атаманова 1971]. Обитатели д. Красногорье посещали *Дурга-Побья куалу*, на том месте прежде было строение, а в 1971 г. – сохранилась сваленная сосна и росли можжевельники. Туда бросали монеты, кусочки еды, лили масло, молились. В 1999 г. этот участок уже был распахан (рис. 9, 2). В д. Новый Погост (удм. *Вильгурт*) имелось святилище *Чипья-вожшуда* (рис. 9, 3). Площадка была огорожена, в центре стояло строение без крыши, в котором разжигали костер (информант К. Возисов, 1903 г. р.). На этом месте в 1999 г. еще была заметна ложбинка (*гон*), рядом стояла береза. В д. Зямино (удм. *Замы*) существовала общедеревенская родовая куала (*Санак куала* 'истинная

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

куала'), в д. Нижнее Мочагино сакральное место *Ужоговица/Ожоговица-вожшуд*. В д. Верхнее Мочагино, наряду с деревенской родовой куалой *Зимья-вожшуд*, выявлено особое мольбище *Кылдысин каронни* 'проведение, делание *Кылдысина*'\* Здесь 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 – береза и родник (рис. 9, 1; фото 1). Под березу 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. Упоминания о проведении аналогичного общедеревенского моления *Кылдысин каронни* зафиксировано М.Г. Атамановым и в д. Омсино [ПМ Атаманова 1971].

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 [ПМ Атаманова 1971]. В настоящее время эти культовые памятники уже заброшены.

Кроме семейных и общедеревенских святилищ, функционирует одно общее для всех слободских удмуртов сакральное место, в котором совершались приношения божеству *Инме/Иммале*. Любопытно также, что и на территории расселения калмезов в Кильмезском районе (окрестности д. Кайшур Вавожского района) выявлены топонимы – роща *Инмасик* 'лес божества *Инма*' [уст. сообщ. Л.Е. Кирилловой; Атаманов 1997: 215].

*Место моления Инма (Иммала)/Инма (Иммала)* располагается в лесу в 1 км от д. Омсино на небольшом возвышении между высокими берегами речушки *Иммалашур*\*\*\*, правого притока р. Кчен (удм. *Кычён*) (рис. 9, 4; 10). В этом месте в речушку *Иммалашур* впадает священный родник. Площадка святилища представляет собой поляну посреди леса со священной березой (фото 2). Здесь растут березы, липы, клены, ели, черемухи, так называемая дикая сирень (волчьих ягоды). Священная береза в верхней части раздваивается, т. е. имеет две вершины (*кык йыло*), ее ствол обмотан жертвенными приношениями – разноцветными платками, лоскутками треугольной формы (*чача*), поясками, тесемками, полотенцами (*йушкон*), обмотанными красной ниткой утиными перьями (фото 3, 4). У корней священной березы и в роднике были брошены жертвенные монеты из белого сплава (фото 5). По свидетельству информантов, предыдущая береза тоже была двустольной и в месте раздвоения имелось углубление в виде чаши или дупла, в которое складывали монеты. Посреди поляны располагалось кострище (*тылскон инты*) с толстым слоем золы и пережженных костей жерт-

---

\* *Кылдысин* – божество земли и плодородия.

\*\* Священная роща в честь божества *Луда*. В широком смысле *луд* – это все, 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 слился здесь с древним финно-угорским культом Священной рощи. Произошла контаминация элементов древнеудмуртской религии и приобретенных мусульманских черт [Владыкин 1994: 202–203, 271–273].

\*\*\* Название реки приведено по предположению Е.Е. Мардановой, 1921 г. р., другие информанты не могли его припомнить.



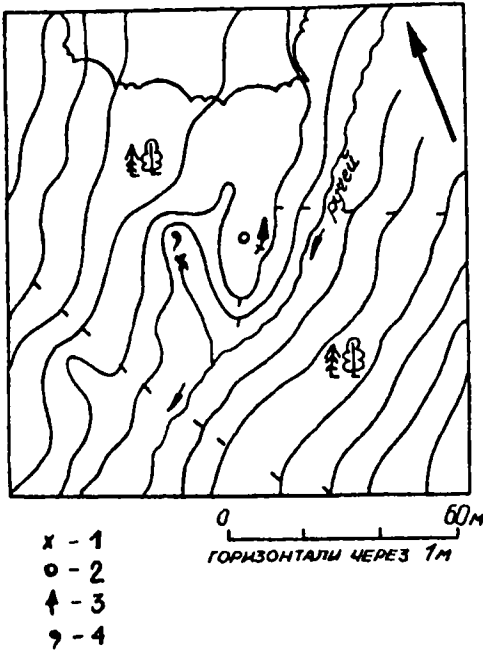


Рис. 10. Святилище Иммала:  
 1 – места приношения монет; 2 – очаг; 3 –  
 священная береза; 4 – родник

венных птиц и животных\* В прежние времена на моление собиралось столько народу, что места вокруг святилища были гладкие (*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 березам (П.Е. Люкина, 1916 г. р.). Специально проложенные в лесу дороги-просеки вели от деревень к этому месту. В настоящее время они поросли кустарником. На Иммале не сохранилось следов каких-либо построек, тем не менее, возможно, они существовали в прошлом. В 1971 г. М.Г. Атаманову удалось записать

сведения А.Е. Аккузиной, 1888 г. р., что там стояло строение Великой куалы (диал. *Зёк куала*).

Основные обрядовые действия проводились здесь 2 раза в год: летом в Петров день и осенью в Покров (или после Покрова до замерзания льда). Однако святилище могли посещать в любое время с обещанием принести жертву (*сийзиськыны* ‘обещать жертву, посвящать, жертвовать’) или с какими-нибудь просьбами (*куриськыны* ‘просить’) в случае, если в семье случилось несчастье: заболел член семьи, не водится домашний скот или птица. В настоящее время обетное обещание могут давать 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 ее в лукошко (*куды*). Лукошко ставили на белую скатерть и молились перед иконами. При этом обращались с просьбами к родовому божеству *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 и совершали приношение в *Дурга-Побья куале* (лили масло на место, где когда-то стояло строение), а по дороге посещали еще *Чипья-вожшуд куалу* жителей д. Новый Погост. Последние два святилища сейчас уже не функционируют. Говорят, что землю с места *Чипья-вожшуда* отвезли на Иммалу, а из *Дурга-Побья-вожшуда* не успели. На всех сакральных местах жертвовали сливочное масло, лепешки. И, наконец, приходили на место моления *Иммала*. По мнению одного информанта, прино-

\* В 1971 г. остатки кострища были значительно мощнее, достигали высоты 0,8–1,0 м [уст. сообщ. М.Г. Атаманова].

сили уток преимущественно женщины. Интересно, что жрецами (*куриськись*) здесь были две женщины, одна из д. Красногорье, а другая из Сизево (удм. *Бигра*). Кто приходил первым, тот и разжигал костер. Для этой цели использовали только березовые дрова, а утку обрызгивали еловым веником [ПМ Атаманова 1971]. Совершали заклятие птиц. Ноги, голову, внутренности животных 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 на восток к восходу солнца. В руках держали хлеб с маслом, лепешки (*табани*). Не полагалось использовать при молении спиртные напитки. Каждый обращался со своими просьбами к *Имма-вожшуду*, *Дурга-Побья-вожшуду*, *Кылдысин-вожшуду*. Затем три раза обходили вокруг костра, совершали поклоны, сидели на полном приседе, вытянув вперед очищенную тушку жертвенной утки. Привешивали на дерево красные лоскутки, бросали серебряные монеты под березу и в родник. Впоследствии на эти деньги закупали свечи в церкви. После моления в *Иммале* возвращались домой, а родовые святилища уже не посещали.

В последнее время на мольбище резали уток и других птиц, а раньше здесь жертвовали крупных домашних животных – овец, телок, бычков. По свидетельству С.Н. Юшкетова, 1894 г. р., приносили в жертву самцов [ПМ Атаманова 1971]. Другие информанты полагали, что пол животного не имел значения. Желательно, чтобы жертвенные животные были белой или серой масти. Мясо после заклания жертвы уносили домой, варили и съедали в кругу семьи, могли приглашать родню или однодеревенцев. При этом молились перед иконами и говорили: “Моление наших предков поднимаем/продолжаем” (*вальяна пересьёслэсь вёсьсэс жэтуиськом*). 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 сжигали при проведении очередной обрядовой церемонии на *Иммале*. Чтобы излечиться от болезней, на святилище иногда ходили и русские из окрестных селений.

В *Иммалу* женщины ходят и сейчас, если кто заболел или случится несчастье в семье. Тогда обещают пожертвовать птицу или животное любой масти. Кур там не резали. Про них говорили, что куры назад скребутся (*чабьяськыны* ‘скрести’), а жить надо будущим. 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 проходах 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 жертвовали. В таком случае полагают, что божество *Имма* ждет обещанное в течение 7 лет. Если же после этого срока оно не получит жертвы, у этих людей жизнь будет тяжелее (*улонэз 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*, *Вожшуду*.

Относительно значимости родоплеменных божеств слободских удмуртов существуют разные мнения. В 1971 г. информанты указывали, что по степени

важности и влиятельности на первом месте стоял *Имма-вожшуд*, на втором – *Чабья-вожшуд*, а на третьем – *Дурга-Побья-вожшуд*, на четвертом – *Кылдысин-вожшуд*, а уже потом шли деревенские вожшуды. Некоторые полагали, что *Кылдысин* и *Имма* одно божество [ПМ Атаманова 1971]. В 1999 г. *Имма-вожшуда* воспринимали как саму погоду (*куазь*) или как божество, олицетворяющее погоду *Куазь*, либо различали божество *Имму* и божество *Куазя*. *Имма-вожшуда* считали самым главным *вожшудом*, хранителем счастья. Некоторые полагали, что у *Имма-вожшуда* просили только счастья. Также существует версия, что *Имма* – это *Инмар*, связанный с погодой.

Моление *Иммала-ветлон* является общей старинной обрядовой церемонией слободских удмуртов. Они считают его общеудмуртским молением. Очевидно, моление посещали и бесермяне\*. 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 района Кировской области, а также удмурты из гг. Слободской, Киров и т. д. 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 населенные пункты основаны переселенцами из г. Хлынова после разрушения там удмуртской крепости [Атаманов 1997: 234]. Житель д. Омсино В.В. Аккузин, около 1928 г. р., помнил рассказы стариков о том, что удмурты, уходя из города, расселились на высоких холмах левого берега Вятки, между ее левыми притоками Чепцой и Белой Холуницей так, чтобы всегда обозревать г. Хлынов, который оставался для них святым почитаемым местом [уст. сообщ. П.В. Роготнева]. И действительно, деревни слободских удмуртов располагаются на возвышенных площадках, с которых в ясную погоду был виден город.

Существуют также предания о *святилище Губервёсь* верхнечепецких (глазовских) удмуртов, которое тоже было перенесено с р. Вятки после того как новгородцы сожгли общеплеменное капище племенной группы Ватка на месте г. Хлынова. Указывают два места, на которых проводились моления с названием *Губервёсь* (т. е. губернское моление). Первоначально оно находилось в лесу посреди болота, на высоком и сухом месте на правом берегу Убыти, в 5 верстах от ее впадения в Чепцу, в 100 саженьях от существовавшего в конце XIX в. моста через р. Убыть по Вятско-Глазовскому тракту (ныне Глазовский район) (рис. 3, 2). Именно сюда убежал предназначенный в жертву раненый бык. Люди погнались за ним и обнаружили его на лесном островке среди болот. Здесь его и принесли в жертву. Увидев в этом предзнаменование, на это место перенесли часть пепла и золы с очага хлыновского Великого святилища (*Быдзым куала*) [Первухин 1888, I: 26, 32]. Добираться до святилища было очень трудно, а в дождливые годы почти невозможно, так как оно со всех сторон было окружено вязким и топким болотом. По рассказам старожил, в дни молений на это

---

\* В прошлом в Слободском районе существовала бесермянская д. Серьягурт. Совместное проживание бесермян с удмуртами можно предполагать в дд. Верхнее и Нижнее Мочагино, Омсино. В настоящее время бесермяне в этих краях уже не проживают [Луппов 1997: 19–59; ПМ автора 1999].

место съезжались тысячи людей из разных уездов бывшей Вятской губернии. Сюда, как и в хлыновскую Великую куалу, собирались осенью один раз в три года и к этому времени каждый раз мостили из сучьев и досок новую тропинку. Вероятно, удмурты специально выбрали такое труднодоступное для посторонних людей место совершения старинных религиозных церемоний.

Позднее, когда и в эти края стало проникать христианство: в с. Елове (совр. Ярский район) в 1741 г. началось строительство деревянной церкви, развернул активную миссионерскую деятельность Ф. Ившин [Вештомов 1907: 135; Православные храмы 2000: 108–109], – сакральное место возле устья Убыти подверглось разрушению. По сообщению миссионера Стефанова, в 1838 г. здесь было уничтожено капище идола *губера*, для чествования которого делались ежегодные сборы денег. Такая же участь постигла деревенские святилища в населенных пунктах Нижняя и Верхняя Убыть [Луппов 1911: 80]. После этих событий общественное мольбище *Губервёсь* этой группы удмуртов было перенесено на 40 верст выше по течению реки, по ее правому берегу, в леса близ починка Малый Вениж (ныне Юкаменский район). Новое жертвенное место тоже разместили на сухой поляне посреди болота. На эту поляну вела узкая и незаметная тропинка. По рассказам стариков, здесь было общеудмуртское святилище Великая куала – место моления целой округи. Каждые два года сюда в большом количестве съезжались удмурты не только из Глазовского уезда, но и из других уездов. Само святилище и хранящийся здесь воршудный короб рода *Бигра* были сожжены парзинским священником П. Мышкиным в 1850-х гг.\* По свидетельству священника, это был самый крупный короб из сожженных им, а он уничтожил более полусотни таких сакральных коробов. Перенесли ли святилище из окрестностей починка Малый Вениж в другое место, Н.Г. Первухину было неизвестно [Первухин 1888, I: 25, 26, 32; II: 4–8].

В бывшем Глазовском уезде совершали жертвоприношения и в других местах, в частности возле священных источников и деревьев. Так, у удмуртов д. Дзизмина (ныне Дизьино Ярского района) в конце XIX в. имелся свой священный родник *Инма ошмес* ‘родник божества *Инма*’, возле которого они в середине августа закалывали быка [Верещагин 1910: 67]. По свидетельству священника с. Балезинского от 1838 г., жителями этой же деревни почиталась стоящая в поле на высоком месте большая ветвистая ель, окруженная небольшим редким лесом. Там совершались моления и жертвоприношения [Луппов 1911: 240].

**Кильмезские удмурты.** *Жертвенное место Чумойтло* конца I – начала II тыс. н. э. (рис. 3, 12) располагается на мысу второй надпойменной террасы, имеющей высоту 6–8 м на левом берегу Валы, левого притока Кильмези, в 2 км северо-западнее железнодорожной станции Чумойтло Можгинского района (рис. 11). Края мыса интенсивно размываются водой. Поверхность покрыта редким березовым лесом и сильно нарушена различными поздними постройками. Святилище обнаружено летом 1975 г. разведочной группой Камско-Вятской археологической экспедиции под руководством Р.Г. Кабирова,

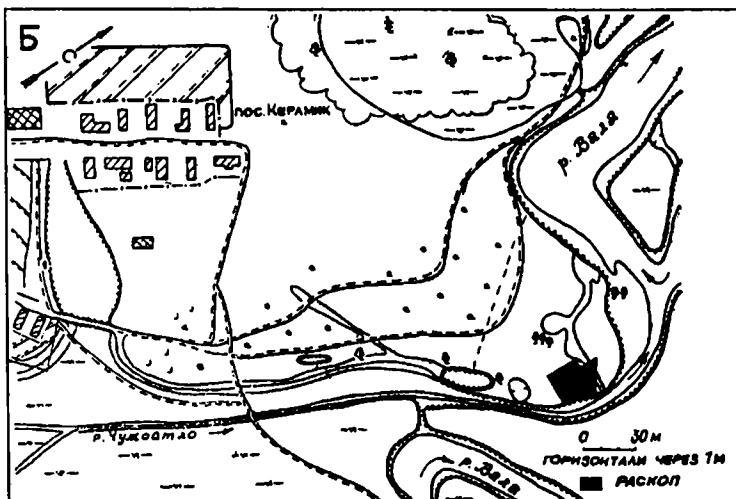
---

\* У слободских удмуртов в д. Сизёво (удм. *Бигра*) сохранились предания о том, что представители рода Бигра-вожшуд уехали из Кировской области в Удмуртию [ПМ Атаманова 1971].

раскопки проведены Р.Д. Голдиной в 1976 г., а материалы памятника опубликованы в 1987 г. [Голдина 1987а: 84–106]. Исследованная площадь составляет около 470 кв. м (рис. 12). В процессе раскопок выяснилось, что почти весь мыс был заселен в неолитическое время. Остатки этого древнего поселения были перекрыты напластованиями жертвенного места эпохи средневековья. Культурный слой мощностью 50–55 см составляла темная, сильно гумусированная супесь, насыщенная сырыми, реже – кальцинированными костями животных, различными предметами и обломками средневековой керамики. Наибольшая мощность культурного слоя отмечена исследовательницей в центральной и южной части раскопа. В центральной части раскопа под основным культурным слоем прослежено пятно зольно-пепельной супеси размерами 6,04 x 3,1 м, насыщенное сильно спекшимися кальцинированными костями. На западном и восточном концах этого пятна располагались остатки кострища в виде пятен прокала, расстояние между которыми составляло более 2 м. Вокруг кострищ и всего пятна располагалось около 50 столбовых ямок, связанных, вероятно, с кострищами. Остатки третьего кострища с обломками плиточного песчаника, скоплениями угля обнаружены в 2 м к юго-востоку от центрального сооружения. В 3 м к северо-востоку от центра святилища выявлено захоронение середины I тыс. н. э.\*

Р.Д. Голдина рассматривает зольное пятно, состоящее из двух кострищ и скопления столбовых ямок, как остатки постройки культового назначения (*куалы*), имевшей размеры 3 x 3 м. С этим предположением как будто бы согласуется приведенная автором этимология удмуртского наименования ближайшего населенного пункта – Чумойтло: *чум* ‘клеть’, ‘лесная избушка’, ‘шалаш’ + *ой* и *тло* < *тыло* ‘подлесок’ Таким образом, один из возможных переводов звучит как “ручей, вытекающий из подлеска с шалашом (клетью)” [Голдина 1987а: 88]. На наш взгляд, этимология наименования деревни и речки Чумойтло может иметь другое значение. Ранний вариант названия деревни, как это зафиксировано в преда-

Рис. 11. Топографический план жертвенного места Чумойтло (по Р.Д. Голдиной)



\* По мнению Р.Д. Голдиной, это захоронение не связано с культовым местом [уст. сообщ. автора раскопок]. Т.И. Останина датирует выявленное погребение III в. н. э. [Останина 1997: 202].

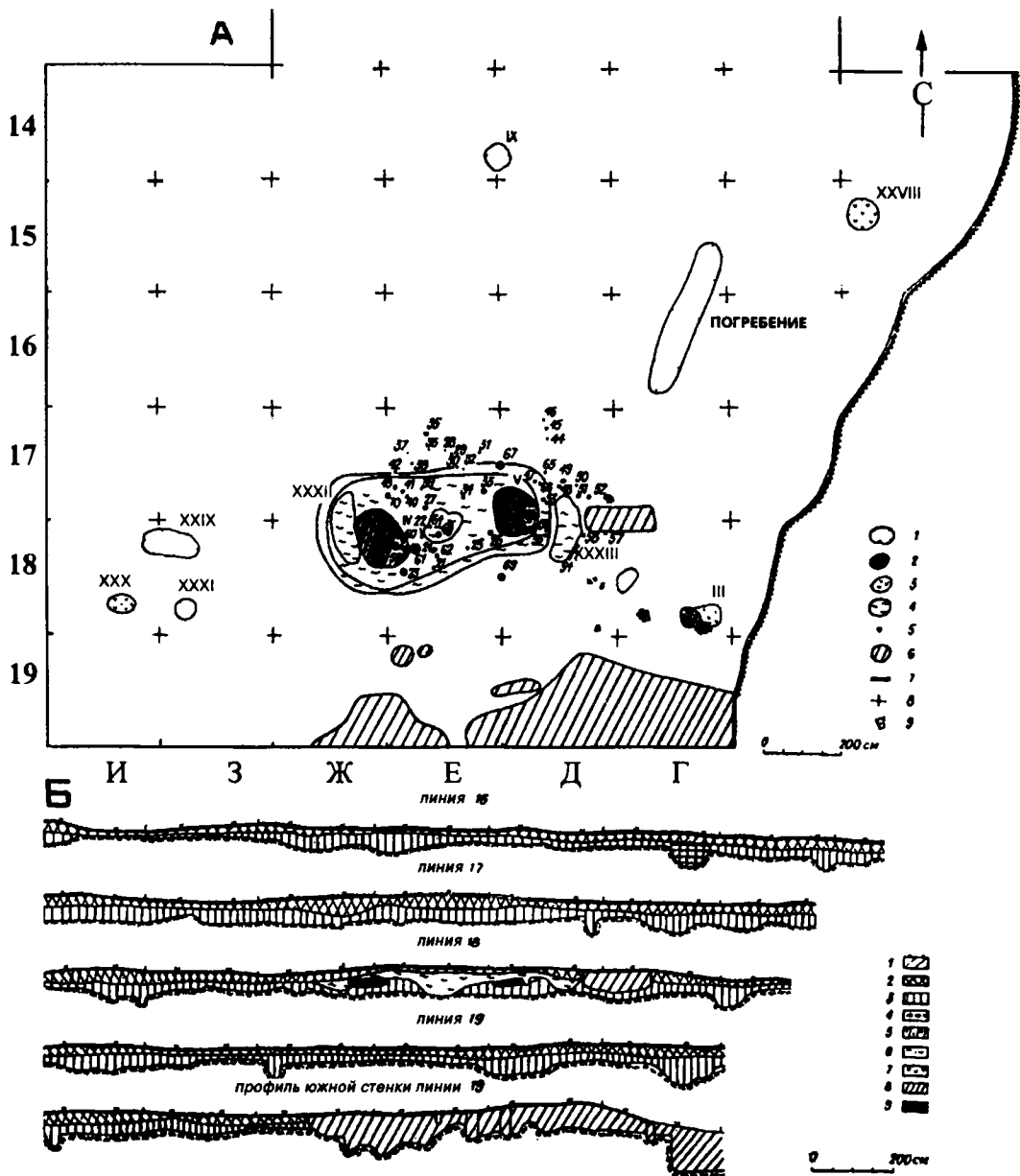


Рис. 12. Жертвенное место Чумойтло (по Р.Д. Голдиной):

А – очертания сооружений и ям; Б – профили северных стенок линий 16–19

Условные знаки к плану: 1 – очертания слоев и ям; 2 – прокол; 3 – скопление углей; 4 – темная супесь; насыщенная кальцинированными костями, углем, золой; 5 – столбовые ямки; 6 – современные ямы; 7 – границы раскопа; 8 – границы участков; 9 – плиты песчаника.

Условные знаки к профилям: 1 – дерн; 2 – темная супесь, насыщенная костями и предметами эпохи средневековья – слой жертвенного места; 3 – серая супесь с находками керамики и кремня – слой неолитического поселения; 4 – подстилающий слой; 5 – прокаленный песок; 6 – зольно-пепельный слой, насыщенный спекшимися кальцинированными костями; 7 – углистый слой; 8 – темная супесь с находками современной керамики и обломков кирпича – заполнение современных ям; 9 – заполнение могильной ямы.

ниях, звучал как Чумой и состоял из слова *чум* + топоформанта *ой*\* Слово *чум* в удмуртском языке употреблялось чаще в значении клеть, амбар для хранения одежды [УРС-1983: 479], в коми *чом* – шалаш, маленький домик, лесная охотничья избушка от общеперм. “*сѹт*” – шалаш, амбар, маленькое строение [КЭСК-1970: 309]. Слово *чум* в том же значении зафиксировано также на северорусских территориях и рассматривается в качестве заимствования из коми или удмуртского языка [Фасмер 1986–1987, IV: 381].

Как свидетельствуют данные топонимии, фольклора и этнографии, сами удмурты куалу и место размещения этого строения никогда не обозначали словом *чум*. Названия удмуртских деревень и рек, производные от слова *чум*, являются довольно распространенными (Чумой, Чумойшур, Чумойтло и др.) и, очевидно, означают поселения, устроенные на месте прежних охотничьих и сенокосных угодий, где первоначально располагалась легкая лесная избушка, служившая временным пристанищем охотников. Постоянные жилища на таких территориях стали появляться из-за увеличения количества населения, нехватки пахотных земель и т. д. Не случайно населенные пункты с аналогичными наименованиями чаще расположены в глухих с точки зрения средневековой системы расселения местах: на водоразделах рек, по притокам мелких, реже – средних рек или на не освоенных в средневековье территориях.

Слово *тыло/тло* означает расчищенный из-под леса путем выжигания участок земли, подлесок, подсеку в лесу [Кириллова 1992: 262]. Однако понятие *тыло* в значении ‘подлесок, роща’ является вторичным, производным от первоначального ‘огонь, с огнем’ Такой термин мог появиться в результате практики подсеčno-огневой системы земледелия, когда выжженный участок леса использовали под пашню, а затем, когда она теряла плодородие, забрасывали его и на этом месте вырастал подлесок, молодой лес. Довольно часто это слово использовали для наименования удмуртских деревень, рек (Тыловыл, Тыловой, Тылой и др.). Происхождение таких названий могло быть связано с тем, что либо поселения возникали на вновь расчищенных путем выжигания от леса землях, либо вблизи святилища, на котором проводились моления с кострищем. Аналоги второму варианту имеются в виде устаревших слов *тыловѹсь* ‘место моления’ (букв.: огонь + моление), очевидно, означающий моление с огнем, кострищем. К примеру, в окрестностях д. Якшур Завьяловского района название одного заболоченного леса, расположенного недалеко от лога, где приносились в жертву бараны [Зверева (Кириллова) 1980: 144–145], звучит как *така тыло* (букв.: баран + огонь. – *Н. Ш.*). В бывшем Малмыжском уезде Вятской губернии (ныне Сямсинский район) упоминалась д. Сесекле (*Сязек-Тло*) [Приложение к материалам 1885: 4] (букв.: *жазег* ‘гусь’ + *тло* ‘огонь’), что могло означать место моления с гусем. Жертвенные места с аналогичными наименованиями встречаются в бассейне Валы и в других местах [Кириллова 1992; ПМ автора 1998]. Любопытны также производные слова от *тыл/тыло*: *тылкорт* (букв.: огонь + железо), означающий огниво; *тыллу* (букв.: огонь + дерево), означающий пожар [УРС-83: 433].

---

\* По предположению М.Г. Атаманова, формант *ай-ой-уй-уйо-уйы* ‘ручей’ относится к прапермскому топонимическому пласту [Атаманов 1997: 34–35].

В связи с вышеизложенным вернемся к наименованию деревни (реки) Чумойтло. В первоначальном варианте оно звучало как Чумой и, вероятно, свидетельствовало о том, что поселение было основано на месте маленькой охотничьей избушки. Вторая часть названия *тло* могла быть прибавлена позднее, возможно, после того как в окрестностях селения (реки) стали совершаться жертвоприношения\*

Кальцинированные кости (обнаружено около 3 тыс.) располагались преимущественно в центральной части памятника вокруг зольного пятна (рис. 13). По определению А.Г. Петренко, здесь было сожжено 7 особей диких животных, среди которых выявлено по две особи лося и северного оленя, по одной особи бобра, медведя, косули. Из слоя извлечено более 60 тыс. сырых костей, они были сильно раздроблены, поэтому для изучения оказались пригодными только около 5 тыс. костей. Среди них встречались челюсти, лопатки, ребра, трубчатые кости, копыта от 193 особей. По определению сырых костей, состав жертвенных животных значительно расширяется: лоси (96 особей), северные олени (33 особи), бобры (17 особей), медведи (12 особей), лошади (11 особей), крупный рогатый скот (10 особей). Остальные виды животных (мелкий рогатый скот, свинья, косуля, барсук, куница, лиса) встречены в единичных экземплярах. Самое знаменательное, что по сырым костям фиксируются следы жертвоприношения не только диких, но и домашних животных (лошади, крупный и мелкий рогатый скот, свиньи). По числу особей домашний скот составлял 14,6 % всех животных, среди них преобладали лошади и крупный рогатый скот. Среди приносимых в жертву диких животных также доминировали крупные звери, дающие много мяса (68,4 %), довольно велика доля пушных зверей (17 %). На памятнике совершенно не встречались птичьи кости [Голдина 1987а].

Вещевой инвентарь святилища довольно однообразен, состоит преимущественно из костяных и железных наконечников стрел и фрагментов керамики (рис. 14). Изредка встречаются другие железные предметы, бронзовые изделия, поделки из камня и кости. Немногочисленные костяные наконечники стрел (7 целых и несколько в обломках) отличались грубыми и асимметричными формами пера, небрежно оформленным черешком. Железных наконечников стрел найдено 70 экз., из них 33 стрелы располагались кучкой недалеко от центрального зольного пятна. Большинство из них относилось к группе черешковых наконечников, черешки широкие, не оформленные в узкий стержень, удобный при насадке в древко. Качество изготовления предметов свидетельствует о некоторой спешке, небрежности, фиксируется асимметричная форма стрел, очевидно, эти изделия были предназначены для жертвенных даров и не использовались в утилитарных целях.

Среди железных изделий встречены один железный наконечник копья, два целых и несколько обломков ножей, 6 шил, зубило, фрагменты стержня от удил, рыболовный крючок, калачевидное кресало с язычком, а также обломки

---

\* Можно предложить более упрощенную этимологию микропонима Чумойтло 'участок, очищенный человеком по имени Чумой' [Герд 1928: 2; Борисов 1991: 375], однако в ранних документах XV–XVII вв. такое имя не зафиксировано [Тепляшина 1978]. Возможно, наоборот, само происхождение имени связано с гидронимом Чумой.



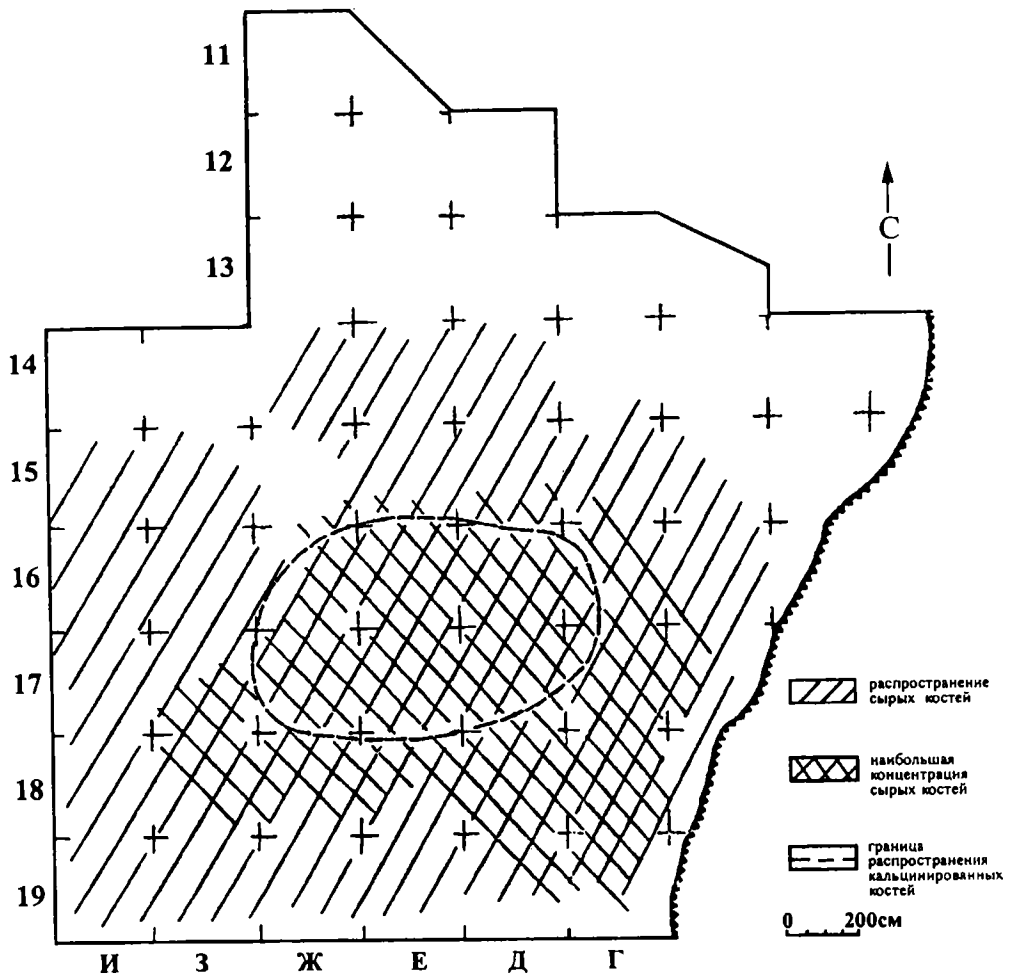


Рис. 13. Жертвенное место Чумойтло. Схема распространения костей животных (по Р.Д. Голдиной)

других вещей, назначение которых определить не удалось. В числе бронзовых предметов – обломки пластин, куски проволоки, три накладки, возможно, от украшения конской сбруи. Немногочисленны изделия из кости и рога: рукояти и их заготовки, ребра животных, напоминающие трепало, колоушки в обломках или в виде заготовок, заготовки со следами сработанности. Кроме того, обнаружены каменные сланцевые точила и обломок каменного цилиндрического грузила.

Многочисленный керамический материал сильно фрагментирован, удалось восстановить форму 27 сосудов, относящихся к разным археолого-этническим типам. Первая группа (8 сосудов) имеет аналоги на памятниках начала II тыс. н. э. северной и южной Удмуртии, в северо-западных районах Башкортостана и на памятниках болгарского времени в нижнем Прикамье, связана с финно-угорскими традициями в болгарском керамическом производстве. Со-

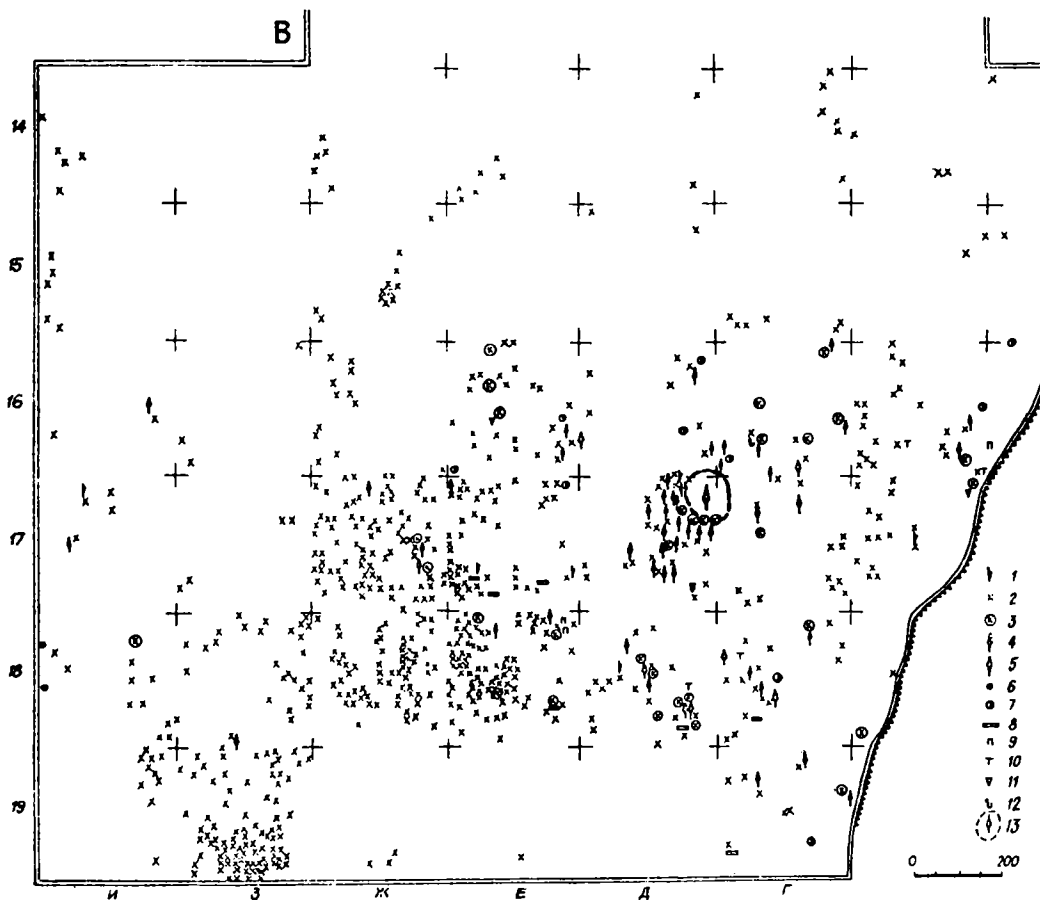


Рис. 14. Жертвенное место Чумойтло. Схема распространения находок (по Р.Д. Голдиной)

*Условные знаки:* 1 – нож; 2 – фрагменты керамики; 3 – изделие из кости; 4 – железный наконечник стрелы; 5 – костяной наконечник стрелы; 6 – монеты 1801 года; 7 – бронзовый предмет; 8 – кресало; 9 – проколка; 10 – точило; 11 – железный клин; 12 – железный крючок.

суды второй группы баночной формы (обломки 6 сосудов) встречаются на памятниках пьяноборского и послепьяноборского облика в Среднем Прикамье, в бассейне Кильмези и в южной Удмуртии середины – второй половины I тыс. н.э. Аналогии посуде третьей группы (13 сосудов) встречаются на поселениях и в могильниках бассейна Чепцы и Верхнего Прикамья, в Вятско-Ветлужском междуречье конца I – начала II тыс. н. э. Вторая и третья группы связаны с керамическим производством местного финно-пермского населения. Четвертая группа, состоявшая из 8 сосудов горшковидной формы с плоским дном, известна на болгарских поселениях IX–XI вв. Кроме того, обнаружен обломок кувшинообразного гончарного сосуда XI–XII вв., изготовленного в Волжской Болгарии [Голдина 1987a].

Р.Д. Голдина датирует жертвенное место XI–XII вв., не отрицая его использования и позднее, в начале XIII в. Как полагает автор раскопок, на этом месте справляли наиболее архаичные охотничьи культы, о чем свидетельствует

как состав жертвенных даров (предметы охоты — наконечники стрел), так и состав жертвенных животных, преобладающее большинство которых составляли дикие звери.

На наш взгляд, характер керамики и других находок, особенности функционирования такого рода памятников, когда одни и те же святилища используются на протяжении длительного времени, иногда и разными этническими группами, позволяют предполагать более общую датировку памятника концом I — началом II тыс. н. э. Кроме того, несмотря на средневековый облик инвентаря святилища, оно могло почитаться местным удмуртским населением и намного позднее. Свидетельством сохранения высокого сакрального статуса памятника еще в начале XIX в. может служить тот факт, что на его территории выявлены находки монет 1801 г. Предположения автора раскопок о наличии на жертвенном месте постройки типа куалы недостаточно обоснованы, так как археологические реалии, прослеженные на памятнике, не дают достаточных оснований для таких реконструкций. Во всяком случае достоверные остатки этой культовой постройки не зафиксированы. Можно лишь предполагать, что выявленные столбовые ямки являются следами изгороди, ограничивающей самую сакральную часть площадки или навеса над кострищем, как это наблюдалось на святилищах Поломского и Маловенижского городищ. Не может служить доказательством существования куалы и этимология наименования деревни (реки), как это было показано выше. Этому предположению противоречат также данные фольклора и этнографии, ибо в святилище приносили жертвы в честь родового божества *Воршуда*. Приношения охотников, как правило, предназначались хозяину леса *Нюлэсмурту/Нюлэсбубе, Нюлэс-Нюне* (*нюлэс* 'лес', *мурт* 'человек, мужчина', *буба* 'дедушка', *нюня* 'дядя, старший брат') или хозяину Священной рощи *Луду* (*луд* 'поле, дикий'), соответственно, ритуальные обряды справлялись в рощах, на поляне под деревом. Одновременно эти божества — представители Дикой, не освоенной человеком Природы — покровительствовали людям в разведении скота.

Характер остатков ритуальных действий на памятнике указывает на то, что моления происходили под открытым небом, вероятно, на местности, поросшей лесом. Жертвенное животное закалывали, мясо варили в металлических котелках на двух кострах в разных местах, в редких случаях разводили костер на третьем месте. Наличие вокруг кострищ значительного скопления кальцинированных костей свидетельствует о том, что на огне сжигали не только часть мяса животного, но и оставшиеся после трапезы кости. Очевидно, на первых порах все кости жертвенного животного сжигали на костре (недаром среди кальцинированных костей представлены особи только диких зверей), а позднее кости съеденных животных могли просто разбрасывать/оставлять на месте святилища, а в костер символически плеснуть немного крови, бросить часть мясной пищи и других угощений. Находки большого количества фрагментов битой посуды на памятнике нельзя объяснить отдельными фактами случайной поломки сосудов. Можно предложить два варианта объяснения этого явления. Возможно, практиковалось ритуальное битье и разбрасывание глиняной посуды или ее частей, которая использовалась участниками молений для совместной ритуальной трапезы, однако незначительное количество ре-

конструированных обломков сосудов и то обстоятельство, что ни в одном случае не удалось склеить целый экземпляр, могут служить свидетельством использования фрагментов керамики в качестве жертвенных даров или обетных приношений Хозяину/Духу святилища (местности).

Обращает на себя внимание факт многочисленных находок железных предметов как целых, так и обломанных, а также скопление железных наконечников на святилище. Несомненно, металлические предметы также являлись объектами обетных приношений, причем для этих целей использовали ненужные обломки железных предметов либо наспех ковали изделия из некачественного сырья. Выявленные в одном месте 33 железных наконечника стрел, по свидетельству автора раскопок, не были завернуты и закопаны специально. По аналогии с более поздними этнографическими фактами (см. далее описание святилища Лек ошмес) можно предположить, что их вонзали (может быть, вбивали) в стоявшее дерево в ритуальных целях\* Очевидно, позднее это дерево высохло, упало и истлело. Другие наконечники стрел, а также различные обломки железных предметов, которые встречались по всей площадке памятника, также могли быть вбиты или привешены на стоявшие здесь в прошлом деревья.

В связи со средневековым жертвенным местом Чумойтло интересны записанные в конце XIX – первой половине XX в. среди уроженцев этих краев (окрестностей с. Бусурман-Можга бывшего Елабужского уезда, ныне с. Можга Можгинского района) предания о родоначальнике местных удмуртов Мардан/Мордан-батыре\*\*

Согласно одному преданию, удмуртский князь Мардан жил в с. Бусурман-Можга, у него было три сына: Можга, Кинегыл и Сиби. Впоследствии племя их разрослось, всем стало тесно на одном месте. Тогда Мардан объявил, что он со своим младшим сыном Можгой остается на прежнем месте, а два других брата должны выселиться. Кинегыл и Сиби отошли на поселение вверх по р. Вале, так возникли три деревни – Можга, Кинегыл и Сиби. Затем Мардан за что-то рассердился на Можгу и обозвал его басурманом (бранное слово у удмуртов), отсюда произошло название Бусурман-Можга\*\*\*

По другому преданию, место жительства Мардана размещалось на поросшем лиственным лесом возвышенном месте (*выр инты*), где не замерзали березы. Это место называлось Гучинкуш (*гучин* ‘селище, место, на котором в древности находилось поселение’ + *куш* ‘поляна, лужайка в лесу’)<sup>4</sup> и располагалось

---

\* У коми-пермяков известно обрядовое место Сырчик-кӧз ‘трясогузкина ель’, которая располагалась неподалеку от одного из “чудских”, т. е. древних коми-пермяцких, могильников. По фольклорным данным, здесь собирались охотники перед началом охотничьего сезона. Они стреляли в ель (Сырчик-кӧз) из луков и спрашивали у нее, будет ли удачной охота и куда пойти на промысел. В позднее время это место посещали во время Троицы, после проведения поминок на древнем могильнике [Коми мифология 1999: 350].

\*\* Имя Мардан (<тюрк. <перс. Мардан – [царь] мужественных [Атаманов 1990: 252; Атаманов 1997: 236]. По переписи 1676 г., среди удмуртских имен зафиксировано имя Мардан [Смирнов 1890: 1], у слободских удмуртов фамилия Мардановы является одной из распространенных [ПМ автора 1999].

\*\*\* Среди перечисленных К. Гердом удмуртских имен встречается Бусырман [Герд 1928: 19].

в 3–4 км от д. Можгагурт. Стрoения там уже не сохранились, рядом располагалось удмуртское кладбище (*удмуртшай*).

Третье предание рассказывает, что Мардан жил возле р. Валы на горе между дд. Нижнее Мельниково/Удмурт Пычас (ныне д. Мельниково) и Юрки (быв. д. Юрюк, или Юрук, Можгинского района). На одной горе у него было большое укрепленное поселение (*бадзым кар*), а на другой горе Чемойтло (Чумойтло) он ставил силки на клестов [Потанин 1884: 193–194; Wichmann 1901: 98–100; Емельянов 1921: 96, 98, 101; Смирнов 1952: 247; Ватка но Калмез 1971: 127–128].

Удмурты очень уважали и ценили Мардан-батыра, называли его своим отцом (*атай*). Якобы жил он 370 лет, княжил над людьми, обладал способностями превращаться в волка, медведя и коршуна. Мардан был искусным охотником. По преданиям, его стрела летела на расстояние 7 верст. Тогда еще удмурты, будучи некрещеными, придерживались своей (языческой) веры и жили очень богато. Пришел Мардан сюда со стороны калмезов/с севера/из (из-под) г. Малмыжа. В связи с этими сведениями интересны удмуртские предания о том, что на территории бывшего Малмыжского уезда близ д. Водзи-Шудзи в урочище Сларте/Снарте якобы располагался старинный городок (крепость), в котором проживали князья. Однако А.А. Спицын с сомнением отозвался о существовании городища в этой местности, так как его не могли отыскать [Приложение к материалам 1885: 3; Спицын 1893: 97, 139].

Как свидетельствуют фольклорные источники, потомки Мардана основали 11 деревень – Можгу, Кынегыл (ныне Кинягил), Сюгийыл (Сюгаил на территории г. Можги), Чебершур (на территории г. Можги), Чумой (Чумойтло), Вишур, Удмурт Вишур (Верхний Вишур), Урдо (быв. Валодор-Можга), Куатчи (Кватчи), Куатчийыл (Верхние Кватчи), Чожес (Чежесть). После смерти своего родоначальника Мардана жители этих деревень, согласно одной версии, каждые три года в его честь жертвовали лошадь или лошадь и корову у р. Кынег около д. Можгагурт или, по второй версии, каждые три года приносили в жертву Мардану лошадь, а его жене – корову. Кроме того, ежегодно в честь Мардана резали овцу под высокой елью на месте, называемом *Чекаськон инты* (букв.: место поминовения)\*\*

В д. Бусурман-Можга большой известностью пользовалась роща, в которой проводилось моление *Булдавось*. Это моление справляли через каждые три года, в нем также принимали участие жители 11 деревень. Мольбище было огорожено, в него вела одна калитка, устроенная с западной стороны. Жрецов бывало трое, в качестве жертвенных животных использовали жеребца, черного быка, рыжую телку и пару белых гусей [Емельянов 1921: 96, 98, 101]. В исторических документах упоминается, что в 3 верстах от с. Можга располагалось поле, где находили немало стрел. Удмурты полагали, что на этом месте происходили кровавые столкновения между марийцами и удмур-

---

\* Слово *гучин* происходит от двух слов *гу* 'яма, котлован, нора, логово, логовище' + *чын* 'дым'. Отсюда – *чын корка* 'курная изба', *чын мунчо* 'курная баня, или баня, которая топится по-черному' [УРС-1983: 11, 117, 491]. Следовательно, слово *гучин* означает либо ямы/землянки, которые отапливались по-черному, либо старые курные избы.

\*\* *Чекаськон* 'предложение жертвы' [Владыкина 1998: 41–42].

тами, последних привел сюда Мардан [Материалы по статистике 1889, VI: 9; Спицын 1893: 140].

По сведениям, записанным А.П. Смирновым, Мардан-батыра называли иногда Можга-батыром [Смирнов 1952: 247]. Территории бассейнов Валы и Кильмези были заселены удмуртами рода *Можга*. Родовые группы *Можга* встречались у малмыжских, елабужских, сарапульских и бирских удмуртов [Худяков 1920: 353]. Наиболее крупные родовые центры (*Можга-выл*) концентрировались в Можгинском, Вавожском и Сюмсинском районах. Самым древним из них являлся сюзинский, затем выходцы из с. Сюзси основали можгинский и вавожский центры. Сюзинский *Можга-выл* локализуется недалеко от устья Кильмези, вавожский — в среднем течении Кильмези и ее притоков, а можгинский центр — в среднем течении Валы (с. Можга, дд. Верхние Кватчи, Нижние Кватчи, Валодор-Можга, Чебершур, Удмуртский Сюгаил, Нижний Вишур, Верхний Вишур, Чумойтло, Кинягил). Коренной родовой деревней можгинской группы считается с. Можга (в ранних переписях Басурман-Можга). Точная дата основания села неизвестна, указывалось лишь, что в эти места можгинцы прибыли из с. Сюзси очень давно. Возникновение д. Нижние Кватчи датируется самым концом XVI в., а остальные поселения возникли в XVII–XVIII вв. М.Г. Атаманов относит родовую группу *Можга* к племени Калмез [Атаманов 1982: 94–96].

Сохранились упоминания о том, что первые поселенцы селились здесь не деревнями, а одворицами: кто где расчистил кулигу (расчищенный, выкорчеванный участок в лесу), тот там и жил. Этот факт имеет прямые соответствия в археологических материалах. В бассейне Валы А.П. Смирнов выявил поселения XVII–XVIII вв., площадь которых составляла приблизительно 150–200 кв. м, что вполне может соответствовать одному удмуртскому хозяйству/двору [Останина 1991: 22–23].

В связи с приведенными данными о жизни и смерти богатыря Мардана следует обратить внимание на следующее обстоятельство. Как уже упоминалось выше, на площадке святилища Чумойтло раскопано одно могильное захоронение, ориентированное по линии ССВ – ЮЮЗ. Здесь расположены валетом остатки двух костяков плохой сохранности. Один костяк длиной 170 см мог принадлежать взрослому мужчине, а другой длиной 143 см – женщине или подростку. Характер инвентаря, сопровождающий умерших, по преимуществу мужской: железные копье и стрелы, ножи, фрагменты неопределенных вещей, а также бронзовые застёжки, накладки, пронизки [Отчет Р.Д. Голдиной 1976]. Примерно в 1,5 м к ЮЮЗ от могилы располагалось скопление наконечников стрел. Следовательно, священное дерево стояло где-то поблизости от места погребения, а еще в 3 м к ЮЮЗ от захоронения на некотором расстоянии от него было устроено кострище, возле которого совершались ритуальные церемонии и приносились в жертву различные животные. Размещение всех этих объектов на одном месте вряд ли можно объяснить простой случайностью.

Итак, предания о Мардан-батыре относятся ко времени своеобразного “золотого века” в жизни удмуртов. Пришел он со стороны земель, заселенных удмуртами-калмезами, и связан родственными отношениями с богатырем Можгой (очевидно, был его отцом). Как почитаемый предок-родоначальник Мар-

дан наделялся сверхъестественными способностями: умел превращаться в диких зверей и птиц, принадлежал природе и свободно трансформировался в ее пределах. Важным фактом является то обстоятельство, что в честь него проводились общественные поминовения (*чекаськон*) один раз в три года. Интересно, что средневековое жертвенное место Чумойтло, на площадке которого выявлено захоронение, располагается в районе обитания потомков этого легендарного героя. В качестве жертвенных даров здесь использовали железные стрелы и другие предметы (символ мужского начала) и фрагменты глиняной посуды (символ женского начала).

В связи с вышеприведенными материалами весьма заманчиво выдвинуть еще одну гипотезу относительно функционирования святилища. Рассматриваемая территория, а именно среднее течение Валы, находилась в ведении Мардана и его сородичей. В окрестностях горы Чумойтло располагались его охотничьи угодья, и на первых порах здесь стояла легкая лесная изба. Затем на этом месте образовалось постоянное поселение Чумой. Существовало, очевидно, несколько населенных пунктов, в которых время от времени обитал Мардан и его родственники. Кстати, упоминаемое в преданиях укрепленное городище (*кар*), вероятно, не являлось местом его постоянного обитания, а могло служить в качестве временного убежища. После смерти Мардан-батыра его (вместе с женой? оруженосцем?) похоронили здесь и в память о нем, как о выдающемся родоначальнике, стали совершать обрядовые действия и приносить жертвы, обращаться с просьбами о помощи и содействии в разных делах, в том числе и охотничьих. Возможно, произошло наложение культа родоначальника окрестных жителей Мардана на культ Хозяина Дикой Природы. Особенно интенсивные жертвенные приношения совершались на этом месте в период конца I – начала II тыс. н. э. Спорадические ритуальные действия проводились и позднее, о чем свидетельствуют находки монет начала XIX в. и сохранившиеся предания о Мардане. Кроме того, выявлены сведения, что последнее моление в честь знаменитого богатыря удмурты провели еще в 1921 г. [Владыкина 1998: 220]. Однако позднее культ богатыря-родоначальника Мардана был замещен культом богатыря Можги, о чем свидетельствуют и названия деревень, и наименование родовой группы удмуртов этой округи.

**Собственно южные удмурты. В окрестностях д. Кузубаево** (рис. 3, 14; 15) функционировало несколько святилищ. Наиболее ранние сведения об обителях этих мест относятся к эпохе средневековья. Здесь археологами выявлены одно городище и семь селищ второй половины I тыс. н. э. В культурном слое Кузубаевского 1 городища обнаружены следы проведения ритуальных церемоний. Располагается оно в 1 км к ЮЮВ от деревни Кузубаево Алнашского района на мысу левого высокого (42 м) обращенного к югу берега Варзи, правого притока Ижа (рис. 15, б; 16; фото 6). В начале XX столетия поверхность городища и его склоны от подножия до вершины были покрыты густым лесом. Там росли дубы, липы, орешник, клены, ели. В настоящее время большинство деревьев состарилось и погибло, поэтому жители деревни вновь обсадили священную территорию саженцами дуба и ели. На северо-западном склоне мыса берут начало родники. По свидетельству Л.Н. Евдокимовой, 1913 г. р.,

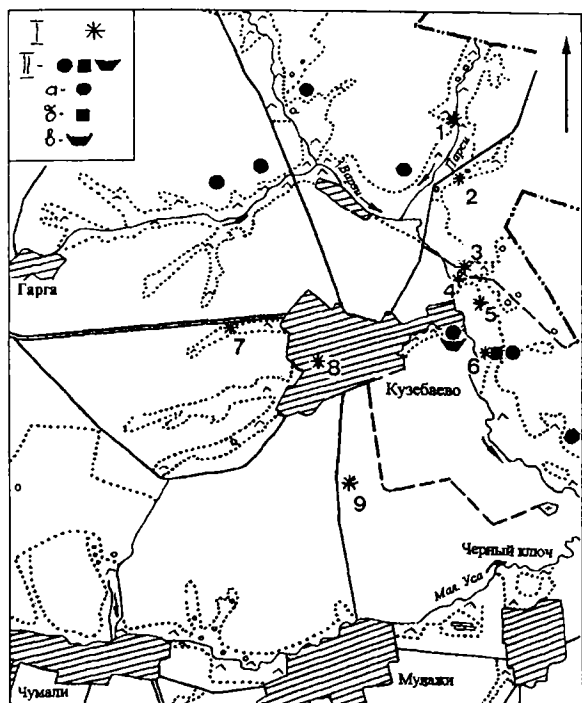


Рис. 15. Схема размещения этнографических и археологических объектов в окрестностях д. Кузебаево:

I – сакральные места: 1 – Великая куала; 2 – Булда; 3 – Ытчагурезь; 4 – йыр-пыд сётон; 5 – Омгагурезь; 6 – Луд; 7 – Акташвось; 8, 9 – куркуяны;

II – археологические памятники: а – селища; б – городища; в – могильники

0 1500м



Рис. 16. Топографический план Кузебаевского I городища и святилища Луд



они были сильные, буквально кипели (*pözyo val, бугыръякыса*), но теперь исчезли, углубились в землю (*улие кошкизы*). Среди местного населения эта местность известна под названиями *Каргурезь* (городищенская гора), или *Лудгурезь* (гора, на которой располагается святилище Луд). Первые письменные сведения об укрепленном поселении известны с конца XIX в. По удмуртским преданиям, здесь когда-то жил один богатырь [Потанин 1884: 191, 192]. А.А. Спицын указывал, что на городище росла священная роща, посвященная *Керемету* [Спицын 1893: 132–135]. Площадка городища размерами около 10 тыс. кв. м укреплена со стороны поля валом и рвом.

В течение шести полевых сезонов раскопки на памятнике проводила Т.И. Останина (1977, 1978, 1985, 1986, 1988, 1990 гг.)<sup>\*</sup> В процессе раскопок прослежено одно жилище, 38 очагов, 142 хозяйственные ямы, 8 скоплений камней, остатки оборонительных сооружений, захоронение лошади. Собранный материал состоит из орудий труда и быта, предметов охоты и вооружения, украшений, обломков глиняной лепной посуды. Посуда неоднородна по характеру глиняного теста, форме и орнаментации, относится к разным археолого-этническим типам. Кузубаевское городище являлось местом постоянного обитания местных племен, служило ремесленным центром и могло использоваться окрестными жителями в качестве убежища на случай военной опасности. Автор раскопок датирует городище IV–V вв., VII в. Р.Д. Голдина и Т.К. Ютина относят его к VI–IX вв. [Ютина 1984: 76–79; Голдина 1987б: 21–22].

Судя по некоторым культурным остаткам, площадка средневекового поселения использовалась и в качестве святилища. Так, на северо-западной части памятника обнаружена яма с захоронением коня. Она имеет размеры 108–162 x 240 см, подпрямоугольную форму, глубину 42 см от уровня современной поверхности (рис. 17). Костяк лошади был уложен по линии ЗСЗ – ВЮВ на левом боку с вытянутыми задними и согнутыми передними ногами. В засыпи ямы обнаружено 8 фрагментов керамики именьковского облика, которые могли попасть сюда из предыдущего разрушенного культурного слоя и не служат достаточным основанием для датировки погребения. Захоронение располагалось в окружении целого комплекса ям и очагов с выкладкой из камней – обломков жерновов. Сооружение ямы, по-видимому, относится к средневековому времени. Аналоги подобному обычаю имеются в материалах средневековых памятников коми (Опутьатское городище V–VI вв. и Городищенское городище X–XIII вв.). Там прослежены остатки символического захоронения коня, его черепа и конечностей [Генинг 1980: 92–135; Белавин 1986: 130–132]. По данным этнографии, удмурты XIX – начала XX в. приносили в жертву жеребят/лошадей на родовых и общественных святилищах. После ритуальной трапезы все кости принесенного в жертву скота собирали до единой косточки и вместе с черепом, костями ног и шкурой зарывали в землю, сжигали или привешивали на деревьях. Сохранились также сведения о посвящении целого животного духу/божеству тяжелых болезней и эпидемий на специально для этого

---

\* Выражаю искреннюю признательность Т.И. Останиной за возможность ознакомиться с неопубликованными материалами раскопок Кузубаевского городища и использовать их в настоящей работе.



Фото 1. Святилище Кылдысин каронни. Вид с запада. *Н.И. Шутова*. 1999



Фото 2. Святилище Иммала. Площадка памятника.  
Вид с севера. *Н.И. Шутова*. 1999



Фото 3. Святилище Иммала. Священная береза.  
Информант С.М. Болтачев, 1938 г. р. *Н.И. ШUTOVA*. 1999



Фото 4. Святилище Иммала. Священная береза. Обетные и жертвенные приношения. *И.М. Нуриева*. 1999



Фото 5. Святилище Иммала. Священная береза. Обетные и жертвенные монеты. *И.М. Нуриева*. 1999



Фото 6. Деревня Кузебаево. Городище и святилище Луд. Вид с северо-запада.  
*Н.И. Штובה. 1998*



Фото 7. Деревня Кузебаево. Площадка святилища Луд.  
*Т.И. Останина. 1988*



Фото 8. Деревня Кузебаево. Святилище Луд. Вход на самую сакральную часть.  
*Т.И. Останина. 1988*



Фото 9. Деревня Кузебаево. Святилище Луд. Костище.  
*Т.И. Останина. 1988*



Фото 10. Деревня Кузубаево. Святилище Великая куала. Вид с юго-запада.  
*Н.И. ШUTOва. 1998*



Фото 11. Деревня Кузубаево. Строение Великой куалы. Вид с юга.  
*Н.И. ШUTOва. 1998*



Фото 12. Деревня Кузубаево. Святилище Булда.  
Вид с северо-запада. *Н.И. ШUTOва*. 1998



Фото 13. Деревня Кузубаево. Самая сакральная часть святилища Булда.  
*Н.И. ШUTOва*. 1998





Фото 14. Деревня Кузебаево. Гора Затчагурезь. Вид с запада. *Н.И. Шутова*. 1998



Фото 15. Деревня Кузебаево. Гора Омгагурезь. Вид с горы Затчагурезь.  
*Н.И. Шутова*. 1998



Фото 16. Деревня Малые Мазьги. Святилище Лек ошмес. Вид с юго-запада.  
*Н.И. Шутова. 1999*



Фото 17. Деревня Пислегово. Гора Каргурезь. Вид с юго-запада.  
*Н.И. Шутова. 2001*



Фото 18. Деревня Тыловыл. Святилище Ёозо. Вид с северо-запада.  
Информант П.И. Никитин, 1929 г. р. *Н.И. Штова*. 2001



Фото 19. Село Варзи-Ятчи. Великая куала.  
*Н.И. Штова*. 1998



Фото 20. Село Варзи-Ятчи. Святелище Булда. Вид с юго-запада.  
*Н.И. ШUTOVA.* 1998



Фото 21. Село Варзи-Ятчи. Святелище Луд. Вид с юга.  
*Н.И. ШUTOVA.* 1998



Фото 22. Село Варзи-Ятчи.  
Святилище Куґос.  
*Н.И. Шутова. 1998*



Фото 23. Село Варзи-Ятчи.  
Священная береза на святилище  
Куґос. Информант Н.С. Чума-  
ков, 1920 г. р. *Н.И. Шутова. 1998*



Фото 24. Сакральные памятники в окрестностях д. Нижние Юраши.  
Вид с юго-запада. *Н.И. ШUTOVA*. 1998



Фото 25. Деревня Нижние Юраши. Святилище Булда. Вид с востока.  
Информант А.Т. Суворова, 1942 г. р. *Н.И. ШUTOVA*. 1998



Фото 26. Деревня Нижние Юраши. Святилище Булда. Священное дерево.  
*Н.И. ШUTOVA. 1998*



Фото 27. Деревня Нижние Юраши. Святилище Шөрвось (Среднее моление).  
Вид с юго-запада. *Н.И. ШUTOVA. 1998*



Фото 28. Деревня Нижние Юраши. Святилище Пичивось (Малое моление).  
Вид с юго-востока. *Н.И. Шутова*. 1998



Фото 29. Деревня Нижние Юраши. Святилище Великая куала. Вид с юга.  
*Н.И. Шутова*. 1998





Фото 30. Деревня Нижние Юраши. Место молодежных гуляний Тагангоп.  
Вид с юга. *Н.И. Шутова*. 1998



Фото 31. Деревня Большие Лызи-2. Священное озеро. Вид с запада.  
*Н.И. Шутова*. 2001

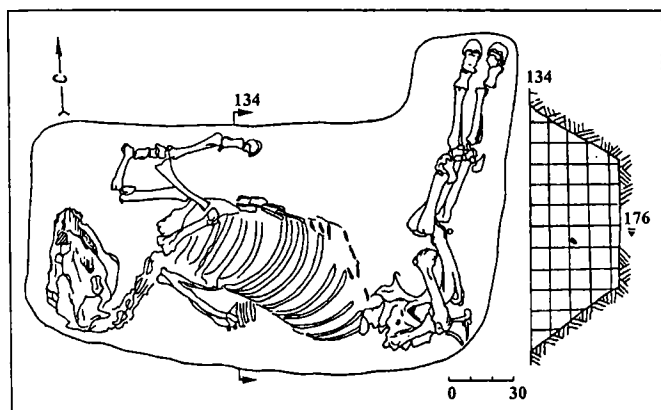


Рис. 17. Кузубаевское I городище. Захоронение коня (по Т.И. Останиной)

ном конце городища, в дерновом слое или сразу под дерном зафиксировано 15 зольных пятен, оставшихся от временных кострищ, разводимых во время молений современными обитателями д. Кузубаево.

Следующие источники по истории населения рассматриваемой округи относятся к началу XVI в. По преданиям, именно в это время здесь поселились первые жители д. Кузубаево [Материалы по статистике 1889, VI: 50–51; Атаманов 1982: 107]. Отсутствие исторических данных не позволяет говорить о прямой генетической связи между средневековыми и современными обитателями этих мест. Налицо лишь определенная преемственность в выборе одних и тех же мест для святилищ в разные хронологические периоды. Так, Священная роща Луд жителей деревни была устроена на южной оконечности городища. Помимо этого, до настоящего времени в окрестностях д. Кузубаево продолжают функционировать разные по назначению культовые места, которые обследовались автором в 1994 г. и в 1998 г.

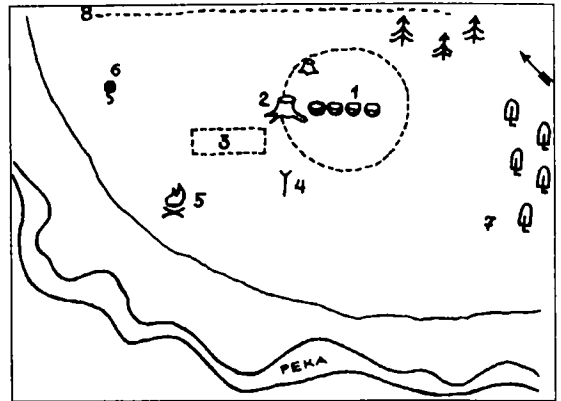
В Священной роще Луд (рис. 15, 6; фото 6) обрядовые церемонии посвящались божеству *Луду* – хозяину Дикой Природы. Моление в его честь и само мольбище называли также лудом.

Самая сакральная часть культового места, которую позволялось посещать только жрецам, прямоугольной формы, огорожена (рис. 18; фото 7, 8). Вход в нее располагается с западной стороны. Здесь молятся, варят жертвенную пищу в котлах, совершают другие приношения. При молении в наше время обращаются с просьбами к богам *Вьлйсь Инмарэ* ‘Верховный Инмар’ (*Инмар* – главный небесный бог удмуртов, у некоторых групп удмуртов означает Иисуса Христа), *Инмарэ-Шундые* ‘Инмар-Солнце’, *Кылчин-Инмару* ‘ангелу-хранителю’ (информант Ш.К. Кабышев, 1929 г. р., происходит из семьи, поклоняющейся божеству *Луд* – *Луд-выжы*). Для установки котлов сделана кирпичная кладка. В прежние годы (до 1984 г.) площадка не была огорожена, а котлы устанавливали над кострищем при помощи вбитых в землю кольев-рогатин, затем – металлических треног (фото 9). Там же располагается пень от старого погибшего дерева, во время молений его украшают веточками липы. Воду для молений берут с городищенского родника. К дубам, росшим прежде на святилище, относились

предназначенных местах. В отдельных поселениях при проведении обрядов памяти предков *йыр-пыд сётон* ‘давание/жертвование головы и ног’ кости пожертвованной лошади зарывали в определенном порядке, как бы ‘воспроизводя’ животное (зафиксировано в д. Старой Салье) [Владыкин 1994: 250]. Помимо конского захоронения, в северо-западном

Рис. 18. Деревня Кузубаево. Схема  
святилища Луд в 1981 г.  
(по В.Е. Владыкину):

1 – котлы для жертвенной пищи; 2 –  
пень от священного дуба; 3 – место для  
жрецов и мужчин; 4 – V-образная деревян-  
ная вилка для полотенец; 5 – костер; 6 –  
родник; 7 – место жертвоприношений; 8 –  
граница Священной роши



с особым почтением, в отверстие-  
дупло одного из таких дубов на вы-  
соте примерно 80 см от земли бросали монетки. Когда дубы исчезли, монеты  
складывали в дупло липы.

В прежние времена в честь *Луда* жертвовали (*сийськыны* ‘посвящать,  
жертвовать’) белого барана, варили мясо и кашу. В наше время белая масть  
животного не всегда соблюдается. Участники обрядовых действий приготовлен-  
ное блюдо (мясо с кашей) называют “мясом”. Очевидно, в старину здесь упо-  
требляли лишь мясную пищу. На молениях 1994 г. в жертву приносили четы-  
рех белых баранов, один из них был куплен на общественные деньги, а три  
других являлись специальными приношениями (*сийськон*) отдельных семей.  
Для моления в Луде хлеб должна печь жена жреца. Моления на этом месте  
прежде проводили без спиртных напитков и только позднее, уже в деревне,  
угощали друг друга вином. Называлось это обрядовое гостевание *вось нерге*  
‘обряд/ритуал моления’. Существовала специально для этого случая предна-  
значенная мелодия (*вось нерге гур* ‘мелодия обряда/ритуала моления’). Однако  
в советское время ритуальные церемонии на Луде проводились с использова-  
нием спиртных напитков (прил. 2).

В обрядовых церемониях в Луде участвуют только мужчины, женщинам  
разрешается наблюдать процесс жертвоприношения издали, не приближаясь к  
огороженному участку. В прежнее время женщины вообще не имели права  
посещать это моление. Во время ритуальных действий в Луде летом 1994 г. ночью  
пошел дождь, и старики предположили, что это событие было вызвано при-  
сутствием на молении женщин. Это святилище не посещали без надобности,  
ибо полагали, что само место и обитающее на нем божество сердитые. По пре-  
даниям, удмурты выменяли это моление у татар, а те взамен взяли *уразу* (му-  
сульманский пост)\*

Моления проводятся раз в год ночью в Петров день, а в прежнее время –  
два раза в год (в Петров день и на Покров). В 1994 г. обрядовые церемонии  
совершались в Петров день с 12 на 13 июля с восьми-девяти часов вечера до  
раннего утра.

\* “У татар был *Лудвось* (‘моление Луд’. – Н. Ш.), а у удмуртов *Уразавось* (‘моление Ураза’. – Н. Ш.). Удмурты поменялись с татарами, и Лудгурезь (сакральное место Луд. – Н. Ш.) отошел к удмуртам”, – говорила Л.Н. Евдокимова, 1913 г. р.

Процессом обрядовых действий в Луде управляют 4 человека – главный жрец, почетный председатель (*тöро*)\*, два помощника. Выбирали их сроком на три года. Для главного жреца существовало ограничение: он не должен посещать моления, проводимые на другом святилище в Великой куале. Выборы жрецов проводились по жеребьевке (*пус чельчытон/уськытон*). По числу мужчин в роде готовили бумажки, на одной из них ставили крестик: кому доставался жребий с крестиком, тот и становится главным жрецом. В последнее время

выборы жрецов и его помощников упростились. Составляют список домохозяев и проводят жеребьевку – мужчина, номер которого вытаскивают первым, становится главным жрецом, мужчина под следующим номером – *тöро*, остальные – помощниками. Народная традиция не рекомендовала отказываться, если кому-то выпадал жребий быть жрецом. Рассказывают, что один молодой тракторист отказался быть жрецом. В том же году с ним случилось несчастье: он попал под трактор. В прежние годы коммунистов на роль жрецов не выбирали.

**Великая куала** (*Бьдзым куала*) располагается на залесенной местности в 2 км к ССВ от д. Кузобаево, на правом берегу Парси – левого притока Варзи (рис. 15, 1; 19). Обрядовые действия здесь проводили в честь семейно-родовых богов-покровителей. Территория святилища прямоугольной формы, огорожена, вход располагается с западной стороны (фото 10, 11). Площадка поросла липой, черемухой, елями, пихтой и др. В пределах огороженного участка формы стоит срубная постройка (*куала*\*\*). Дверь устроена с южной стороны, пол в помещении земляной с очагом в центре, вдоль стен стоят стол со скамейками, висят полотенчатые уборы (*чалма*), пожертвованные невестками в день, когда они в первый раз принимают участие в молениях, либо в случае болезней или других

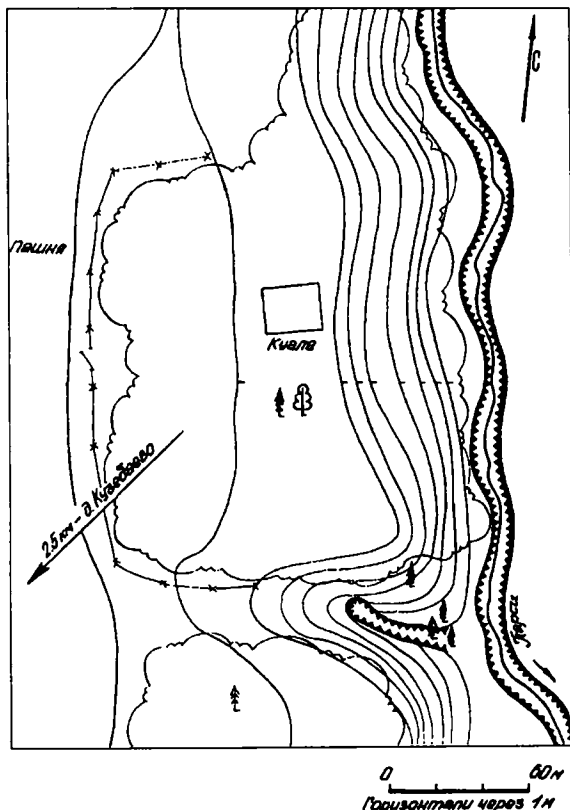


Рис. 19. Деревня Кузобаево.  
Топографический план святилища Великой куала

Во время обрядовых церемоний наиболее уважаемое почетное лицо [Владыкин 1994: 106].  
\*\* До 1984 г. на этом месте располагалось старинное уникальное сооружение деревянного зодчества удмуртов XIX в. – Великая куала. В 1984 г. строение разобрали и построили новую куалу.

несчастий. Вокруг очага на полу набросаны доски, чтобы не было грязи. Старики говорили, что там прежде хранили святыню *мудор* в виде берестяного или лубяного ящика, но исполняющий в 1994 г. обязанности главного жреца В.И. Иванов, 1957 г. р., не помнил ни про *воршуд*, ни про *мудор*, хотя с детства посещает обрядовые церемонии. Необходимая для молений жрецов посуда содержится внутри строения. Снаружи перед куалой установлен длинный стол со скамейками. Рядом со святилищем располагается родник, из которого прежде брали воду для моления, сейчас ее привозят из деревни. На оконечности мыса стоят деревья со старинными долблеными бортями для пчел (*мушгырк*), в которые собирали пчелиные рои и уносили домой.

В 1970–1980 гг. в куале проводили одно моление в год, позднее – два раза (на Пасху, в Петров день), а в последнее время – три раза в год (на Пасху, в Петров день – июль, в Покров – октябрь). По свидетельству старейших информантов, в начале XX в. здесь молились 4 раза: на Масленицу, Пасху, в Петров день, Покров. В давние времена ходили молиться ночью, и даже по снегу (Ш.К. Кабышев, 1929 г. р.). Процедура выборов жрецов такая же, как и в Священной роще Луд. Различалась только продолжительность деятельности жрецов, здесь их выбирали сроком на один год. Для главного жреца существуют ограничения: он не посещает моления в Луде, во всяком случае не должен заходить в пределы огороженного сакрального участка.

По полевым записям В.Е. Владыкина, в 1965 г. обрядовые действия совершали 3 раза в год: на Масленицу, на Пасху, на Покров. В жертву приносили уток, реже – овец. Последнее большое моление в родовой куале, которое длилось целую неделю, проводили в 1915 г. на Покров. Жертвовали там телку, бычка, жеребенка, уток. Перед молением предварительно все мылись в бане, отдавали муку главному жрецу, для того чтобы его жена испекла хлеб для моления. На следующий день шли на святилище. Первыми туда приходили жрецы, помолившись перед воротами, проходили внутрь, разжигали костер и приступали к обрядовым церемониям. Проводили освящение хлеба, каши и других припасов. К ритуальному поеданию жертвенной пищи никого из посторонних не допускали. По рассказам, раньше моления проводились отдельно от христианских праздников, но впоследствии слились с ними [Владыкин 1976: 57–59, 1994: 149–151].

В 1994 г. в куале жертвовали утку (по старинным правилам, в качестве жертвы выступал селезень), мясо варили в котле или ведре, затем на мясном бульоне готовили кашу. Общественная утка, купленная на собранные деньги, варилась внутри помещения, ее приносил главный жрец. За пределами культового помещения варили тех уток, которые являлись жертвенными приношениями отдельных семей по поводу новоселья, начала обработки нового земельного участка, болезни и др. Те, кто жертвовал утку по случаю, приносили свое ведро/котелок, соль, масло (если утка не жирная), хлеб. В последнее время приносят еще и спиртные напитки. На Пасху пекли яичные блины (*цуж мильым* ‘желтые блины’). По свидетельству Л.Н. Евдокимовой, 1913 г. р. (она происходит из семьи, поклоняющейся божествам Великой куалы – *Быдзым куавыжы*), здесь обращались с молитвами к *Инмар-атаю* (*Инмар* – главный небесный бог удмуртов, *атай* ‘отец’), *Инмар-анаю* (*анай* ‘мать’), *Инмар-Кылчину*, *Воршуду*, просили благополучия (*зечлык*).

В старину обрядовые церемонии проводились без вина, лишь после молений на святилище родственники по мужской линии (*бӧляк*) практиковали гостевание *вӧсь нерге*: ходили по деревне и угощали друг друга вином. В настоящее время этот обычай ограничен пределами одной семьи. Знаменательно, что при совершении этого обряда шли по деревне снизу вверх против течения реки, а на поминках (*кисьтон*) – наоборот, сверху вниз по течению реки. Существовала специальная мелодия *вӧсь нерге гур*. Сейчас при молении в куале употребляют спиртные напитки (прил. 2).

В пределах огороженной священной территории не разрешается рубить дрова, брать что-либо, справлять нужду. Вмешательство в природу было минимальным: собирали образовавшийся сухостой для жертвенного костра, ломали пихтовые, еловые, березовые и липовые ветки для проведения обрядовых молений – убирать куалу, уложить поверх скатерти. Здесь, за исключением самой сакральной части, можно было есть ягоды и другие плоды, но уносить их домой не разрешалось. По свидетельству информантов, в советское время с этого места заготовили бревна для бани, построили ее, но мыться было невозможно, так как там раздавались разные звуки, людей кто-то пугал и т. д. Во время церемонии все женщины покрывали голову платком, в начале XX в. надевали особые перстни *йыро зундэс* ‘кольца с головкой’. В пределах постройки не полагалось курить, мужчинам ходить в головных уборах, женщины должны были стоять там справа, а мужчины – слева от двери. В процессе моления в куале жрецы стояли в ряд друг за другом с левой стороны помещения, обратившись лицом к самой сакральной передней стенке строения. Они были подпоясаны особыми ткаными поясами, главный жрец (*вӧсясь*) надевал специальный перстень с припаянной серебряной царской монетой с орлом. Перстень передавался от одного жреца другому. Внутри помещения не позволяли заходить всем желающим. На церемонии не разрешалось пробовать не освященные продукты, пищу и напитки. Пух, перья и кости жертвенных птиц непременно сжигали на костре. Остатки освященной еды, в том числе мясо без костей, разрешали уносить домой, однако ее не позволяли отдавать на съедение животным и птицам. По преданиям, Великую куалу привезли из соседней деревни Варклед-Бодьи в виде свадебной процессии на лошадях с колокольчиками.

В д. Кузубаево семейные куалы не сохранились, так как во время коллективизации все предметы из них (*тӱрлыкӧс*): деревянную посуду, столы, стулья и др. – унесли в Великую куалу и там сожгли. С тех пор молятся только в родовой куале.

**Место моления Булда (*Булдавӧсь*)** располагалось на склоне горы *Булда (Булдагурезь)*, на левом берегу Лулошур (букв.: живая река; по свидетельству кузубаевцев, она то исчезает, то вновь появляется, “оживает”), недалеко от места впадения ее в р. Парси (рис. 15, 2; 20; фото 12). Жертвенные приношения здесь посвящались племенному (родовому божеству) Булде. Самая сакральная часть

---

\* Булда – личное имя тюркского происхождения: *булда* < ? *булды* ‘довольно’, ‘баста, готово, все сделано’ [Атаманов 1997: 206]. В конце XIX в. у малмыжских удмуртов встречалось родовое имя Булла/Будлук, Булма. В тех же краях (с. Старый Мултан совр. Кизнерского района) проживал род Будлук [Блинов 1898: 14; Худяков 1920: 355; ПМ Атаманова 1971]. В переписи 1676 г. среди удмуртских имен выявлены имена Буда(и)н, Булдяков [Смирнов 1890: 1]. Среди чувашских языческих имен зафиксированы Булай, Булалдай, Булдыш [Магницкий 1905: 34], среди татарских – Булдыш [Саттаров 1998: 67].

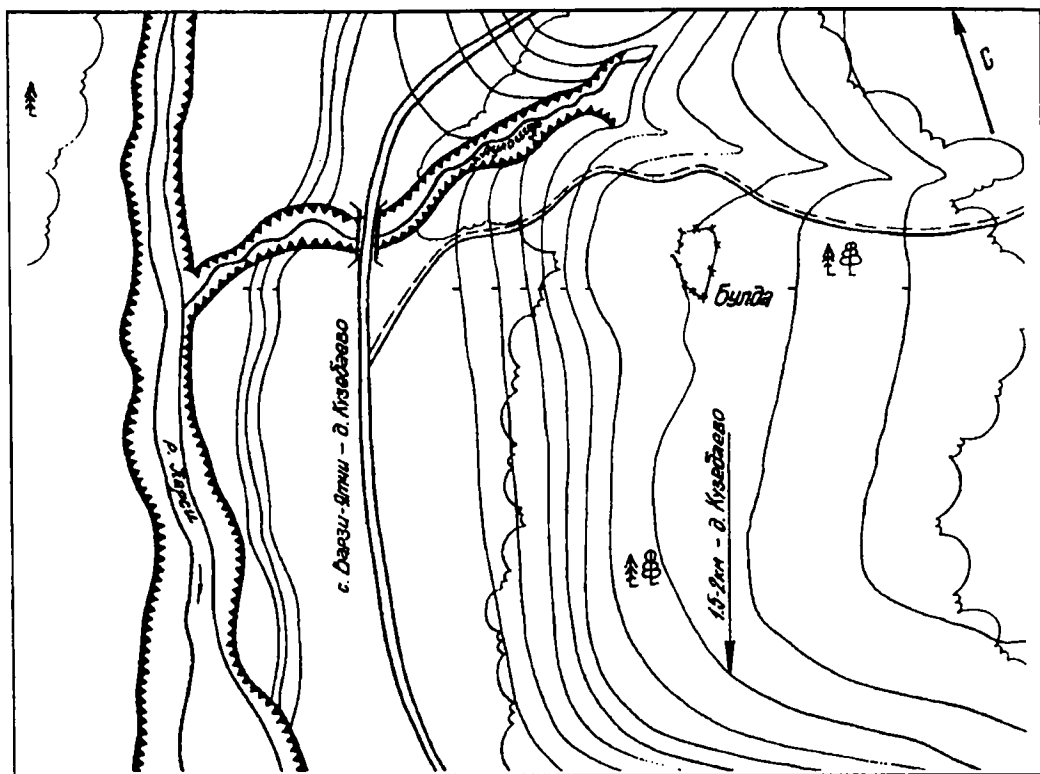
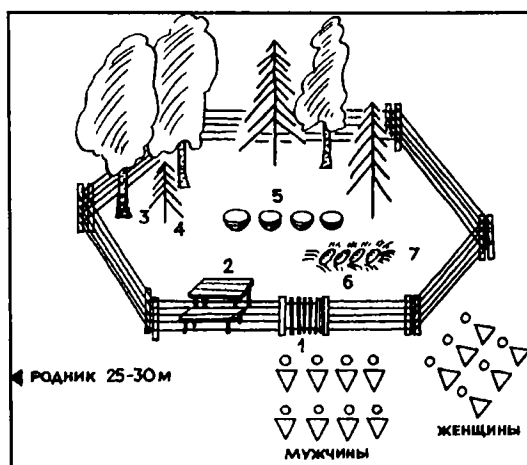


Рис. 20. Деревня Кузебаево. Топографический план святилища Булда

святилища огорожена (рис. 21; фото 13). Религиозные празднества проводили на Троицу (*Трочин*), собирались жители дд. Кузебаево, Чумали, Муважи, Черный Ключ (удм. *Сьёд Ошмес*), но жертву и моления совершали по очереди: в один год кузебаевцы, члены группы Булда, на следующий — муважинцы группы Булда и т. д. Обрядовые церемонии здесь проводили один раз в год, но каждая деревня в роли главного жертвователя или распорядителя выступа-

Рис. 21. Деревня Кузебаево. Схема святилища Булда в 1981 г. (по В.Е. Владыкину):

1 — калитка для жрецов; 2 — стол и скамья для *тõро* и *вõсяся*; 3 — священное место под березой; 4 — *вылз мычон*; 5 — котлы для жертвенной пищи; 6 — хлебы для освящения; 7 — место жертвоприношений



ла один раз в три или четыре года. В качестве общественной жертвы приносили белых овец или жеребят, а в качестве частной, семейной – белых гусей или овец. На деревьях развешивали полотенца и другие подарки, в деревянные тарелки или чашки (*сюмык*) собирали деньги (*люгезь*) для следующей церемонии. Молились с березовыми ветками, с шеи жреца свисали березовые ветки. Во время молений на великих гусях (*быдзым крезь*) Васлей-агай (Васлей – имя, удм. *агай* ‘старший брат, дядя’) исполнял специально к этому обряду приуроченную мелодию (*вось гур*). По преданиям, на этом месте иногда видят белого человека (*тодды мурт*). Говорят, *Булду* привезли откуда-то на лошадях, но уже никто не помнит откуда. Среди людей сохранились представления, по которым хозяева святилищ (*восьёс*) *Луда*, *Булды*, *Быдзым куалы* похаживают друг к другу в гости (*восьёс ог озгы доры ветло*), иногда их может видеть и человек.

Кроме трех основных святилищ, существовали и менее значимые сакральные места. *Йыр-пыд сётон* – место для поминовения умерших предков – располагалось напротив деревни возле р. Тэрэмшур – левого притока Варзи (рис. 15, 4). Там на деревьях привешивают голову и кости ног пожертвованных в честь умерших предков лошади/жеребенка (для мужчины) или коровы/телки (для женщины). Этот обряд проводили на третий год после смерти человека. На высоком левом берегу Варзи, в месте впадения в нее правого притока Тэрэмшур, располагается высокая гора *Жаччагурезь* ‘гора Жачча’ (рис. 15, 3; фото 14). Наиболее возвышенная ее часть называется *Четкер*. По-видимому, именно об этом месте писал Г.Н. Потанин как о высоком мысе *Четкер*, вершина которого распахивается [Потанин 1884: 191–192]. По словам местных жителей, на той горе “нечисто” (*нортмаске*), может привидеться. На краю горы (*ныраз* ‘на носу’) прежде росли деревья, туда по весне, а именно после Пасхи, ходила молодежь (женатые и неженатые) для проведения обряда *гурезь сектан* (букв.: угощение горы). Приносили яйца, стряпню, вино, веселились, пили, ели, танцевали, играли. Оставляли немного еды и питья для горы (*куяськиськом/куяськем кариськом – аракы кисьтисьтиськом, сион кельтиськом*). Говорили: “*Гурезь будэтьиськом*” ‘горе помогаем расти’ Когда возвращались в деревню, спрашивали: “*Гурезьэз бекмыльтиды-а?*” ‘свалили ли гору?’ Туда ходили только кузбаевцы. В настоящее время на Первое мая молодежь веселится в той же стороне, однако место гуляний переместилось дальше, в лес на красивую поляну, посреди которой растет липа. Семантика старинного обряда жителями ныне утеряна.

Левый высокий берег в устье Тэрэмшур называется *Омгагурезь* ‘гора *Омга*’, другие ее наименования *Муштор гурезь* ‘пасечная гора’ (там была пасека) и *Вал лэзён гурезь* ‘место, куда пускали лошадей’ (рис. 15, 5; фото 15). Появление микропонимов *Жаччагурезь*, *Омгагурезь* связано, очевидно, с воршудно-родовым делением жителей деревни. Возможно, на этих горах располагались поселения первых обитателей этих мест, поэтому сюда по традиции ходят чествовать предков; либо здесь проводились какие-то другие обрядовые церемонии.

---

\* По Л.Е. Кирилловой, слово *чэткэр/чэккэр* использовали для обозначения горы, возвышенно-го места [Кириллова 1992: 91]. Т.Г. Владыкина связывает топоним *Четкер/Черкке/Чекер* с ритуальной практикой поминовения на возвышенных местах или старинных кладбищах [Владыкина 1998: 41–42], однако последнее предположение пока не подтверждено имеющимися материалами, так как на таких местах кладбища не выявлены.



Недаром именно между ними на берегу Тэремшур было устроено место поминовения *йыр-пыд сётон* ‘давание/приношение головы и ног’, где совершали жертвенные приношения несъедобных частей туловища (голова, ноги) коня или коровы, предназначенных умершим предкам.

Место моления *Акташ (Акташвёсь)*, посвященное злему богу, действующему после захода солнца, располагалось возле деревни в логу (тюрк. *Акташ* ‘белый камень’) (рис. 15, 7). Там молились при проходах в армию, когда случались болезни и несчастья в семье. Отец новобранца приносил в жертву гуся. Сами новобранцы вбивали в растущее дерево монету. Вначале давали обещание (*сйзиськыны* ‘давать обет/обещание’), а затем в течение трех лет его необходимо было выполнить, в противном случае кара падала на самого человека или его детей. От всей деревни жертвовали жеребенка, а от семьи – гуся, которые могли быть любой масти, но обязательно с белой головой или пятном. Ходили туда только мужчины.

В окрестностях деревни, в 0,4 км к востоку от нее, на пологом мысу правого берега Варзи располагалось старинное языческое кладбище жителей деревни XVII–XVIII вв. (рис. 15). Существовали специальные места *куркуяськоны*, куда выбрасывали личные принадлежности умершего человека. Первое, более древнее, располагалось около школы в логу в центре деревни (рис. 15, 8). Сюда уже давно не приносят вещи умерших, однако жители деревни по очереди продолжают резать кур, чтобы туда “не затянуло живых”, чтобы было здоровье, чтобы молодые могли успешно работать и т. д. Второе место – у дороги, ведущей на кладбище, между д. Кузубаево и д. Муважи – функционирует и поныне (рис. 15, 9). Описанные культовые места считаются нечистыми, здесь кто-то водится (духи). Они могут привидеться человеку, но не всем сразу одновременно: к примеру, один его видит, а другой – нет. На этих местах всегда чудится.

В топографии сакральных мест наблюдаются определенные закономерности, связанные с их размещением относительно населенного пункта и реки. Посвященные наиболее могущественным божествам святилища высшего ранга (Великая куала, Будда, Луд) занимают возвышенные участки местности и располагаются от д. Кузубаево выше по течению реки. Некоторое исключение составляет лишь мольбище Луд, размещенное ниже по течению Варзи. Сакральные места низшего ранга, связанные с захоронением и поминовением предков (кладбища, *куркуяны*, *йыр-пыд сётоны*), приурочены к низинным местам – оврагам, долинам рек.

Исследователи уже обратили внимание, что жители д. Кузубаево по способу отправления религиозных культов подразделены на два эндогамных<sup>\*\*\*</sup> социально-культурных объединения (*выжы*)<sup>\*\*\*</sup>: род Великой куалы (*Бидзым куавыжы*) и род Священной роши (*Луд-выжы*). Представители группы Великой куалы являются хранителями родового святилища и выбирают жреца для риту-

---

<sup>\*</sup> Считается татарским заимствованием, однако в татарском языке не обнаружено явных следов существования такого божества [Ахметьянов 1981: 15].

<sup>\*\*</sup> Употребление термина “эндогамный” в данном случае представляется неверным, ибо эндогамия малочисленных групп в пределах одной деревни привела бы к полной деградации населения.

<sup>\*\*\*</sup> Удм. *выжы* означает ‘род’, однако в данном случае лучше оперировать понятиями “группа”, “объединение”

альных отправлений из своих рядов, представители Луда – соответственно являлись хранителями Священной рощи и из своих рядов выбирали жреца для моления в Луде. В общих молениях по случаю календарных праздников участвовали все жители деревни вне зависимости от принадлежности к родам. Гостевание после совершения моления шло строго по родственным линиям, отдельно среди представителей объединения Великой куалы и объединения Луда. Соответственно различными были и напевы, исполняемые во время совместной трапезы: напев моления почитателей Большой куалы (*Быдзым куа-выжылэн вось нерге гур*) и напев моления почитателей Луда (*Луд-выжылэн вось нерге гур*) [Бойкова, Перевозчикова 1992: 12; Владыкин 1994: 271–273].

По моим полевым изысканиям 1998 г., в д. Кузебаево, кроме вышеперечисленных, зафиксирована еще третья группа – Булда (*Булда-выжы*). Представители трех структурных объединений прежде молились строго по отдельности, соответственно почитанию святилища Великой куалы, Луда или Булды, брачные союзы между ними были запрещены. Но в последнее время такой строгости уже не наблюдается: они могут посещать моления друг друга, жениться и выходить замуж, невзирая на прежнее табу. Тем не менее, при выборах жреца эти правила сохраняются. Так, жрецов Луда выбирают исключительно из состава приверженцев культа Луда, а жрецов Куалы – исключительно из представителей рода Великой куалы и т. д. Кроме того, на самую сакральную часть территории святилища Булда могли заходить только мужчины из рода Булда, аналогичные запреты практиковались и на двух других мольбищах. В настоящее время моления в Луде, Булде и в Куале, как правило, проводятся в один день, однако в Куале и Булде молятся днем, а в Луде обрядовые церемонии начинаются вечером, продолжаются всю ночь и заканчиваются утром следующего дня. Почти все жители деревни до сих пор помнят, к какому социально-культурному объединению они относятся. Представители группы Луда были некрещеными, а представители двух других – крещеные [ПМ автора 1994, 1998]. Следы подразделения жителей на три группы: Великой куалы, Священной рощи и Булда – прослежены и в других южноудмуртских селениях – Варзи-Ятчах, Юмьяшур, Варклед-Бодье.

Первоначально д. Кузебаево состояла из двух деревень – собственно Кузебаево на правом берегу Кузубая и Средней Омги на левом берегу этой же речки. По преданиям, основаны эти селения в начале XVI в. выходцами из привятского родового центра (*Омга-выла*), а именно из д. *Камдор-Омги/Дындем-Омга* (ныне д. Дым-Дым-Омга Вятско-Полянского района, Кировской области). Следы проживания рода Омга, по мнению М.Г. Атаманова, прослежены в 24 населенных пунктах южной части Удмуртии и Кировской области. Древний родовый центр этой группы удмуртов (*Омга-выл*) располагался в нижнем течении Вятки и ее притоков на территории современных Вятско-Полянского, Малмыжского районов Кировской области, Кизнерского района и включал дд. Дым-Дым-Омга, Казан-Омга, Виноградово, Курлово, Большая Шабанка, Старая Омга, Чуштаськем, Верхний Муркозь, Муркозь-Омга, Бертло, Безменшур, Ямайкино. Из них Старая Омга являлась самой старинной деревней этого рода. Другой центр (*Омга-выла*) занимал территорию Алнашского района и соседнего Агрызского района Татарстана по притоку Камы – Ижу. Сюда входили дд. Кузебаево, Дятлево, Средняя Варзи-Омга, Муважи (удм. *Усо-Омга*), Верхнее Кузебае-

во, Черный Ключ, Чумали (удм. *Верхняя Усо-Омга*), Варзибаш, Сарсак-Омга. Сохранились сведения, что в д. Кузебаево проживали представители рода Бодья (*Бодья*) [Материалы по статистике 1889, VI: 50–51; Атаманов 1980: 10, 1982: 107, 1997: 212–213]. На возможное проживание в д. Кузебаево членов родовой группы Ятчи (*Зачча/Затча*) указывают наименование горы *Заччагурезь* в окрестностях населенного пункта и проводимые на ней обрядовые действия. Основной территорией обитания этой группы удмуртов (*Зачча/Затча*) является юг Удмуртии по р. Умяк – левому притоку Вятки (дд. Старые Ятчи, Поршур, Батырево, Кузебаево и другие деревни Граховского района). Следы расселения рода Ятчи отмечены также в с. Варзи-Ятчи и д. Юмьяшур Алнашского района [Атаманов 1982: 114].

Имеются некоторые данные, позволяющие предполагать, что площадки других средневековых укрепленных поселений южной Удмуртии также использовались удмуртами в качестве святилищ. К примеру, среди материалов Верхнеутчанского городища V–IX вв., расположенного в бассейне Тоймы (Алнашский район), обращает на себя внимание сооружение II. Оно было окружено серией зольников и ям, в его центральной части выявлено пятно прокаленной глины с зольником. Зольник имел подпрямоугольную форму, размеры 82 x 130 см, глубину 43 см. В его заполнении обнаружены фрагменты керамики, сырые и сильно пережженные кости животных. Возле северной стенки сооружения была устроена яма глубиной 84 см, включавшая скопления золы, сырых и кальцинированных костей. Автор раскопок высказала предположение, что оно связано с производственными нуждами [Ютина 1984: 53–66], однако вполне возможно, что возникновение такого рода культурных остатков обусловлено выполнением культовых обрядов.

Наименование Верхнеутчанского городища среди удмуртского населения звучит как *Карчеткер* ‘городищенское возвышенное место’, *Карыйыл* ‘городищенская возвышенность’, *Алангасар* ‘наименование мифических людей-великанов’. В конце XIX в. жители деревни называли это место княжеским двором и полагали, что на городище была такая глубокая яма, что жердью в несколько сажен длиной нельзя было достать ее дна. Существуют предания, по которым эта гора была заселена мифическими великанами – *алангасарами*. Об использовании Верхнеутчанского городища в качестве святилища в конце XIX в. свидетельствуют находки кострищ, расположенных на северо-западном конце мыса. Г.Н. Потанин указывал, что они состояли из сожженных костей животных [Потанин 1884: 190–195, 256–259; Спицын 1893: 132–134; Атаманов 1997: 201–202]. Сохранились также сведения о функционировании культовых мест XIX – начала XX в. Булда и Луд/Кереметь на площадках других городищ юга Удмуртии (Варалинское, Чужьяловское, Бобья-Учинское).

#### **Святилища XVI – XX вв.**

**Верхнечепецкие удмурты.** *Святилище Большая Пурга* XVII (возможно, XVI) – начала XX в. (рис. 3, 5) располагается на правом берегу Иты, правого притока Лозы, левого притока Чепцы, в 600 м к юго-западу от с. Большая Пурга и в 400 м к юго-востоку от д. Итадур Игринского района (рис. 22). Раскопки жертвенного места были проведены В.А. Семеновым в 1987–1988 гг. [Семенов, Шутова 1992], историко-этнографические сведения о памятнике и окрестностях села

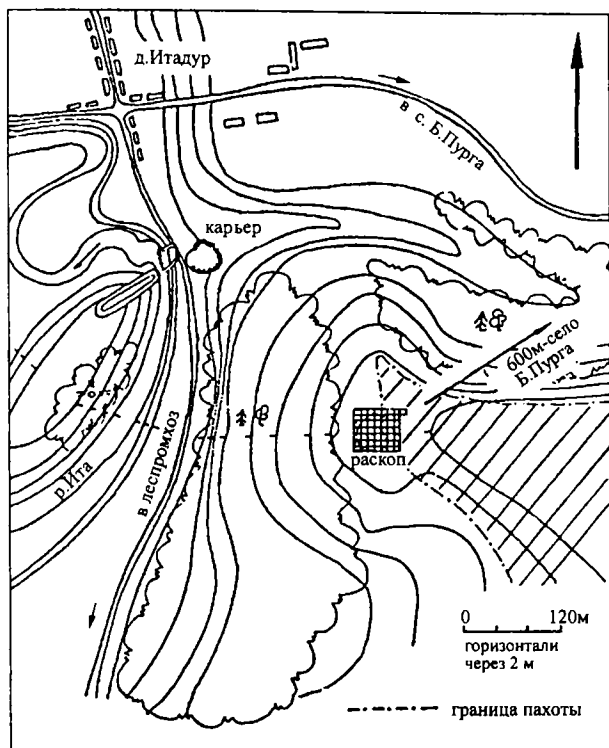


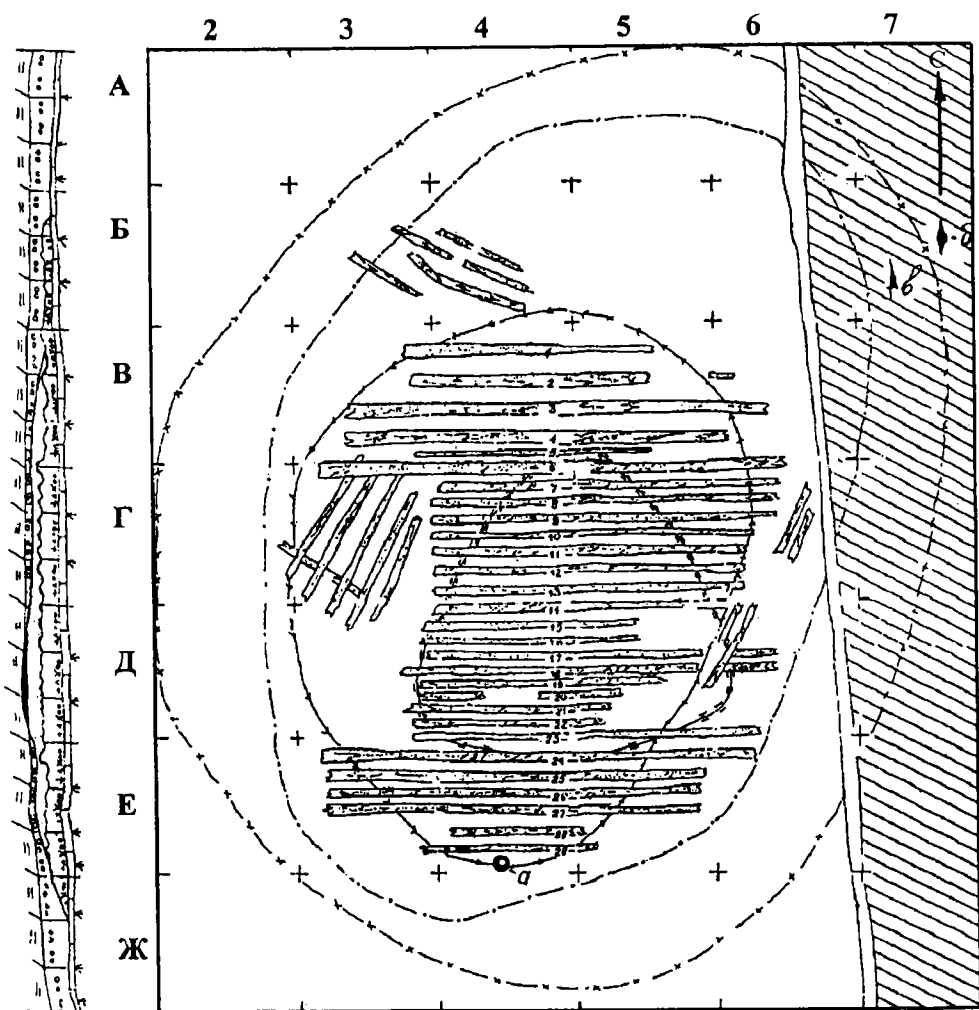
Рис. 22. Топографический план святилища Большая Пурга

собраны автором в 1995 г., палеозоологические определения костных остатков с памятника выполнена Э.В. Алексеевой (прил. 3). Святилище занимает склон холмообразного возвышения берега реки высотой около 20 м. С этого места открывается широкая панорама долины реки, а сама возвышенность просматривается с расстояния 15–20 км. Поверхность памятника задернована, почти не затронута пахотой. Вскрытая площадь составила 450 кв. м (рис. 23).

В ходе раскопок в центральной части памятника зафиксирован культурный слой

жертвенного места в виде супеси, насыщенной измельченными обожженными и кальцинированными костями, углем и голубовато-серой золой мощностью 10–55 см. Под этим слоем выявлена прослойка прокаленного песка и кальцинированных костей мощностью 5–35 см, имеющая в плане овальную форму и размеры 12 x 9 м. В свою очередь, прокаленный песок подстилался прослойкой прокаленной глины подтреугольной формы, размерами 6,5 x 6,5 м и мощностью 5–25 см. Общая площадь распространения кальцинированных костей составила около 330 кв. м, площадь их основной концентрации – около 220 кв. м. Среди обожженных и кальцинированных костей чаще всего встречались обломки зубов, трубчатые и суставные кости нижних конечностей, копытные фаланги и т. д., принадлежащие преимущественно домашним животным: крупному рогатому скоту, лошади, баранам. Обнаружены кости трех видов птиц, трех видов грызунов и косули.

После вскрытия слоя кальцинированных костей на фоне прокаленного песка хорошо фиксировались остатки бревен в виде темных полос, заполненных углистыми прослойками и кальцинированными костями, шириной 12–15 или 25–30 см (рис. 23). Основная масса полос (продольные бревна и кровля) располагалась в ряд с севера на юг, их концы были ориентированы по линии запад–восток. На западном и восточном концах этого ряда, почти перпендикулярно к нему, залежали следы более коротких полос (поперечные бревна), размещенных по линии ССВ–ЮЮЗ. В северо-западном конце основного ряда выявлены остатки четырех бревен, лежащих по линии ЗСЗ–ВЮВ (рис. 23). Анализ профилей и продольная зачистка выявленных полос показывает, что



линия 3      линия Д

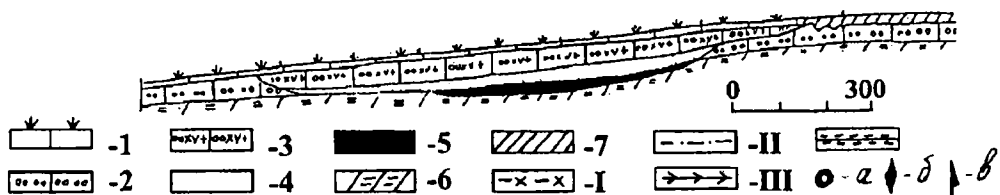
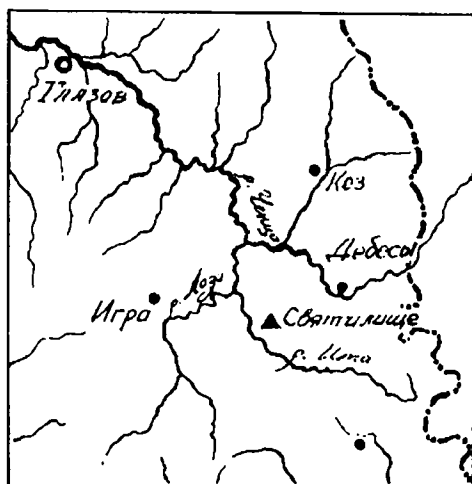


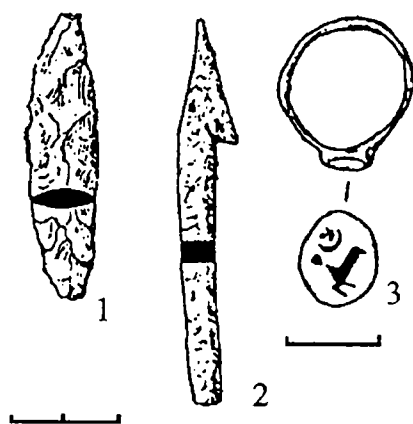
Рис. 23. Святилище Большая Пурга. План раскопа с профилями

Условные знаки: 1 – дерн; 2 – серовато-коричневая супесь; 3 – слой супеси, насыщенной костями, золой, углем; 4 – прокаленный песок; 5 – прокаленная глина; 6 – подстилающий слой; 7 – пахота; I – граница распространения костей; II – граница основной концентрации костей; III – очертания прокаленного песка; IV – очертания прокаленной глины; а – серебряный перстень; б – кремневый наконечник стрелы; в – железная острога.

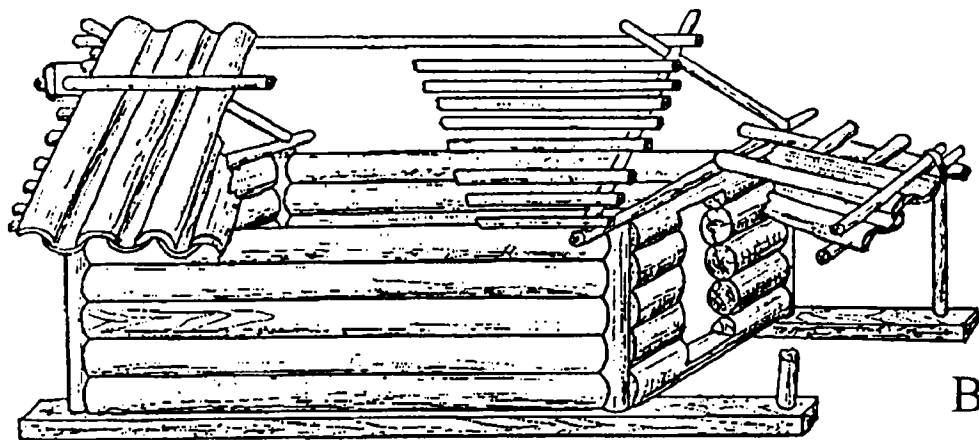
они являлись остатками бревен сгоревшей постройки культового назначения — куалы. В.А. Семенов предложил следующий вариант реконструкции этого сооружения (рис. 24, В). Оно имело опорно-столбовую конструкцию. Именно при столбовой конструкции толстые бревна боковых/продольных стен строения могли отвалиться в стороны при пожаре. Остатки торцовых/поперечных стен сохранились лишь частично. Сгоревшая бревенчатая постройка имела размеры 7 х 6,5 м, двускатную крышу и тамбур с односкатной крышей. Вход располагался с западной стороны. Если при строительстве куалы использовали толстые (до 30–40 см в диаметре) бревна, строение предположительно достигало



А



Б



В

Рис. 24. Святилище Большая Пурга:

А — схема расположения памятника; Б — вещевого инвентаря:

1 — кремневый наконечник стрелы; 2 — железная острога; 3 — серебряный перстень;

В — вариант реконструкции культовой постройки (по В.А. Семенову)

до высоты 2 м. Факт заметного углубления бревен в материковый слой песка позволял предположить, что строение было сооружено и функционировало в период, когда песок на этом месте еще не был прокален. В дальнейшем, когда постройка сгорела, местное население продолжало использовать площадку для культовых целей, даже не очистив ее от сгоревших в огне бревен.

На южной части раскопа в слое обожженных и кальцинированных костей возле остатков южной стенки сгоревшего строения обнаружен перстень из низкопробного серебра (рис. 24, БЗ). Перстень литой со щитком, на котором выгравированы изображение туловища и головы животного (?), полумесяц и контур птицы. Близкие по оформлению и характеру рисунка перстни выявлены на удмуртских могильниках XVI–XIX вв. Предмет найден в культурном слое памятника и, очевидно, его использовали во время совершения ритуальных обрядов на святилище. В северо-восточном углу раскопа в пахотном слое были обнаружены кремневый наконечник стрелы (рис. 24, БЛ) и обломок железной остроги (рис. 24, Б2). Поверхность орудия из кремня с обеих сторон отретуширована, острие слегка обломлено, такое изделие могли использовать и в качестве ножа. находка кремневых предмета и отщепов в этом районе не является случайностью, ибо в окрестностях д. Среднее Шадбегово в бассейне Лозы Л.А. Наговициным обнаружена целая сеть поселений эпохи неолита – энеолита. Наконечник стрелы можно датировать IV–III тыс. до н. э. [уст. сообщ. Л.А. Наговицина]. Очевидно, это изделие, наряду с железной острогой и перстнем, удмурты использовали во время молений. Факты применения орудий труда эпохи камня при совершении обрядовых церемоний более позднего времени неоднократно были отмечены у многих народов Восточной Европы и Западной Сибири. Железная острога с одним шипом была изготовлена из прямоугольного железного дрота. Очевидно, она относится к XIX – началу XX в.

Этнографические и письменные данные об этих местах немногочисленны. Первые письменные свидетельства о заселении этих 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” (совр. Тупал-Пурга) 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 р. Иты и что в нем зафиксировано 2 двора (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 раз в 7 лет, съезжались члены рода Пурга не только из соседних районов

---

\* К сожалению, более ранние письменные источники об истории этих мест неизвестны.

(совр. Игринский, Дебесский и Шарканский), но и из отдаленных мест (совр. Малопургинский и Завьяловский районы). Обрядовые церемонии проводили на этом месте вплоть до начала XX в. Иногда святилище называли *Курег сион 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 [ПМ автора 1995]. По данным письменных источников, деревянная церковь в селе была построена лишь в 1854 г., а позднее, в 1898 г., здесь был заложен каменный храм. До этого времени окрестные селения относились к приходу с. Дебесы, где первая деревянная церковь появилась в 1751 г. [Православные храмы 2000: 58–59, 101–103].

Родовая группа Пурга (Порга) является самой крупной по численности общностью удмуртов, следы проживания ее представителей выявлены более чем в 170 населенных пунктах как в Удмуртии, так и за ее пределами. Основная территория проживания рода – бассейн Иты, правого притока Лозы, левого притока Чепцы, и верховья Вотки, Сивы и Ижа, правых притоков Камы, в северо-восточных районах Удмуртии (совр. Игринский, Дебесский, Шарканский, Якшур-Бодьинский районы). 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 районы, а также в Бавлинский район Татарстана) [Атаманов 1982: 98–101, 1997: 205].

Судя по характеру находок на памятнике, сведениям информантов и данным письменных источников, жертвенное место можно датировать XVII (возможно, XVI) – началом XX в. Можно попытаться реконструировать приблизительную схему использования святилища. Оно было основано не позднее начала XVII в. представителями рода Пурга. На первых порах здесь было построено культовое сооружение, в котором совершали моления семейно-родовому покровителю. Но куала сгорела и уже не была восстановлена. Возможно, ее 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.

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 прошел с. Полом (22 версты от Зуры), дошел 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. Ш.*) [Верещагин 1886: 94–95]. Очевидно, в иносказательной форме в предании нашел отражение факт невозможности функционирования языческого культового места в непосредственной близости к христианскому храму, источнику распространения новой идеологии среди окрестных жителей, принадлежащих к одной воршудно-родовой группе Пурга.



В свою очередь, когда Великую куалу в с. Полом тоже сожгли, старики-жрецы собрали пепел и угли с кострища и перенесли святилище за 20 верст от прежнего места между дд. Дологурт и Шоргурт. Для проведения первого общественного жертвоприношения на этом месте пригласили старика-жреца (*восьясь*) из Старой Пурги (Большой Пурги). Когда удмурты узнали, что и эту куалу собираются сжечь, то перенесли ее в лес за р. Лып бывшего Юскинского прихода [Первухин 1888, II: 9–10]. О дальнейшей судьбе этого сакрального места сведений не сохранилось.

На первых порах общественные (очевидно, родовые) жертвоприношения в куале могли совершаться по нескольку раз в год. В последующем в связи с широким расселением и переселением удмуртов родовой группы Пурга, возможно, под влиянием христианизации, а также по причинам практического характера (экономия продуктов и средств) религиозные обряды стали проводиться значительно реже. На этих молениях уже не могли принимать участие все пургинцы, поэтому сюда съезжались только их представители из разных мест обитания. Тогда эти религиозные обряды начинают приобретать больший общественный вес. К тому времени родовые постройки культового назначения появились в каждой деревне. Так, по свидетельству жителей, 1920-х гг. р., проживающих в дд. Тупал-Пурга, Итадур, в каждом из этих населенных пунктов функционировала своя деревенская куала.

Интересно, что языческое святилище использовали довольно интенсивно, о чем свидетельствует мощный слой кальцинированных и обожженных костей, толщина прокаленного песка и прокаленной 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 еще длительное время.

Своеобразное *священное место Лек ошмес* XVII (возможно, XVI) – XX вв. (рис. 3, б) располагается на нижней части склона высокого правого берега Нязь, правого притока Лозы, левого притока Чепцы, в окрестностях д. Малые Мазьги Игринского района (рис. 25, 1; 26). Исследования его проведены автором в 1994 г. [ПМ автора 1994]. Название культового места в переводе с удмуртского языка означает сердитый/злой/сильный родник, возможно, в смысле способности оказывать воздействие на людей. Про него так и говорили: *туж лек*, т. е. очень злой/сильный родник. Другое название *Ошмес гырк* – родниковое углубление, яма. Вариант названия местности, употреблявшийся в соседних русских деревнях, звучал как “Дурной ключ”

Памятник располагается приблизительно в 1 км к юго-западу от д. Малые Мазьги на склоне высокого правого берега Нязь на поляне посреди леса (рис. 26; фото 16). В настоящее время поляна поросла кустарником. Центром святилища является родник, у истоков которого возвышаются ели, а среди них стоит ель для вбивания железных предметов (*корт шуккон кыз*) (рис. 27)\* На этом месте

---

\* По свидетельству пожилых людей, на их памяти свалились от времени три священные ели. При осмотре святилища 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.

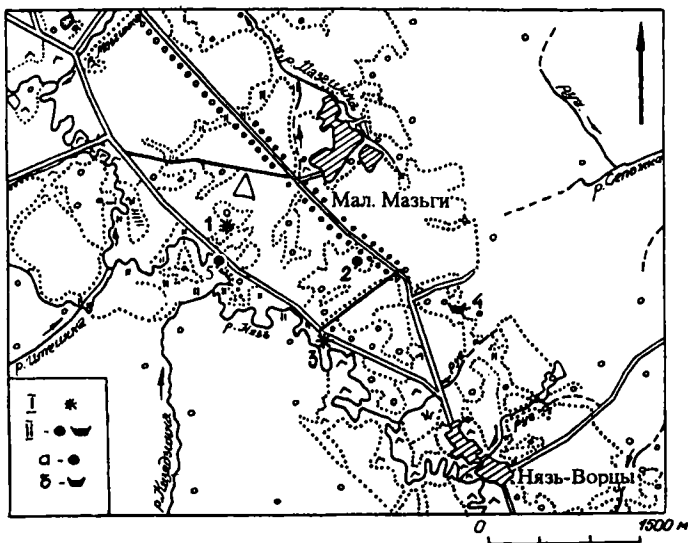


Рис. 25. Святилища в окрестностях д. Малые Мазьги:

1 – Лек ошмес; 2 – Гучин; 3 – муй вöсян; 4 – Нязь-Ворцинский могильник; 5 – старое поселение

совершалось несколько разновидностей ритуальных действий. В XIX столетии и в начале XX столетия во время сева здесь резали бычка либо жеребенка. На моления съезжались жители не только близлежащих селений – Малых Мазьгей (*Нюнягурт*), Лонки-Ворцев (*Больших Мазьгей*), Итчей, Удмурт Лозы и т. д., но и отдаленных районов – из-под г. Глазова, с. Алнашей. Говорили, что люди из дальних мест поспевали на обрядовые церемонии с горячим хлебом.

Говорят, первоначально масть жертвенного животного, используемого для ритуального заклания на Лек ошмесе, не имела значения. Но однажды один крестьянин увидел на поляне перед родником женщину в белом, пасущую белого бычка. С тех пор для кровавой жертвы стали непременно искать бычка белой масти. Если не находили у деревенских, то обменивали или покупали белого бычка на общие деньги в других местах. На моления собирались всей деревней (*дэмен*). Резали его 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. Для молений избирали специального человека – *тöро*. Подготовкой жертвоприношения

совершалось несколько разновидностей ритуальных действий. В XIX столетии и в начале XX столетия во время сева здесь резали бычка либо жеребенка. На моления съезжались жители не только близлежащих селений – Малых Мазьгей (*Нюнягурт*), Лонки-Ворцев (*Больших Мазьгей*), Итчей, Удмурт Лозы и т. д., но и отдаленных районов – из-под г. Глазова, с. Алнашей. Говорили, что люди из дальних мест поспевали на обрядовые церемонии с горячим хлебом.

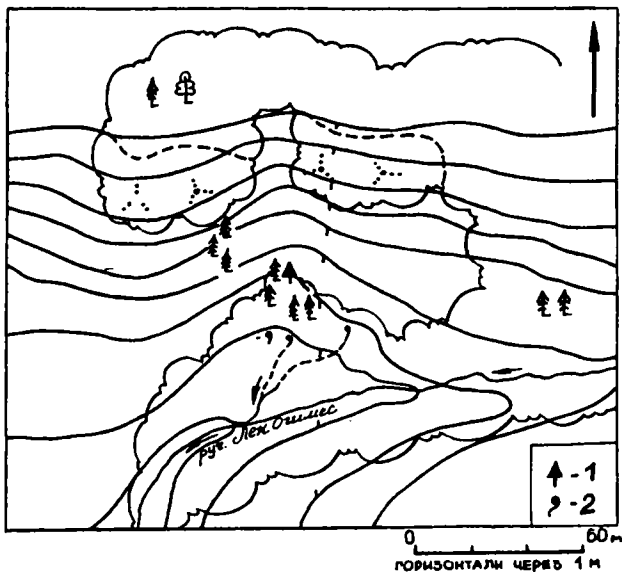


Рис. 26. Деревня Малые Мазьги. Святилище Лек ошмес  
Условные обозначения: 1 – священная ель; 2 – родник.

Рис. 27. Деревня Малые Мазьги. Святилище Лек ошмес. Священная ель (корт шуккон кыз)



занимались мужчины по-старше. В советское время заклание крупных животных уже не практиковалось. Вторая разновидность жертвоприношений на святилище — бескровные жертвы. Их совершали во время сева или во время сенокоса. Это была обрядовая трапеза с заварухой (*сэзьпызь*) — блюда, изготовленного из воды, муки, масла и соли. Масло и муку собирали по всей деревне. Подобные жертвы были предназначены Духу/Хозяину местности, чтобы задобрить его и договориться о хороших погодных условиях, предупредить засуху, ливни и т. д. В настоящее время совершение аналогичных ритуальных церемоний уже не практикуется.

Отношение к святилищу было неоднозначным, его боялись и почитали, о чем свидетельствует существующая система предписаний, связанных с Лек ошмесом. В совершении молений на Лек ошмесе могли участвовать только мужчины преимущественно пожилого возраста. Однако не запрещалось приходить сюда также мальчикам и юношам. 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 (*сюлыком*), 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, наслав на него недуг, опухоль, фурункулы и прочие болезни (*пöськы, гижло, будосъёс*). 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 умиловления Духа местности. В этих целях на Лек ошмес приходили со специ-

альными дарами: мужчины несли железный предмет и вбивали его в предназначенную для этих целей ель *корт шуккон кыз*<sup>\*</sup>, женщины бросали на этом месте сверток с серебряной монеткой, железным предметом, крупой, солью, яйцом, куском хлеба (прил. 4). В древние времена, возможно, в подобных случаях в ель пускали стрелу, о чем свидетельствует находка скопления железных наконечников стрел на жертвенном месте Чумойтло.

Культовое место Лек ошмес располагается на территории, издавна заселенной удмуртами рода Вортча, — дд. Нязь-Ворцы, Лонки-Ворцы, Малые Мазыги. Главные населенные пункты, в которых проживали вортчинцы, находились по р. Нязь и в верховьях р. Иж, в южной части Игринского района и соседних с ним Шарканского и Якшур-Бодьинского районов. По рассказам стариков, первое поселение в этой местности — *Гучин* — возникло возле родника *Кезьыт ошмес* 'Холодный родник' примерно в 1,2 км к ВЮВ от Лек ошмеса, в 1 км к югу от центра деревни Малые Мазыги (рис. 25, 2). Это было большое поселение в 250 домов (возможно, число дворов преувеличено. — *Н. Ш.*). На том месте при пахоте находили топоры и другие изделия.

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, бывшим между селениями Нязь-Ворцы и Малые Мазыги, а не с самими Нязь-Ворцами, как полагает М.Г. Атаманов [Атаманов 1997: 224]. В переписи 1646 г. упоминаются 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 (рис. 25, 5). Недалеко протекал ручей под названием Сердитый (Лек ошмес), возле которого происходили моления и совершались жертвоприношения злему духу *Кереметю*. 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 отдаленных населенных 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

---

\* 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].

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. Говорят, что когда вортчинцы-мужчины возвращались пешком с фронта после окончания первой мировой войны, где-то под Елабугой или восточнее Елабуги встретились со своими бывшими однодеревенцами (дальними родственниками). Оказывается, жители д. Малые Мазьги расселились в Башкортостане и под Елабугой в Татарстане (*мазьгиос палляськиллям пырак Башкирие но Елабуга котыре*)\*

Первые жители окрестных селений хоронили своих умерших на Нязь-Ворцинском могильнике (раскопки М.Г. Ивановой). 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 (рис. 25, 4). На нем 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 больший 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 и т. д. [Луппов 1911а: 138—139, 183, 187]. Очевидно, несмотря на христианизацию, жертвенное место активно функционировало вплоть до начала XX в., затем культ этой местности 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 еще и во второй половине XX в.

В окрестностях д. Малые Мазьги также обнаружены культовые объекты, подробные сведения о которых, к сожалению, не сохранились. Один из них под названием *Муй вёсян* (*муй/мый* ‘бобр’, *вёсян* ‘место моления’) располагается в 1,4 км/1,7 км к ЮЮВ от деревни, в 1,1 км к юго-востоку от Лек ошмеса на правом берегу р. Нязь (рис. 25, 3). Судя по наименованию местности, когда-то здесь приносили в жертву бобров, правда об этом уже теперь никто из местных жителей не помнит, даже происхождение названия не могли объяснить. В окрестностях каждой деревни была своя Великая куала. У жителей д. Нязь-Ворцы имелось два родовых святилища между дд. Нязь-Ворцы и Ляльшуром (это место

---

\* В свою очередь, среди бавлинских удмуртов, проживающих в Бавлинском районе Татарстана и Еркееевском районе Башкортостана, сохранились сведения о переселении сюда удмуртов из окрестностей с. Чутырь [уст. сообщ. И.В. Тараканова].

называется *Бадзым куа нюк* ‘овраг, возле которого располагалась Великая куала’) и за огородами нязь-ворцинцев (*куа нюк* ‘овраг, возле которого располагалась куала’), где до недавнего времени стояла большая ель для молений (*вöсьяскон кыз*). Родовая куала жителей д. Малые Мазьги располагалась в роще. Там ели гуся, вокруг стояло много священных елей, под которыми и молились. Говорят, что эти ели срубил один человек Ермакей Васько, и по этой причине якобы его потом придавило упавшим деревом. 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. Так, Ф.Д. Ширококов, 1936 г. р., из д. Малые Мазьги, считающийся удачливым охотником, и в наши дни молится *Нюлэсмурту*, ходит в лес жертвовать гуся [ПМ автора 1994].

**Шарканские удмурты.** Около дд. Кион-Липето и Пислегово (удм. *Коньык*) в 8–9 верстах от с. Шаркан располагается самая высокая в этой окрестности *гора Каргурезь* ‘городищенская гора’ (рис. 3, 7; фото 17). Несмотря на характерное название, специалисты не рассматривают ее в качестве памятника археологии, так как остатки искусственных оборонительных сооружений (валы и рвы), культурный слой и археологические находки на ней не выявлены. Гора эта видна издали, с нее открывается обширный вид на окрестности. Склоны ее, один крутой, другой – пологий, усыпаны клубникой [Спицын 1893: 128; Стрельцов 1927: 73]. Это было место гуляний окрестной молодежи. По свидетельству Е.Г. Агафоновой, 1912 г. р., они собирались на горе Каргурезь после Троицы: приносили с собой вино, угощения, молились (*йбыртскыны* ‘молиться’), играли, веселились. Она вспоминает, что вокруг этой горы ездили на конях (*котырьясько валэн*) [ПМ автора, 1993]. Говорили, что на вершине горы стояла большая ель (*бадзым кыз* ‘великая, большая ель’; *вöсьяскон кыз* ‘ель для молений’), под которой старики проводили моления. Теперь этой ели давно уже нет (информанты С.Я. Перевозчиков, 1926 г. р.; И.М. Воронцов, 1931 г. р.) [ПМ автора 2001].

В окрестностях д. Тыловыл Шарканского района имеется холмообразное возвышение *Куавыр* (возвышение, где стояла куала). Около этой деревни, по сведению Н.Ф. Вахрушевой, 1913 г. р., располагалось место ежегодного *общественного моления Ёзо*. Там собиралось много народу из с. Шаркан, дд. Вукотло, Шегьян, Быги, Галичево, Куреггурт, Чочам и других ныне исчезнувших населенных пунктов (рис. 3, 8). На том святылище посреди леса на поляне под большой толстой елью каждый год резали жеребенка (фото 18). Более молодой информант П.И. Никитин, 1929 г. р., говорил, что, когда он был ребенком, на этих молениях ели мясной суп и кашу. Позднее здесь уже ничего не варили, а приходили с готовыми угощениями, молодежь веселилась, играла [ПМ автора 1993, 2001]. В исторических документах конца XIX в. тоже приведены сведения о молениях, совершаемых в 3 верстах от с. Шаркан на горе *Ёзо*. По предположению Г.Е. Верещагина, наименование *Ёзо* ‘сверчковатое место’ происходит от *ёз* ‘сверчок’. По преданию, возникновение мольбища связано с экстраординарным событием. Однажды после Петрова дня на полях появилось несметное число сверчков и кузнечиков, которые стали пожирать зерновые посевы. Местные жители собрались на самой высокой горе и провели жертвоприношение. На следующий день пошел снег и все насеко-

мые погибли. Около священного места *Ѕозо*, а именно в 2 верстах от современного с. Шаркан, прежде располагались старое поселение (быв. д. Старый Шаркан) и языческое кладбище. В конце XIX в. обитатели с. Шаркан по р. Шарканке состояли из русских и удмуртов, переселившихся сюда в 1840-х гг. из исчезнувшей д. Старый Шаркан [Верещагин 1886: 93–94; Материалы по статистике 1892, VII: 158–159].

По предположению М.Г. Атаманова, основу населения этого края составляли представители родовой группы Пурга [Атаманов 1982: 98–101].

**Кильмезские удмурты.** На *святилищах в окрестностях с. Новый Мултан* (рис. 3, 9, 10) в пределах бывшего Мултанского прихода (совр. Увинский и Селтинский районы), совершались крупные языческие **моления Даргалуд** ‘Священная роща рода Дарга’ (в полях дд. Поршур и Тукля) и **Куҷос** ‘лесная поляна’ (в поле д. Новой Моньи). Обрядовые церемонии на этих местах проводились через каждые два года, когда поля оставляли под пар. Сюда собирались удмурты с 12–15 ближайших и даже отдаленных окрестных селений. Стараниями священников Мултанского прихода моление Даргалуд было прекращено в 1857 г. Святилище Куҷос функционировало еще долго после того как приход стал христианским, причем пользовался особенной славой не только среди удмуртов, но и среди русского населения. Проводились моления в примыкавшей к полю небольшой роще. В жертву здесь приносили разных животных. Обрядовые действия продолжались в течение трех и более дней. После прекращения молений в Даргалуде моления Куҷос приобрели особую цену в глазах окрестных удмуртов, поэтому духовенство долгое время не решалось открыто вмешиваться в эти мероприятия. Священник Капачинский при проведении языческих обрядов стал постепенно вводить некоторые христианские элементы: окропление святой водой жертвенных животных, замену крупной жертвы более мелкой, к примеру, жеребца гусями и т. д. В итоге все это закончилось тем, что рощу срубили вовсе, а место моления запахали русские жители. Постепенно количество участников жертвоприношений сократилось до числа жителей трех-четырёх деревень, а к концу 1890-х гг. моления на этом месте прекратились [Курбановский 1900: 495, 498, 504, 805, 806, 841, 848, 849].

В статистических документах XIX в. в этих краях значились дд. Новая Монья (удм. *Анлеть, Манья, Сурдошур*), Поршур и Тукля. Две последние затем объединились – д. Поршур-Тукля [Приложение к материалам 1885: 87, 89]. Первоначально здесь поселились удмурты трех родов: Тукля, Монья, Пека. Упомянутые населенные пункты относились к Мултанскому приходу, который являлся одним из старейших удмуртских приходов в бывшей Вятской губернии. Село Мултан прежде носило название Мултан-Тукля, с 1880-х гг. ему присвоили наименование Новый Мултан (совр. Увинский район) в отличие от с. Старый Мултан бывшей Старотрыкской волости Малмыжского уезда (ныне Кизнерский район). В 1752 г. в с. Мултан был открыт приход, а в 1765 г. построена деревянная церковь [Православные храмы 2000: 184–185]. Первые русские поселения появились здесь в начале XIX в., а в середине XIX в. православные русские составляли уже одну треть всего населения. В рапортах и донесениях священников первой половины XIX в. часто говорилось о проведении языческих обрядов и молениях крещеных и некрещеных удмуртов в

окрестностях с. Новый Мултан [Луппов 1911а]. Мултанское духовенство предпринимало различные меры для искоренения язычества: молебны в домах и на полях во время проведения языческих праздников, уничтожение воршудных святилищ, кереметей и прочих мольбищ, а также изображений божеств [Курбановский 1900: 641–642, 801–806].

По данным топонимии, собранным в наши дни, окрестные удмурты прежде проводили общественное моление племени Калмез в окрестностях д. Новой Вамьи (Увинский район), вблизи от местности *калмез воэ* ‘луг калмезов’ [Кириллова 1992: 144]. Вполне возможно, интерпретация наименования места как луг калмезов является вторичным из-за созвучия *воэ* ‘луг’ и *воэсь* ‘моление’, а первичным наименованием было моление калмезов (*калмез воэсь*). Сохранились также сведения о коллективных молениях (*дэмен воэсь*) локальной группы удмуртов-калмезов, проживающих на территории современного Унинского района Кировской области (рис. 3, 11). Для участия в них сюда приезжали калмезы из самых отдаленных мест, а удмурты-ватка соседних деревень в этих молениях не участвовали [Атаманов 1985].

**Собственно южные удмурты.** В окрестностях с. *Варзи-Ятчи* также располагались святилища разного ранга (рис. 3, 15; 28). Средневековое городище *Каргурезь* находилось в 1,5 км к юго-востоку от с. Варзи-Ятчи (Алнашский район) на левом высоком берегу Варзинки (рис. 28). В настоящее время его площадка и соответственно культурный слой сильно разрушены пахотой и ямами, в которых добывали камень для строительных нужд. Говорят, что после этого на поверхности городища остались такие глубокие ямы, что если бросить туда камень, то не услышишь, как он падает на дно, а если взять длинную жердь, то до дна не достанешь. По свидетельству местных жителей, моления здесь не проводились, только во время Пасхи молодежь приходила играть и веселиться. Существовали предания о том, что на этом месте “обучались на ведьм” [ПМ автора 1998]. На левых высоких берегах Варзинки обнаружено 4 неукрепленных поселения средневекового времени.

Первые упоминания о городище и религиозных верованиях местного населения впервые появились в печати еще в конце XIX в. [Потанин 1884: 191–192, 256–259]. Моления удмуртов, совершаемые в Варзи-Ятчинском крае (дд. Варзи-Ятчи, Ляли, Кибья) в начале XX столетия, наблюдал и подробно описал П.Н. Луппов [1927: 82–114]. В 1998 г. автором собраны сведения о местоположении и функционировании святилищ в окрестностях с. Варзи-Ятчи. Осмотр их проводился в сопровождении сына бывшего главного жреца Великой куалы Н.С. Чумакова, 1920 г. р.

**Малая куала (Покчи куала).** У каждого домохозяина во дворе имелась семейная куала. Она представляла собой бревенчатое строение без пола, потолка, окон и печи. Постройки имели двускатные крыши. Скаты крыши были неплотно пригнаны один к другому, поэтому дым от огня, раскладываемого в куале, проходил через отверстие во всю длину крыши. В левом переднем углу, немного выше человеческого роста была прикреплена полка, на которой лежала небольшая доска (*мудор*) длиной в 1 аршин, куда клали ветку березы или бурачок и ложку. В 1880 г. Г.Н. Потанину удалось увидеть на полке домашнего святилища поверх еловых веток опрокинутый вверх дном лубяной короб, считающийся домашней святыней (*воршуд*, или *вожшуд*). Во времена П.Н. Луппова



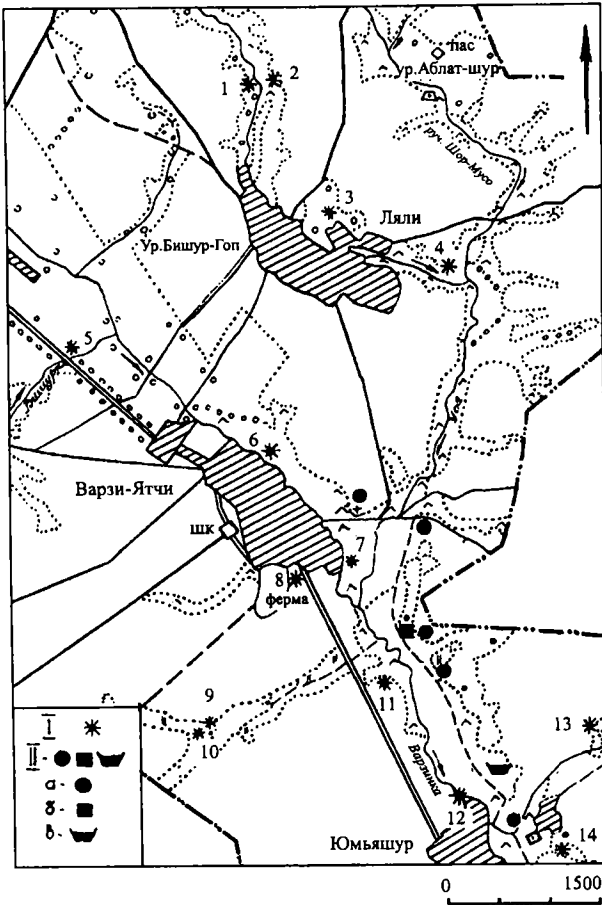


Рис. 28. Схема размещения этнографических и археологических объектов в окрестностях с. Варзи-Ятчи:

I – сакральные места: 1 – Великая куала рода Шудья; 2 – Луд; 3 – Великая куала рода Зумья; 4 – место поминовения предков; 5 – Булда; 6 – йыр-пыд сётон; 7 – Малкашай; 8 – Самаршай; 9 – Великая куала; 10 – Кучос; 11 – Луд; 12 – Великая куала; 13 – Луд; 14 – Место общественного моления

II – археологические памятники: а – селища; б – городища; в – могильники

самой священной и неременной принадлежностью куалы являлась дощечка – *мудор*. И точно так же, как Н.П. Рычкову в XVIII в., П.Н. Луппову в начале XX в. не позволили прикоснуться к нему. По сведениям стариков, *мудор* находился в святилище около шести тысяч лет (?). Посередине строения или несколько ближе к противоположной выходу передней (с точки зрения сакральности) стене разводили огонь. Проходить между очагом и передней стеной куалы простому смертному не полагалось. На стенах можно было видеть иконы или медный крест.

В начале XX в. периодичность молений соблюдалась четыре раза в год – на Масленицу, на Пасху, в Петров день и в Николин день. П.Н. Луппову не удалось наблюдать моления в семейной куале, но он отметил ее большую хозяйственную роль в летнее время: там варили пищу для обеда или ужина. При заболевании кого-нибудь из членов семьи и в других экстраординарных случаях проводили моление с хлебом во дворе под открытым небом, служили в церкви молебн Пантелеймону или просто ставили свечку.

Общедеревенское святилище Великая куала (*Быдзым куала*). Общественная куала жителей с. Варзи-Ятчи находилась в лесу приблизительно в 2 верстах к юго-западу от села (рис. 28, 9). Место площадью приблизительно 39 на 42 аршина было огорожено и обсажено высокими деревьями (березой, черемухой). В центре огороженной площадки находилось строение, напоминаю-

шее семейную куалу, только изнутри пол был застелен толстыми половицами. Ближе к передней стене располагался очаг, над ним при помощи деревянного крюка был прикреплен котел, вдоль передней и боковых сторон постройки были устроены в два ряда полки, а возле задней стены и двух боковых поставлены скамейки для сидения. У левой, боковой от двери, стены стоял стол для жертвенного хлеба, а у правой – стол женской половины куалы. На верхнюю полку у передней стены (*мудор*) складывали общественные хлеб и мясо, а на левых боковых полках – хлеб, мясо, пиво/кумышку отдельных домохозяев.

Периодичность молений была такая же, как и в домашней куале. Моления проводили 4 раза в году. Однако Г.Н. Потанин указывал, что в 1881 г. варзи-ятчинские удмурты молились летом не в Петров день, а в праздник Казанской Божией Матери. Суть обрядовых действий состояла в совместном поедании мяса, каши и принесенных угощений. Перед трапезой проводилось поочередное освящение хлеба, пива/кумышки, готового мяса, каши, а затем – повторное освящение оставшегося хлеба с мясом, сбор денег для следующего моления (прил. 5).

Родовая куала к 1998 г. не сохранилась. Место, где было строение, поросло черемухами (рис. 28, 9; фото 19). Мольбище располагалось в 1,5–1,7 км к ЮЮЗ от села (расстояние сократилось из-за застройки села). По воспоминаниям информанта Н.С. Чумакова, 1920 г. р., происходившего из объединения Великая куала, участок вокруг культовой постройки был прежде огорожен, ка-литка располагалась с западной стороны. Обряд здесь проводили после моления на святилище Куҷос 5 раз в год – на Пасху, в Петров день, на Покров, Николу, Масленицу. В Покров вначале молились в семейной куале, а к вечеру шли в Великую куалу. Ходили сюда больше молодые, освящали еду, затем приносили ее старикам в деревню. В Пасху молились с ветками вербы, в Петров день – с березовыми ветками. Молились с иконами (*оброс*). Ставили специальный напиток *мусур*. Отец Н.С. Чумакова был жрецом родовой *куалы* в течение 6 лет, затем не захотел выполнять эти обязанности, ибо это было ответственным делом, и освободился, предварительно пожертвовав Хозяину святилища утку. После Великой Отечественной войны жребий исполнять роль главного жреца выпал на его старшего сына, 1911 г. р., т. е. старшего брата информанта Н.С. Чумакова. Брат его боялся, что за это вновь окажется в тюрьме, ибо он только недавно вышел на свободу (сидел он там за то, что был в немецком плену). Поэтому старший брат Н.С. Чумакова сжег все священные принадлежности, а вскоре после этого он сам и его жена умерли [ПМ автора 1998].

**Общественные моления на полях** в бывшей Варзи-Ятчинской волости, как и в других удмуртских районах, были связаны с земледельческими работами. Обрядовые действия на полях производились после посева ярового хлеба весной (в течение 3 дней) и после окончания озимого сева летом (в течение 2–3 дней). В качестве приношений использовали хлеб, кумышку, овечку. Большие моления (в течение 4 дней) происходили около Петрова дня. В первый день в жертву приносили жеребца, на другой – белую овечку, на третий – черную овечку, на четвертый – овечку и гуся. Последняя дань – “для благодарения” Каждый следующий день церемонию возглавлял другой жрец.

П.Н. Луппов привел описание общественного моления, которое совершалось жителями нескольких селений на окраине Лялинского ржаного поля около Петрова дня в 1924 г. Место моления не было огорожено, на его южной

стороне стоял столб с иконой Казанской Божией Матери. Рядом росла ель, на которой на высоте человеческого роста была устроена полочка для жертвенного хлеба и мяса. Далее была выкопана неглубокая яма, в которую закапывали кости животного. Перед столом стояла небольшая скамейка примерно для 4 жрецов, позади них располагались две довольно длинные скамьи для остальной публики, по правую и левую сторону мольбища — места для очагов. С северной стороны перед иконой и елью был установлен стол, между столбом и столом на земле были разложены принесенные домохозяйками караваи хлеба, бурачки или чашки с маслом (рис. 29).

Суть обрядовых действий сводилась к следующему. Проводилось поочередное освящение угощений и напитков: хлеба, масла, мяса, кумышки. При этом часть хлеба и мяса складывали на жертвенную дощечку, прикрепленную к ели (возношение вверх), а часть бульона и кумышки плескали в костер (возлияние в огонь). При заклании жертвенного животного плескали в яму немного крови, вина, туда же бросали кусочек хлеба и мяса (жертва земле). Затем следовали совместная трапеза и сбор денег для покупки животного для следующей церемонии (прил. 6).

Особым местом общественных молений удмуртов является **святилище Булда** (рис. 28, 5). О возникновении этой обрядовой традиции повествует следующая легенда. Св. Николай из любви к русским поселился в русском селе, а его три меньших брата по имени Булдо расселились по удмуртским деревням. В честь них устраи-

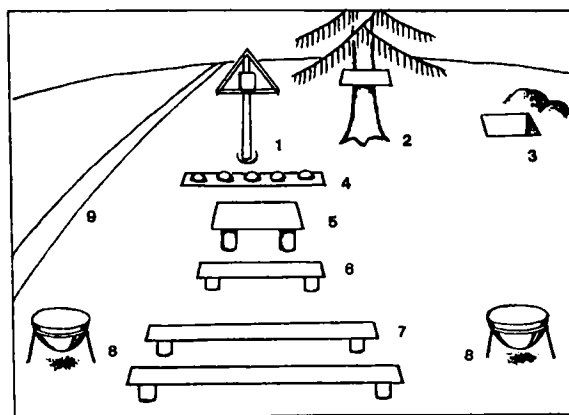


Рис. 29. Село Варзи-Ятчи. Мольбище в Лялинском поле. Вид с севера. Реконструкция выполнена по схеме П.Н. Луппова

раивались праздники каждое третье лето в трех местах — дд. Старой Юмье/Зюмье (удм. *Жунья*), Арлиановой/Арлан (ныне Арляново), Варзи-Ятчах бывшего Елабужского уезда (ныне Алнашский район). В последнем селении моление установили с 1826 г., когда младший Булда пришел и поселился на Варзи-Ятчинской горе. Обрядовые церемонии проводились здесь раз в три года. На них собиралось огромное число людей из бывших Сарапульского, Елабужского, Уржумского и Малмыжского уездов [Вотяки 1859; Бехтерев 1880: 165; Потанин 1884: 204]. Посетивший с. Варзи-Ятчи в 1881 г. Г.Н. Потанин дал краткое описание общественного моления Булда, однако отрицал факт почитания в этой местности божества или полубожества *Булда*. Сакральное место в то время располагалось выше деревни по р. Варзинке, примерно в 1 версте от деревни, на огороженном участке склона горы (ныне здесь построен санаторий). В центральной части святилища стояла засохшая береза, а правее нее — липа. В моления принимали участие 5–7 деревень.

В 1881 г. моления начались на следующий день после Петрова дня и продолжались три дня. В жертву приносили коня, телку, быка, двух гусей. Суть

ежедневных обрядовых действий состояла в освящении кумышки (при этом плескали ее в огонь), хлеба (часть кусочков раздавали старикам, часть бросали в огонь), мяса, каши, в проведении совместной трапезы и сборе денег для последующих молений. После моления первого дня вечером на лугу за деревней закололи овцу, сварили ее и совершили трапезу в честь умерших предков. В корыто из бересты собрали кровь жертвы, туда же добавили кусочки лепешек, немного кумышки и мясного бульона, а потом выставили в поле как бы для предков. На самом деле эти приношения съели собаки. В первые два дня молились *Инмару*, поэтому все кости принесенных в жертву животных сжигали на костре, на третий — *Му-Кылчину* (му ‘земля’), поэтому кости зарывали в землю. В эту же яму плескали кровь, напитки, бросали кусочки хлеба и других угощений (прил. 5). Моления в честь *Инмара* и *Кылдысина* (здесь: *Му-Кылчину*. — Н. Ш.) проводились только до Покрова, позже молиться им не полагалось, потому что “земля в это время спит” По сведениям Г.Н. Потанина, одни говорили, что на этой церемонии главного распорядителя (*тöро*) не бывает, а другие — бывает *тöро* Булды [Потанин 1884: 204–212].

П.Н. Луппов наблюдал моление Булда в Варзи-Ятчах в 1921 г. и в 1924 г. Мольбище располагалось неподалеку от курорта, в так называемом Арбайском поле. Это был огороженный участок с закругленной южной стороной, с воротами на северной стороне и размерами 92 x 52 аршина. Поверхность памятника поросла лиственными деревьями — елью, березой, осиной. В центре располагался столб с иконой Казанской Божией Матери, изображение которой было обращено к северу. По линии север — юг устроены три кострища с приспособлениями для подвешивания котлов. Справа на южной половине сохранились следы ямы, прикрытой поленьями, здесь зарывали кости предыдущих жертвенных животных. В северо-западном углу мольбища были сложены жерди и доски от скамьи и стола (рис. 30).

В молениях принимали участие обитатели Варзи-Ятчей (148 дворов), Лялей (138 дворов), Кибьи (100 дворов), Юмьяшура (96 дворов), Бодьи (63 двора). В жрецы были избраны 4 человека: один из Варзи-Ятчей (60 лет, некрещеный), другой из Лялей (30 лет), третий из Юмьяшура (15 лет), четвертый из Кибьи (60 лет). Выбирали из нескольких кандидатов, каждый из которых складывал свою деревянную тамгу в шапку. Владельцы вынутых первых четырех тамг и становились жрецами.

Моление происходило около Петрова дня в течение нескольких дней. В первый день приносили в жертву жеребца (в 1924 г. его заменили бараном), на второй день — большого белого барана, на третий — закалывали быка (в 1924 г. —

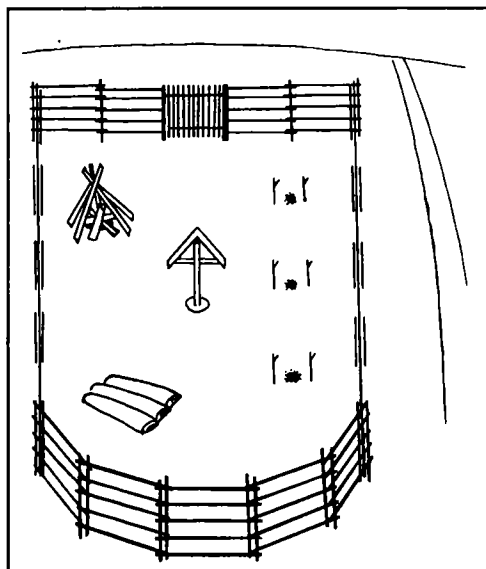


Рис. 30. Село Варзи-Ятчи. Святилище Булда. Вид с юга. Реконструкция выполнена по схеме П.Н. Луппова

черную овечку), на четвертый – белую овечку, иногда гуся. Участники обряда приносили хлеб с маслом, кумышку. Порядок моления тот же, что и на других общественных молениях (прил. 6).

По итогам осмотра экспедиции 1998 г. местоположение старинного святилища Булда (*Булдавõсь*) было на левом берегу Вишура – правого притока Варзинки (рис. 31; фото 20). По свидетельству стариков, это мольбище некрещеных удмуртов из рода Бодья. На площадке, используемой для молений, построили подстанцию. По преданию, строили ее с трудом, все ломалось, да

и сейчас там часто бывают неполадки. Место это считается “нечистым”: поблизости случаются аварии, были случаи суицида, а двух человек убило молнией. По схеме П.Н. Луппова, дорога от Варзи-Ятчей до Арбайки проходит с восточной стороны. Еще и теперь можно увидеть следы этой старинной дороги. Сюда на моления собирались обитатели (и мужчины, и женщины) с. Варзи-Ятчи, дд. Ляли, Кибьи и Варклед-Бодьи (всего из 6–7 деревень). Обрядовые церемонии проводили здесь один раз в год, приносили жертвы и руководили процессом моления поочередно: в первый год – представители одной деревни, на второй – представители следующей деревни и т. д. Молились с иконами (*оброс*), которые хранились дома у языческих жрецов (*вõсясей*). Место моления было огорожено в виде решетки, палисадника. Некоторые информанты старшего возраста помнят, что там еще стояло строение наподобие *куалы*, в котором держали священные предметы (*тйрлыквõс*). Здесь росли осина, ольха, сосны, ели, березы, ивы. Во время молений иконы прикрепляли на деревьях, а полотентчатые уборы (*чалмы*) развешивали на веревках. Из священной одежды Булда (пожертвованной ему людьми) ничего нельзя было изготовлять или шить, не полагалось ее носить, так как от этого человеку могло быть плохо. Е.И. Абрамова, 1922 г. р., принадлежала к семье, почитающей святилище Булда. Ей пришлось хранить пожертвованные вещи у себя дома в сундуке. Она очень боялась этих принадлежностей, поэтому собрала их и сожгла на месте моления. А нам посоветовала при осмотре святилища обращаться к хозяину Булде с такими словами: “Хорошо к нам отнесись, не делай худого, мы с добрыми намерениями ходим, *Булда-хозяин*” (*жеч каре милемды, урод эн каре, ми умоен ветлйськом, Булда-кузё*). Во время коллективизации через мольбище специально проло-

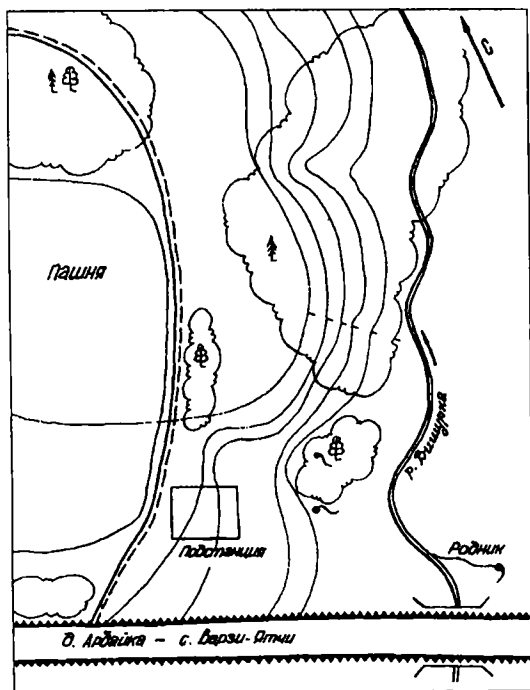


Рис. 31. Село Варзи-Ятчи. Топографический план святилища Булда

и сейчас там часто бывают неполадки. Место это считается “нечистым”: поблизости случаются аварии, были случаи суицида, а двух человек убило молнией. По свидетельству стариков, это мольбище некрещеных удмуртов из рода Бодья. На площадке, используемой для молений, построили подстанцию. По преданию, строили ее с трудом, все ломалось, да и сейчас там часто бывают неполадки. Место это считается “нечистым”: поблизости случаются аварии, были случаи суицида, а двух человек убило молнией. По схеме П.Н. Луппова, дорога от Варзи-Ятчей до Арбайки проходит с восточной стороны. Еще и теперь можно увидеть следы этой старинной дороги. Сюда на моления собирались обитатели (и мужчины, и женщины) с. Варзи-Ятчи, дд. Ляли, Кибьи и Варклед-Бодьи (всего из 6–7 деревень). Обрядовые церемонии проводили здесь один раз в год, приносили жертвы и руководили процессом моления поочередно: в первый год – представители одной деревни, на второй – представители следующей деревни и т. д. Молились с иконами (*оброс*), которые хранились дома у языческих жрецов (*вõсясей*). Место моления было огорожено в виде решетки, палисадника. Некоторые информанты старшего возраста помнят, что там еще стояло строение наподобие *куалы*, в котором держали священные предметы (*тйрлыквõс*). Здесь росли осина, ольха, сосны, ели, березы, ивы. Во время молений иконы прикрепляли на деревьях, а полотентчатые уборы (*чалмы*) развешивали на веревках. Из священной одежды Булда (пожертвованной ему людьми) ничего нельзя было изготовлять или шить, не полагалось ее носить, так как от этого человеку могло быть плохо. Е.И. Абрамова, 1922 г. р., принадлежала к семье, почитающей святилище Булда. Ей пришлось хранить пожертвованные вещи у себя дома в сундуке. Она очень боялась этих принадлежностей, поэтому собрала их и сожгла на месте моления. А нам посоветовала при осмотре святилища обращаться к хозяину Булде с такими словами: “Хорошо к нам отнесись, не делай худого, мы с добрыми намерениями ходим, *Булда-хозяин*” (*жеч каре милемды, урод эн каре, ми умоен ветлйськом, Булда-кузё*). Во время коллективизации через мольбище специально проло-

жили дорогу. По преданиям, деревья на том месте рубили татары. Говорят, после этого их скрючило. Один татарин обратился за помощью к удмуртскому гадателю (*туно*), последний посоветовал ему найти жеребенка семицветного окраса и пожертвовать хозяину святилища. Выполнив такой обряд, этот татарин остался жив.

Поначалу культовое место Булда располагалось на склоне Варзи-Ятчинской горы (по Г.Н. Потанину), т. е. на месте расположения современного санатория Варзи-Ятчи. Когда в конце XIX в. здесь открыли лечебные грязи, купец Ушков за большие деньги выторговал это место у стариков. Поэтому моление Булда перенесли в Арбайское поле. Говорят, это обстоятельство послужило причиной того, что д. Ляли полностью сгорела. По традиционным представлениям, такова была месть хозяина святилища [ПМ автора 1998].

Возле Варзи-Ятчей имелось еще три места, на которых ежегодно проводили локальные моления в честь *Булды*. Одним из них было мольбище Булда соседних деревень **Кибья** и **Бодья**. В 1924 г. П.Н. Луппов посетил моление Булда д. Кибья и д. Бодья, которые отстояли на 5 верст от Варзи-Ятчей. Место моления представляло собой большой не огороженный участок лесной поляны у дороги (рис. 32). На южной стороне поляны стояла ель, на которой на уровне высоты человеческого роста была прикреплена полочка для жертвы.

Перед елью на еловых ветках на земле были сложены принесенные на моление караваи хлеба с маслом (около 130–150 экз.). Удмурты были некрещенные, поэтому молились без иконы. В северо-восточном углу стоял небольшой столик для продуктов. Перед елью, севернее нее, стоял стол для моления жрецов, вокруг него буквой П располагались скамейки для стариков и лиц более почтенного возраста (45–70 лет). За скамейками стояли женщины и молодые парни, детишки. Всего здесь присутствовало до 800 человек. Женщины надевали лучшие одежды, довольно часто можно было увидеть бархатное пальто без рукавов (*камзолы*), у многих на груди были украшения из серебряных монет. Все вели себя чинно.

Обрядовые церемонии здесь производились в течение четырех дней. В жертву приносили последовательно жеребца, быка, телушку, барана. Порядок моления был тот же, что и на Лялинском поле, т. е. последовательно производилось моление над хлебом, кумышкой, бульоном, мясом и деньгами. В перерывах между этими действиями женщины угощали жрецов и почтенных стариков кумышкой. Отличие состояло в том, что отдельно молились над бараньей

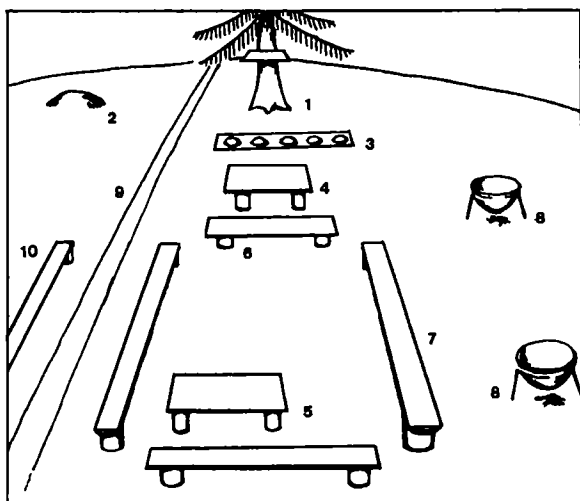


Рис. 32. Святилище Булда жителей деревень Кибья и Бодья. Вид с севера. Реконструкция выполнена по схеме П.Н. Луппова

головой. В заключение моления происходила распродажа шкур от принесенных в жертву животных [Луппов 1927: 82–114].

**Священная роша Луд/Керемет** располагалась к востоку от с. Варзи-Ятчи, напротив городища *Каргурезь* на невысоком правом берегу Варзинки, поросшем ольхой (рис. 28, 11; фото 21). Это место было огорожено. В пределах огороженного участка отделяли самый сакральный угол, заменяющий строение, куда никому не позволялось заходить с пустыми руками. Нужно было непременно нести жертву. По сообщению Г.Н. Потанина, в других местностях бывшей Вятской губернии на мольбищах, лудах, тоже стояли особые строения наподобие куалы. Жертвоприношения *Керемету* совершались глубокой осенью. Жрецы этого святилища должны были давать обет никогда не есть свиного мяса. По убеждению местных жителей, хозяин этого места *Луд/Керемет* мог появиться в облике медведя, если кто посмеет срубить на этом месте ветку [Потанин 1884: 203].

По результатам осмотра Луда и рассказам стариков в 1998 г., место моления Лудвось имело размеры примерно 100 x 100 м. Самый сакральный угол посреди ольховых деревьев прежде был огорожен жердями, там располагалось кострище (*тыласькон*), куда имели право заходить для молений трое жрецов. Святилище принадлежало роду *Зачча/Затча* (отсюда: Ятчи). Главный жрец (*луд утйсь*) на следующий день после моления угощал ребятишек небольшим кусочком особого лакомства *аоля* (подобие халвы), варили его из овсяной муки в масле с небольшим количеством соли до загустения (по свидетельству некоторых информантов, добавляли сахарный песок). По словам А.Н. Тимошкина, 1914 г. р., на Луде когда-то стояло строение для хранения священных предметов, но другие информанты не помнили об этом. Молились один раз в году осенью, на моления ходили мужчины преимущественно пожилого возраста, в жертву приносили домашних птиц – гуся или утку, варили мясо и кашу, остатки каши приносили в деревню. Каждая семья имела здесь для моления свой определенный участок размерами 1,5 x 1,5 м. Сохранилось предание, что этот обряд удмурты выменяли у татар, а тем взамен отдали *уразу* (мусульманский пост). Н.С. Чумаков, 1920 г. р., в детстве видел около святилища его хозяина в виде человека во всем белом. Вначале подумал, что это был один из жрецов Луда, оказалось, что все три жреца сидели в этот момент в другом месте. Хозяин Луда поднялся вверх против течения реки, поэтому женщины сказали, что видение было к хорошему, а если бы он ушел вниз по течению реки, то было бы плохо. Другим жителям села также приходилось видеть хозяина Луда [ПМ автора 1998].

**Святилище Кучосвось/Кучос** (*кучос* ‘поляна’) располагается в долине левого берега Чесно, правого притока Варзинки в 1,5–1,7 км к ЮЮЗ от села, по соседству с родовой куалой (в 40 м к юго-западу от места бывшей куалы). Прежде это место представляло собой поляну посреди леса, в 1998 г. здесь стояла лишь одинокая священная береза (рис. 28, 10; фото 22, 23). К ее корням женщины раньше бросали серебряные монеты (*люгезь*), чтобы рождались дети, чтобы они росли здоровыми. Монеты предварительно мыли в воде, чтобы были чистыми. Традиция ритуального дарения монет березе сохранялась и в конце XX в.

На правом берегу Чесно в 300 м к ЮЮВ от святилища располагался родник Валеж, оттуда брали воду для обрядовой каши. Здесь молились жители

с. Варзи-Ятчи раз в году на Троицу (*Трочин*) в течение недели. Место мольбища, где стоял шалаш из теса для священных предметов, было огорожено. Обрядовые церемонии проводили мужчины, к концу недели сюда приходили и женщины. Затем все вместе возвращались домой с иконами, исполняя обрядовую мелодию *вось гур*. “Было очень красиво, торжественно и весело, женщины нарядно одеты: в полотенчатых уборах (*чалма*), нагрудных украшениях из монет (*уксётирлык, бутьмар*), в бархатных безрукавных платьях (*камзол*), накосниках (*йырсивыл*), в кожаных ботинках (*ката*). Теперь такой красоты уже нигде и никогда не увидишь”, – говорила А.Н. Азимова, 1916 г. р. Главной жертвой являлся жеребенок. Сюда приносили хлеб, масло, мед, пили вино (*аракы*), варили кашу. Все разновидности продуктов поочередно освящали, а затем садились семьями и поедали их. Молились с иконами, обратившись лицом на юг. Моление проводилось под священной березой, рядом устраивали кострище (*тыласькон*), над ним привешивали два котла. На деревьях устанавливали иконы, к двум срубленным березкам привязывали веревку, на которых в ряд, наподобие стены, развешивали пожертвованные полотенца (*йушконъёс*), полотенчатые уборы (*чалмаос*). Перед ними на земле раскладывали еду, питье. Здесь проводили обряд в честь завершения сева *гырон быдтон* ‘завершение пахоты’, молились, чтобы был хороший урожай.

Существуют свидетельства очевидцев, что на этом месте можно было видеть высокого человека в белом, Хозяина святилища Куёосвось. Вечерами он с этого места проходил вдоль р. Чесно в направлении Луда, Каргурезя. Е.Ф. Чумакова, 1931 г. р., объясняет такие видения тем, что моления на святилище прекратились, поэтому Хозяин не знает, куда ему деться.

Напротив села около мастерской на левом берегу Варзинки располагалось место поминовения предков *йыр-ныд сётон* (рис. 28, б), где развешивали на тополях черепа и кости ног лошадей, коров. В качестве пожертвований использовали также лоскутки тканей (новая одежда для умерших предков), серебряные монеты, причем последними постукивали по черепу лошади со словами, чтобы умерший никого не забрал с собой в тот мир. Кое-кто из жителей села выполняет обряд *йыр-ныд сётон* и в настоящее время. Рядом располагалось другое сакральное место *куркуян*, куда бросали вещи и принадлежности умершего. В окрестностях села упоминали участок *Атташ сзрег* ‘угол/поле Атташа’, но никто не помнит, проводили ли там моления. В этих краях известны сакральные памятники Акташ в честь злого божества, действующего после захода солнца. К р. Варзинке ходили с семьей/родственниками есть гуся, чтобы гуси хорошо водились (*зэзег озь удалтэ вал*).

Прежде в окрестностях села функционировали отдельные кладбища для крещеных (*вёсям шай*) и некрещеных (*чукинымтэ шай*). Некрещеными оставались представители воршудно-родовой группы Бодья (Бодья). Они и использовали кладбище для некрещеных. Около фермы располагается кладбище Самаршай (рис. 28, в). Здесь хоронили умерших представители родственного объединения Булда. Основатель патронимии Самар был главным жрецом на Булде. У Самара было два сына, которые, по преданию, остались калеками: на них пал грех (*соослы секыт усиз*), так как они неправильно провели процедуру по прекращению моления – часть тканей использовали в быту в качестве портянок. Забросили моления на Булде в период коллективизации, а на Куёосе и в Вели-



кой куале молились еще после войны. Возле ремонтной мастерской на окраине села, у реки, имеется старинное кладбище *Малкашай* (рис. 28, 7). Других сведений о нем не сохранилось.

В размещении культовых мест в окрестностях с. Варзи-Ятчи наблюдаются некоторые закономерности. Судя по тому, что святилища Булда, Куҷос и Великая куала располагались от селения выше по течению рр. Варзинка и Чесно, они обладали наибольшей сакральностью, но при этом только мольбище Булда первоначально занимало самую возвышенную в данной местности площадку на левом берегу Варзинки, на месте нынешнего санатория. Как и в д. Кузубаево, святилище Луд являлось одним из наиболее почитаемых мест, однако было устроено ниже по течению реки. В отличие от кузубаевского Луда оно занимало участок на низком правом берегу Варзинки. Сакральные места, связанные с погребально-поминальными культами, традиционно размещаются на окраине села ниже по течению реки.

Населенный пункт Варзи-Ятчи впервые упоминается в переписи 1710 г. в составе Арской дороги с 13 дворами. Основан переселенцами из с. Старые Ятчи Граховского района в пределах XVII в. [Атаманов 1997: 207]. Жители с. Варзи-Ятчи по способу отправления религиозных обрядов тоже подразделялись на три социально-культовые группы (*выжы*) – Куала, Луд, Булда, хотя об этом уже мало кто помнит. Для моления Булда главного жреца выбирали из одной патронимии. Возможно, существовало четвертое объединение Куҷос, но сведения о нем несколько неопределенны: как свидетельствуют информанты, группы семей, поклоняющихся святилищам Куҷос и Великой куале, как будто были близки друг другу, тем не менее семьи, которые ходили молиться на Куҷос, не посещали моления в Куале и наоборот.

Православная церковь в с. Варзи-Ятчи была построена в 1842 г. [Луппов 1927: 86; Православные храмы 2000: 68–69]. Тем не менее, языческие моления с иконами проводились до начала коллективизации, а некоторые моления практиковали еще после Великой Отечественной войны. Иконы, которые использовали во время этих церемоний, хранились в доме жрецов (*вöсяси, утиси*). По сравнению с христианскими священниками последние имели больший вес среди местного населения. В языческих молитвах в этих краях упоминали *Инмартая, Инмар-аная, Инмар-кылчина, Му/Мумы-Кылчина, Ю-Кылчина*. По свидетельству некоторых крещеных информантов, удмуртское моление – плохое, злое, если не сможешь правильно провести обряд, то самого скорчит (*умой ке öд вöся, астэ чутыртоз*).

*В окрестностях д. Юмьяшур* (Алнашский район) прежде функционировало несколько святилищ (рис. 3, 15). Деревенская **Великая куала** '*Быдзым куала*' (рис. 28, 12) первоначально располагалась в логу, по которому протекала р. Квасьшур – правый приток Чесно; там был большой родник. Говорят, близости от этого места татары выжигали лес под пашни, все вокруг выгорело, но строение куалы не подалось огню. Тем не менее, после этого святилище перенесли на окраину деревни, к р. Варзинке. Еще и сейчас на том месте стоит несколько деревьев. Моления проводили прежде на Пасху, в Петров день, на Покров, на Николая Угодника. В начале XX в. место вокруг куалы было огорожено. М.Н. Глезденева, 1927 г. р., вышла замуж после войны в семью, глава которой был главным жрецом в родовом святилище, и помнит, что при

ней сжигали священные принадлежности: посуду, полотенца и пр. Если выпадал жребий, отказываться быть жрецом было не принято, считалось большим грехом, поэтому бросить моление долгое время не решались.

Деревенская **Священная роща Луд** (рис. 28, 13) находилась в лесу. Территория была огорожена, внутри стояли столы, скамейки. Жертвовали там раз в году осенью пестрых уток и гусей, реже — кур и овец. Посещали моление только мужчины. В период коллективизации на том месте срубили деревья. По рассказам, лес заставили вырубать татар, которые знали, что это место особое, сердитое, поэтому рубили со словами, чтобы грех этот пал на того человека, который приказал это сделать. И, действительно, у организатора вырубki Священной рощи впоследствии дети рождались инвалидами, а сам он попал под машину. В прежние времена сюда ходили молиться только представители объединения Луд, а позднее таких разграничений уже не делали и все жители деревни посещали моления и в Луде, и в Куале.

В церемониях, проводившихся на святилище Булда возле с. Варзи-Ятчи, участвовали не все деревенские, а только некоторые семьи.

Еще одно большое мольбище, названия которого уже никто не помнит, аналогичное молению Кучос, имелось в лесу на возвышенности напротив деревни по другую сторону р. Варзинки (рис. 28, 14). Там проводили обряд *гырон быдтон* (завершение пахоты), молились в течение недели. Резали жеребенка, кости животных отчасти сжигали, отчасти засыпали в яму.

На всех перечисленных святилищах во время молений использовали иконы. В настоящее время никто из деревенских жителей обрядовые церемонии не посещает.

**В окрестностях д. Ляли** (Алнашский район) (рис. 3, 15) функционировали две родовые Великие куалы. Одна куала принадлежала роду Шудья (*Шудья-выл*), находилась в 0,5–1 км от деревни возле р. Усо (рис. 28, 1). На том месте еще и сейчас стоит старая береза. Вторая куала основана представителями рода Зумья (*Зунья/Зумья-выл*) или лялинцев (*Ляли-выжы*), располагалась напротив деревни на возвышенном месте на левом берегу Усо (рис. 28, 3). Прежде тут стояли большие дубы. Моления на святилище проводили в Троицу на протяжении 3 дней с иконами. Молодушки жертвовали полотненчатые уборы и другие подарки, бездетные просили детей. Проводились обрядовые церемонии везде одинаково, на общественные деньги покупали телянка или овец, приносили их в жертву, совершали трапезу. Потом оба святилища были уничтожены. В настоящее время пытаются возродить моления на месте куалы рода Шудья.

Напротив Великой куалы рода Шудья на левом берегу Усо была **Священная роща Луд** (рис. 28, 2), раньше там имелось строение. Обряд *Луд пырон* 'вхождение в Луд' проводили после Троицы, после завершения церемоний на родовых святилищах. В начале XX в. сюда ходили только старики, моления проводили без кровавой жертвы (Г.Н. Дунаев, 1923 г. р.).

Как уже упоминалось выше, жители деревни принимали участие в молениях Булда в с. Варзи-Ятчи, а в прежние времена своим деревенским святилищем считали мольбище Булда на месте курорта.

Место поминовения предков *ви́ро сётон инты* 'место жертвования крови' располагалось от деревни ниже по течению реки на левом берегу Усо (рис. 28, 4). Здесь выполняли поминальные трапезы (*куяськон*) вечером перед Троицей. При-

носили лепешки (*табань*), яйца (*кукей*), резали кур, уток, гусей (а прежде — овец), варили кашу с мясом [ПМ автора 1998].

**Святылища в окрестностях д. Нижние Юраши** (рис. 3, 13; фото 24). Место моления Булда (*Булдавось*) располагалось на высокой горе *Йырашгурезь* (*Булдагурезь*) в 1,5 км к ВСВ от окраины д. Нижние Юраши Граховского района, от деревни выше по течению Ултэмырки, на самой возвышенной части ее правого берега (рис. 33, 1). Характеристика святылища Булда, проводимых на нем обрядовых церемоний и связанных с этим местом представлений приводится по дан-  
 лм, собранным Л.А. Волковой в 1991 г.\* и автором в 1998 г. В 1998 г. святылища в окрестностях д. Нижние Юраши нам показывала внучка *тёро Харитонбабая* А.Т. Суворова, 1942 г. р.

Словом *Булда* называли не только гору, саму поляну, на которой совершались моления, но и весь лог (*Булдагон*). По рассказам информантов, прежде на этом месте стоял дубовый лес, а теперь склоны горы засажены сосняком. Моление проводили на поляне размерами приблизительно 200 x 100 м посередине леса (фото 25). Тут росли дубы, липы, клены, орешники. В настоящее время самая сакральная часть святылища в виде участка округлой формы и величиной с хорошую избу поросла старыми кленами, сохранились единичные дубы. По свидетельству Н.М. Логиновой, 1918 г. р., это место было огорожено, полотенца развешивали на изгородь. Место вокруг мольбища очень красивое. На одном из кленов привязаны пожертвования — полотенца (*чүшконьёс*), скатерти, полотенчатые головные уборы, повязанные по обету жителями окрестных деревень, раньше их держали в сундуках (фото 26). В 1992 г. обетных приношений было больше, они были развешены на нескольких деревьях — кленах, орешнике, дубах. Перед старыми кленами раскладывали принесенные продукты. Около одного из кленов имеется небольшая ямка, в нее бро-

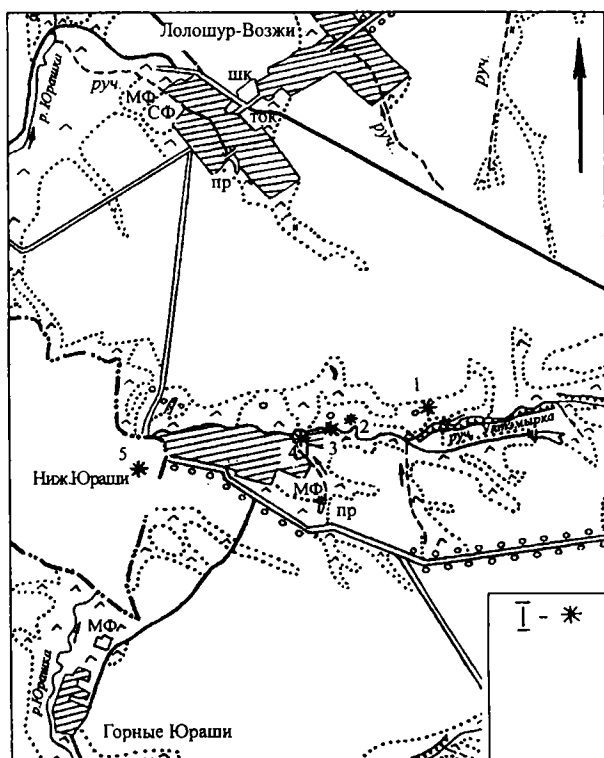


Рис. 33. Схема размещения сакральных мест в окрестностях д. Нижние Юраши:  
 1 — сакральные места: 1 — Булда; 2 — Шорвьось; 3 — Пичивьось; 4 — Великая куала; 5 — йыр-пыд сётон, куркуян

\* Выражаю искреннюю признательность Л.А. Волковой за любезно предоставленные полевые материалы о молении Булда.

сали предварительно вымытые в воде монеты, просили здоровья, брать деньги оттуда никому не разрешалось. Денежные пожертвования совершали преимущественно женщины. Сохранились свидетельства, что прежде монеты бросали к корням липы. Рядом с кленами на поляне раскладывали кострища. В небольшом отдалении от сакрального круга стоял дуб, под которым разделявали жертвенное животное. На святилище ничего нельзя было трогать, в противном случае *Булда* наслет порчу.

Возникновение мольбища связывают с тем, что в давние времена одному человеку было видение: из лесочка вышел человек и очень просил приносить ему кровавую жертву (*ви́ро сётон*) (информант А.Н. Маркелова, 1910 г. р.). Рассказывают также, что *Булду* в эти края привезли давно откуда-то из алнашской стороны (поэтому-то это моление иногда называли *Анлаш/Алнаш вóсь*). Везли в течение трех лет на тройке лошадей, объезжали верховья всех источников. Пересекать речки или другие водные источники не разрешалось, иначе не будет пользы/не будет силы у *Булды* (*инез уз лу*). В 1978 г. информанты свидетельствовали, что моление было привезено из д. Старой Юмьи (удм. *Жунья*) Алнашского района, что в 50 км от д. Нижние Юраши. Именно туда поначалу ходили старики на моления, но это было очень далеко, поэтому устроили свое мольбище, для чего привезли золу с кострища юмьинского святилища [Атаманов 1997: 124–125]\*

Хозяина святилища *Булду/Булдамурта* представляли в облике высокого человека/старика в белой одежде, который ходит по горе *Булдагурезь*. По одной версии, *Булда* якобы сам шел на эту гору в течение трех лет, минуя речки и овраги, только по сухим местам [уст. сообщ. Р.А. Чураковой, сведения 1987 г.]. По другой версии, самый главный *Булда* – это ель, которая, по свидетельству одних информантов, уже высохла и свалилась от старости, и теперь на том месте уже нет елей, а по свидетельству других, – эта высохшая ель до сих пор стоит в круге (в 1998 г. ее уже не было). Эту ель называли *Булда бабай* (*Булда бабай кыз*). По третьей версии, *Булду* представляли в виде дуба, который привезли из алнашской стороны и который поныне растет на горе. Может быть, в двух последних случаях имелся в виду какой-нибудь идол из дуба или ели. Везли, по-видимому, также и святые вещи – *Булда сундук* (*Булда сандык*) с полотенцами, поясами, платками и пр.

*Булда/Булдамурт* считался божеством, покровительствующим удмуртам, святым помощником *Инмара* (*Булдамурт со Инмар палась, святой порма*). Возможно, последнее представление сформировалось под влиянием христианских идей. Полагали, что он обладал большой святой силой. Говорили, что даже во время пожара, случившегося в 1930 г. в д. Нижние Юраши, все дома и постройки горели, а амбар *Булда* (*Булда кенос*) не загорался, пока с неба не упала под амбар какая-то звездочка, после чего загорелся и амбар. А одеждой из *Булда сундука* человеку нельзя было укрываться, ибо у людей появлялось такое ощущение, что кто-то стаскивает ее с них. Увидеть *Булду* считалось не к добру. Хозяин святилища мстительный, если ему что не понравится – насылет болезни: в таком случае либо человека корчит, либо у него появляются чирьи. На

---

\* У М.Г. Атаманова бабушка со стороны отца происходила из рода Зумья, среди представителей которого выбирали почетного председателя *тёро* на молении *Булда* [уст. сообщ. М.Г. Атаманова].

том месте может мерещиться. Одному пастуху слышалась игра на гармошке (*крэзен шудон*), после этого он повесился.

По сведениям, записанным в 1987 г., в Петров день на горе Булда жертвовали белого барана и ели пшеничную кашу. Накануне моления обязательно мылись в бане, ничего нечистого, плохого не делали перед молением, не имели интимных отношений с женой. В первый день резали утку, на второй — овцу, на третий — моления сопровождалась игрой на скрипке (*коскам крэзь*), на четвертый — проводили моления в лесу, на пятый — резали гуся. Чтобы купить овечку для моления, из окрестных 18 деревень собирали крупу, муку, масло, яйца, деньги. Эти продукты продавали и на полученные деньги покупали жертвенное животное. Замаливали здесь теленка и жеребенка каждые 12 лет [уст. сообщ. Р.А. Чураковой].

Обрядовые церемонии проводили через каждые три года в Петров день. По обету отдельных семей, в случае болезни или другого несчастья, допускалось ежегодно жертвовать белого гуся или утку на Пасху или в Петров день. Люди приходят сюда с просьбами и дают обеты в любое время. Жертвовали животное уже во время общего моления, при этом поручали это дело человеку из чужой патронимии (*бёляк*). Осенью, на Покров, жрецы ходили прощаться с Булдой и жертвовали ему гуся или утку (подобно жертве *Нюлэс-мурту* у северных удмуртов). В настоящее время моления проводятся регулярно в Петров день раз в три года\*. В качестве жертвенных животных использовали живность мужского рода (*мес уг яра*) — гусей, уток, овец, теленка или бычка белой масти. Если было много мяса, поедали только правую часть, а левую уносили домой. По мнению некоторых информантов, в каких-то особых случаях замаливали животных и птиц черной масти. Не полагалось использовать живность пестрого цвета. Шкуру пожертвованного животного нельзя было применять в своем хозяйстве, поэтому ее продавали на сторону. Молились без икон.

Обеты на святилище давал человек, у которого случилось в доме несчастье или кто-то заболел. Вначале он шел за советом к знахарю (*пелляськись*). Если знахарь считал, что болезнь вызвана немилостью *Булды*, то советовал человеку дать обет принести в жертву божееству то или иное животное, если тот окажет содействие в несчастье. За три года таких людей набиралось до 4 человек. Они и поставляли животных и птиц на общественное обрядовое действо. К примеру, В.И. Окунев, 1950 г. р., косил сено в логу Булда, сильно ушибся и долго болел. По совету матери он ходил на Булду и в качестве обета подвесил обетные деньги на ветке дерева, при этом посулил пожертвовать Хозяину барана в случае своего выздоровления.

Начиналось общественное моление во дворе почетного председателя *тöро Харитон-дая* (бабай, дадай, дай/дадай производные от удм. *агай* 'старший брат, дядя'; рус. дядя, дед; тат. *бабай* 'дедушка'). Утром в праздник встречи весны — *акашки* — всей семьей выходили во двор, в руках несли тарелки с хлебом, кашей, яйцами, маслом. Становились перед восходом солнца и просили у *Иньмара*

---

\* Летом 12 июля 1998 г. должно было состояться очередное моление, но главный жрец Педор-бабай умер два года тому назад, и люди не знали, кто будет руководить молением, так как молодые не всегда знают, как проводить моления.

теплый дождь, достаток людям, уберечь от пожаров и бед. Затем заходили в дом и садились за трапезу. Приходили соседи и собирали деньги для покупки жертвенного животного для следующего моления.

Моление продолжалось на мольбище, посередине поляны. В сакральном круге среди лип и дубов сидел почетный председатель *тõро* Харитон-дай с полотенцем на шее и руководил молением. Что он говорил, то и делали жрецы. Там же, в центральной части святилища, по кругу стояли жрецы (*вõсяси*): Чимок-бабай, Олег-бабай, Сергей-бабай – и держали в руках на полотенцах тарелки с хлебом и мясом. Остальные стояли рядом вокруг этого места. Жрецы три раза ходили по кругу по солнцу, поочередно возносили к небу хлеб, кумышку, тарелку с жертвенным мясом и кашей. Просили, чтобы скот уродился, люди не болели. Время от времени один из жрецов восклицал: “Йыбырттэ!” (Кланяйтесь, молитесь!), – и все присутствующие становились на колени и молились. По мнению одних, жрецы просили у *Инмара*: “Замаливаем *Булда вõсь* и у *Инмара* просим” (*Булда вõсь вõсяськом, Инмарлэсь куриськом*). А по мнению других, обращались со словами прошения (*куриськонами*) к Булде, чтобы охранял или оберегал своих людей в приходящем году (*лыктись арозь зеч возьма ини*), чтобы жизнь была легкой, чтобы год был урожайным, чтобы численность скота прибавлялась, чтобы народ не болел. С этими словами все вставали на колени и отдавали поклоны. На молениях хотя и пили, никто не напивался допьяна, а жрецы вообще не пили. Моление продолжалось с утра до вечера в течение нескольких дней. Уходя, крестились и говорили: храни нас до будущего года. Религиозные церемонии сопровождались игрой на гусях (*дамбро крезь*), скрипках (*коскам крезь*), существовала специальная обрядовая мелодия без слов – *Булда гур*. Гусли изготовляли из пораженной молнией ели, на великих (больших) гусях (*быдзым крезь*) играли мужчины, а на маленьких – женщины. Во время моления жрецы были обращены лицами на юг, к солнцу [Атаманов 1997: 124–125].

*Тõро* мог быть самый старший и уважаемый старик, знающий порядок моления. Знаменитый *тõро* Харитон-бабай, Харитон Александрович Александров, 1898 г. р., по словам его невестки К.М. Харитоновой, 1937 г. р., внучки А.Т. Суворовой, 1942 г. р., и всех знавших его людей, был исключительно хороший человек, никто никогда от него не слышал плохого слова, не замечал плохого поступка, все его любили и уважали. Говорили, что он добрый и хороший, как *Инмар*. Во время моления Харитон-бабай плакал, говорили, что его доводил до такого состояния хозяин святилища (*Булда бõрдытытэ вал*). Очевидно, в процессе ритуальных церемоний происходило своеобразное духовное очищение (катарсис) участников моления, а в ярко выраженной форме его испытывал *тõро* как человек, наиболее приближенный к потусторонней божественной сфере, как человек, осуществляющий посреднические функции между человеческим сообществом и миром богов.

Жрецы были одеты в пестрядинные рубахи из домотканины (по воспоминаниям одних) или в белые одежды наподобие халатов (по воспоминаниям других), подпоясывались широкими поясами или кушаками (*кускерттон*) с кистями (*чук*) на концах. Молиться в головном уборе не полагалось, поэтому жрецов называли *йыртэм пол* ‘без головного убора’. Жрецов выбирали из числа жителей д. Нижние Юраши.

Пожертвованные вещи во время обрядовых действий (полотенца, скатерти и пр.) развешивали на святилище, а в промежутках между молениями хранили во дворе у главного жреца (*Булда вöсьсь*) или почетного председателя Харитон-дая в сундуке/сундуках (по воспоминаниям некоторых людей, таких сундуков было 2–3 или множество) в особом амбаре (*Булда кенос*), куда входить посторонним не разрешалось. В сундуки складывали полотенца, отрезки ткани, скатерти, одежду (специальные кафтаны для моления), платки, пояса (кушаки), небольшие подушки, посуду (чашки и ложки). Говорят, после смерти Харитон-дая все жертвенные вещи сожгли; по свидетельству его дочерей, все вещи сторели во время пожара, когда сторел амбар (*Булда кенос*). Перед общественной церемонией, за три дня до Петрова дня, по указанию жрецов и *тöро*, стирали в р. Юрашке предметы из священных сундуков. Число участников достигало 30 человек. Это был шумный и веселый праздник. На речку ездили на лошадях с колокольцами, Митя-бабай играл на скрипке. Когда старики решили бросить моление, все ценные и красиво вышитые вещи продали и устроили большой праздник для всей деревни: установили столы с угощениями, пировали. Говорят, моление “пустили по воде” (*шур кузя лэзизы*). Сейчас пожертвованные вещи привязывают к особому дереву на святилище.

Обрядовые церемонии на святилище Булда (*Булдавöсь*) проводили жители окрестных деревень: Нижние Юраши (удм. *Йыраш*), Поршур, Ятчи (удм. *Жатча*), Батырево (удм. *Тыло*), Горный Юраш (удм. *Таллы*), Мамаево (удм. *Вынлуд/Вылнуд*), Лолошур-Возжи (удм. *Вожой*), Паново (удм. *Пангурт*), Сарайкино, Сарамак. Моление Булда удмурты называют Великое/Большое моление (*Быдзьым вöсь*). Говорят, что на этом месте до революции проводилось единственное моление Булда во всем Елабужском уезде. На Петров день сюда собирались на тройках лошадей жители всей округи: из-за реки Умяк, из мест расселения родов Пельга (*Пельга-выл*), Жатча (*Жатча-выл*) и Эгра (*Эгра-выл*). Было весело, как на ярмарке [Атаманов 1997: 124–125]. В молениях принимали участие и русские, чьи-нибудь родственники, кумовья, друзья. Ходили и мужчины, и женщины, однако женщины не имели права освящать и молиться с хлебом, что было связано с выполняемыми ими репродуктивными функциями.

Следующее по значению Среднее моление (*Шорвöсь/Шорым вöсьськон*) располагается в 200 м к северо-востоку от хутора на правом берегу Ултэмьрки на поляне, образованной в виде впадины (*гол*) у подножия горы (рис. 33, 2; фото 27). Здесь стоит одинокая липа. Молились в течение двух дней. Никто не помнит, было ли тут строение. Если на этом месте пастухи засыпают, то видят разные сны. Одна женщина наяву видела седого старика, он прошел мимо нее и при этом три раза сказал: “Измена тебе, девушка” В тот год много событий у нее случилось, родила ребенка, много болела. В момент встречи со стариком она ничего не почувствовала, только потом уже испугалась. Это святилище являлось средним во многих смыслах: по общественной значимости, очередности проведения и продолжительности проводимых на нем церемоний; по топографии памятника, размещенного на возвышающейся над речкой впадине между двумя более высокими горами, а также по местоположению между двумя мольбищами Великим (Булда) и Малым.

Малое моление (*Личивöсь*), Совместное/общее моление (*Валче вöсьськон*) располагается на окраине хутора, за огородами А.Т. Суворовой, 1942 г. р., в

небольшой впадине (*удмурт гоп* 'удмуртская впадина') на левом берегу Ултэмырки, недалеко от места предыдущего моления (рис. 33, 3; фото 28). Когда-то здесь стояло строение. Молились в течение одного дня, ели пресные раскатанные сочни (*куарнянь*).

Выше по течению Ултэмырки на ее левом берегу, на окраине деревни располагалась **общедеревенская Великая куала** (рис. 33, 4; фото 29). Там стояла большая сосна с диаметром ствола до 1 м. Ее срубили пришлые люди, а куалу разобрали, после чего попали в тюрьму. По другой версии, эту сосну свалил приезжий купец, так ему тоже из-за этого было плохо. Молиться в куале давно уже прекратили. В наше время на это место летом перед Троицей ходят есть кашу (*гуждорйук* 'каша обряда первой проталинки'), варят яйца, чтобы дождь был вовремя, чтобы урожай уродился хороший.

Сохранилось одно свидетельство, что было **место моления Мудорвёсь**, но его местоположение уже никто не мог указать. За околицей ниже от деревни по течению Ултэмырки располагается *куркуян* (рис. 33, 5), куда выбрасывали принадлежности умершего. Туда же отвозили кости животного после совершения поминального обряда *йыр-пыд сётон* [ПМ автора 1998]. Если долго нет дождей, старики ходят чистить окрестные родники (*ошмес тазатыны* 'оздоравливать, чистить родник'). Вера в подобные обряды настолько сильна, что в случае засухи или каких-либо неблагоприятных погодных условий жители окрестных деревень, русские по происхождению, просят удмуртов, чтобы те поскорее совершили моление и вызвали дождь. Напротив деревни на высоком правом берегу Ултэмырки, на впадине между двумя возвышениями имелось место проведения молодежных гуляний *Тагангон* (*таган* 'качели', *гон* 'впадина'). Во время празднования встречи весны – *акашки* – здесь к большой ели привязывали качели и качались от Пасхи до Петрова дня (фото 30).

Топография описанных мольбищ, их размещение относительно населенного пункта, реки и высоты местности соответствовали степени их сакральности и положению, которое они занимали в системе верований местного населения. Святилище Булда, посвященное наиболее влиятельному богу-покровителю, занимает самый возвышенный участок местности и располагается выше по течению реки от д. Нижние Юраши. В общественную церемонию, связанную с почитанием *Булды*, были включены и меньшие по значению культовые места – Среднее моление (*Шорынвёсь*) и Малое моление (*Пичивёсь*). Они также располагались выше по течению реки, однако Среднее моление занимало промежуточное положение по степени общественной значимости, по географическому расположению относительно природных и культурных объектов, а Малое моление имело более низкий статус и было приурочено к низине. Святилище Великая куала также располагалось выше по течению Ултэмырки на окраине деревни, на низменной части ее левого берега. Сведения о трех последних мольбищах почти не сохранились, что связано, очевидно, с затуханием культа этих мест и усилением почитания бога-покровителя Булды. Сакральные места низшего ранга, связанные с захоронением и поминовением предков (*куркуян*, *йыр-пыд сётон*) располагались ниже по течению реки.

Удмурты дд. Нижние Юраши, Лолошур-Возжи, Старые Ятчи уже не помнят, откуда и когда переселились на эти земли, в исторических источниках сведения об этом также не зафиксированы.



**Святылища в окрестностях д. Юри.** В Малопургинском районе в 1930-х гг. были зафиксированы три родовые деревни под названием Юри (Нижние, Средние, Верхние). В них проживали представители трех родовых групп: Можги, Поски и Сальи, — из которых род Салья был богаче остальных. Семейные тамги этих деревень легко разделялись на три основных родовых знака. Этими тамгами-пугами отмечались лесные делянки, земли, скот, столбы для прясел. Родовой принцип соблюдался и в общественных молениях. В д. Нижние Юри (удм. *Улын Юри*) существовала Священная роща, там имели право молиться только представители родов Можга и Поска. Домохозяева рода Салья (около 15 дворов) молились со среднеюринскими из рода Салья в другой роще Салья Луд. Раньше отдельные рощи существовали у родов Можга и Поска, а позднее эти два рода объединились при преобладании родовой группы Можга: главный жрец (*восьясь*) избирался из рода Можга, а представитель рода Поска не мог выставлять своего кандидата. Все три рода считались между собой родственными, поэтому, кроме родовых, совершались еще и общие для всех трех родов общественные моления. Они проводились поочередно в июне на протяжении 20 дней в четырех рощах (общедеревенских святылищах. — *Н. Ш.*) под названиями *Булда*, *Джюнек*, *Гучин* 'место старого поселения', *Атташ*. В каждой из этих рощ молились по три дня. Помимо этого, местные жители проводили обрядовые церемонии в Великой куале '*Бадзьым куала*' и поминальные трапезы *чекаськон* 'поминование предков' [Белицер, Маркелов, Сидоров 1931: 56–58].

**Завятские удмурты.** *Священное озеро Лызи* располагается на возвышенном месте в 1 км к ССВ от д. Большие Лызи-2 (совр. Балтасинский район Татарстана). Жители 5–6 окрестных деревень бывшего Лызинского прихода совершали моления на этом озере (рис. 3, 16; фото 31). Озеро было небольшое в окружности, но очень глубокое. В давние времена на этой местности рос густой непроходимый лес, а в начале XX в. — мелкий кустарник. Существует предание, что прежде озеро находилось в другом месте, около с. Малые Лызи, у самого Сибирского тракта; там и совершали жертвоприношения. В начале XX в. следы бывшего озера сохранялись в виде котлообразного углубления 8–9 саженей в диаметре и двух саженей глубины [Яковлев 1903: 205–207]. Говорили, что проезжавшая мимо цыганка помыла в нем грязные пеленки, поэтому Дух озера оскорбился и решил перевести озеро на другое место. Переселение совершалось на быках ночью во время сильной грозы. По пути попала река, но она остановила течение своих вод, услышав рев и шум быков, так что озеро, не смешав своих вод с речной водой, переправилось. И, действительно, от старого места до современного озера во всю длину наблюдалась ложбинка в виде канавы, якобы оставшаяся после перемещения озера.

Моления у священного озера проводились летом перед праздником святых Петра и Павла, через два года на третий, когда окружающее озеро поле засевали озимыми. Закалывали быка, телку и барана, покупаемых на общественные деньги. Молением ведали представители одного из родов, эта обязанность передавалась из поколения в поколение. В промежутках в два года совершали простое моление с хлебом *вильдон* 'обновление' Уже в XX в. этнографы отмечали, что на это моление собиралось все меньше и меньше людей.

В прошлом Лызинское озеро (удм. *Лöзя ты*, совр. Черное озеро) пользовалось большой известностью. Сюда приезжали представители малмыжских и

мамадышских удмуртов и приносили в жертву баранов, чтобы излечиться от различных болезней. Аналогичные символические моления *Лбзя ты* совершались в бывшем Мамадышском уезде возле одноименных маленьких круглых углублений. А удмурты бывшего Ципьинского прихода этого уезда проводили такое моление даже посреди открытого поля, где не существовало никаких следов какого-либо озера.

В середине XIX в. при молениях у этого озера совершали странный обряд. На северной части около озера между двумя возвышенностями протекал ручей. На одной из возвышенностей располагалось озеро, а на другой — прежде стояли огромные ели, на одну из которых вешали лубяное чучело человека во время молений. Затем ударами палок сбивали чучело на землю и на этом же месте жертвовали барана. Это моление называлось *нычы вожо*. Якобы прежде во время эпидемий и в других исключительных случаях на этом месте совершались человеческие жертвоприношения, а затем их заменили принесением в жертву овцы [Яковлев 1903: 205–207].

### **Дохристианские святилища: основные типы, разновидности, эволюция**

Имеющиеся в наличии данные по сакральным памятникам средневековых пермских (древнеудмуртских) племен позволяют говорить о существовании у них двух групп святилищ: одни из них располагались на месте/рядом с поселениями людей и были, видимо, посвящены родоплеменным божествам, другие — размещались на некотором отдалении от места обитания людей, в лесах, рощах и были связаны с почитанием хозяев Дикой Природы. Культурные места на территории городищ представляли собой небольшие углубления/ямы, утрамбованные глиной огороженные участки, на которых были выявлены остатки кострища с кальцинированными костями, основание кострища могло быть оформлено в виде бревенчатого сруба. Рядом с ним предполагалось деревянное изображение родоплеменного божества, в честь которого здесь разжигали огонь и производили обрядовые церемонии. В процессе обряда часть жертвенной пищи и другие приношения сжигали на костре. Такие памятники выявлены у слободских удмуртов и бесермян, в культуре которых оказались законсервированными некоторые архаичные черты. Жертвенные места, посвященные божествам Дикой Природы, располагались на поляне в лесу. Обрядовые действия совершались с разжиганием костров, принесением в жертву диких и домашних животных, приношением даров — железных и костяных стрел, обломков глиняной посуды и прочих вещей. Фольклорно-этнографические источники указывают, что к первой половине II тыс. относится зарождение культа легендарных родоначальников: Идны, Донды, Мардана и пр., — поэтому можно предполагать, что в это время появляются специальные места для отправлений религиозных церемоний в их честь.

На основании проведенного исследования удалось выявить несоответствие между довольно значительной плотностью средневекового населения в междуречье Камы и Вятки, в особенности в бассейне среднего течения Чепцы, и наличием единичных культовых мест этого времени. На основании многочисленных ритуальных предметов, обнаруженных в культурном слое чепецких городищ, а также некоторых легенд и преданий более позднего времени о суще-

ствовании капищ на площадках укрепленных поселений не только Чепецкого бассейна, но и городищ средней Вятки (Никульчинское, Вятское), юга Удмуртии (Верхнеутчанское, Варалинское) можно выдвинуть следующую гипотезу. Средневековые укрепленные поселения, окруженные несколькими селищами и одним или несколькими могильниками, чаще всего могли являться и культовыми центрами окрестного населения, на этих местах совершались обряды поклонения родоплеменным божествам. Признаками таких святилищ могли служить утрамбованные площадки с остатками кострищ или углубления/ямы, содержащие кальцинированные, обожженные и сырые кости, следы деревянных столбов\*. Вблизи некоторых городищ могли функционировать и культовые места в честь легендарных богатырей.

Подобные памятники оказались не зафиксированными по целому ряду субъективных и объективных причин. Основная трудность выявления культурных остатков такого рода обусловлена скромностью самих находок, их плохой сохранностью, а также отсутствием строгих критериев для определения их ритуального предназначения. Поэтому археологи с некоторой долей скептицизма относятся к поискам святилищ и, возможно, не всегда обращают должное внимание на их выявление. Следует учитывать также, что площадки большей части городищ изучены лишь частично, их культурный слой оказывается в перемешанном состоянии: сползает по склонам, подвергается разрушению тальми водами, распаивается и т. д. Имеются свои сложности в выявлении святилищ, которые были устроены за пределами поселений в труднодоступных местах. Если они использовались в течение короткого временного отрезка, их культурный слой и находки будут незначительными. А если такие мольбища функционировали и позднее, в XVIII–XX вв., и местное население относилось к ним, как к своим святыням, то они не были доступны для исследования археологическими методами.

Весьма любопытны факты функционирования удмуртских культовых мест XIX–XX вв. на площадках средневековых городищ (Кузубаевское, Варалинское, Чужьяловское) или в непосредственной близости к ним (Поломское, Варзи-Ятчинское), в то время как в окрестностях этих укрепленных поселений имелось множество других возвышенных мест, удобных для устройства мольбищ. Подобные данные позволяют говорить о тенденции к некоторой преемственности в выборе одних и тех же мест для святилищ в разные исторические эпохи, несмотря на существование хронологического разрыва между городищами конца I – начала II тыс. н. э. и поздними удмуртскими селениями.

Особую группу культовых памятников составляли средневековые могильники, связанные с захоронением умерших и почитанием их душ.

Более многочисленные, хотя и основательно запутанные материалы, имеются по святилищам удмуртов XVIII–XX вв. К примеру, по сведениям, собранным И. Михеевым в начале 1899 г., только среди удмуртов Казанской епархии функционировало свыше 500 родовых мольбищ (*жуалы*), около 60 священных рош (*керемети*) и не менее 100 других жертвенных мест [Михеев 1900: 898]. Однако к настоящему времени данные об этих святилищах не везде сохрани-

---

\* Такого рода сакральные участки выявлены на городищах средневековых коми-пермяков – Анюшкар, Искорское [Оборин 1999: 295–296].

лись одинаково. Многие культовые памятники были разрушены в процессе христианизации в XVIII–XIX вв.: деревья срублены, места запаханы, и никто из местных жителей уже не может указать точное местонахождение памятника. Чаще всего в деревенской среде сохранялись микротопонимы, связанные с сакральными местами, однако оказались утерянными сведения об особенностях устраиваемых на них обрядовых церемониях. К настоящему времени почти возле каждого населенного пункта встречаются названия родников, ручьев, местечек, гор, полей, лесов, оврагов, содержащих в своем составе аппелятив *куала* или *куа* (*куала ошмес* ‘святилищный родник’, *куала гурезь* ‘святилищная гора’, *куала нюк* ‘святилищный лог/овраг’, *куа луд* ‘святилищное поле’, *куала нюлэс* ‘святилищный лес’, *куала гон* ‘святилищная яма/ложбинка’, *куала инты* ‘место, где располагалось святилище’). Такие наименования указывают на локализацию в прошлом этой ритуальной родовой постройки, хотя само строе-ние уже не сохранилось. В центральной и южной (изредка – в северной) Удмуртии выявлены топонимы, свидетельствующие о существовании культа священных рощ (*луды* или *керемети*).

По мольбищам некоторых территориальных групп сохранились весьма скудные данные. В особенности это касается районов обитания кильмезских и верхнечепецких удмуртов, которые в большей степени подверглись обрусению и христианизации. На ряде южноудмуртских святилищ обрядовые действия тайно проводились еще в начале XX в. Их стали разрушать во время коллективизации и борьбы с религиозными культурами. Но даже в этих селениях трудно отыскать людей, которые бы владели полной информацией о языческих святилищах, ибо почти все они, за небольшим исключением, родились после 1930 г., сами не принимали участия в обрядовых церемониях, помнят только рассказы и предания об этих молениях. У некоторых локальных групп удмуртского населения в дд. Кузубаево, Варклед-Бодье, Нижние Юраши, Красногорье подобные мольбища продолжали функционировать и в конце XX в., и обитатели этих деревень прилагают все усилия для сохранения сакральных мест, почитаемых их дедами и прадедами. В последние годы в ряде населенных пунктов началось восстановление старинных традиций и обычаев, ассоциирующихся с возрождением национальной самобытной культуры, ростом самосознания, однако основной пласт знаний о дохристианских культовых местах уже утерян, и безвозвратно, ибо ушли из жизни поколения людей, живущих нормами традиционного общества.

Анализ изложенных в главе материалов и привлечение сведений, содержащихся в трудах В.М. Бехтерева [1880], Б. Гаврилова [1880, 1891], М. Буха [Buch 1882], Г.Е. Верещагина [1886, 1889, 1910], Н.Г. Первухина [1888–1890], П.М. Богаевского [1888, 1890], У. Хольмберга [Holmberg 1914, 1927], И. Васильева [1906], А.И. Емельянова [1921], П.Н. Луппова [1899, 1911, 1927], В.Е. Владыкина [1970, 1976, 1994], позволили классифицировать культовые памятники удмуртов XVIII – начала XX в. В основе классификации лежат степень общественной значимости сакральных объектов и их предназначенность тем или иным божествам и духам. Выделено четыре главных типа священных мест. К первому типу относятся семейно-родовые святилища, ко второму – моления в лесах и рощах, к третьему – общественные мольбища, посвященные племенным и территориальным покровителям. Четвертый тип

культовых мест составляют памятники, на которых проводились погребально-поминальные обряды. Рассмотрим наиболее характерные типы и разновидности сакральных объектов.

**Семейное святилище** (*Куала инты/гон, Почы/Покчи куала, Сион поттонни*) располагалось во дворе или на огороде почти каждой усадьбы, являлось самым почитаемым и распространенным местом совершения семейных обрядов, где могли хранить главную семейную святыню. Огороженные площадки, небольшие углубления и строения в виде сруба без крыши являлись наиболее архаичными вариантами семейных святилищ. Поздней разновидностью является бревенчатое четырехугольное строение без фундамента, окон и потолка, с одно- или двускатной крышей, пол в нем заменяла плотно утоптанная земля; в центре располагался очаг, обложенный камнями. Над очагом устанавливали на камнях, привешивали на цепи или деревянном крюке к положенным наверху балкам большой котел. Дым от огня, поднимаясь кверху, выходил через отверстие в кровле. Низкая дверь обыкновенно устраивалась в боковой стороне. Хранителем/жрецом семейной куалы являлся глава семьи, его помощниками служили те родственники, кого он сам считал нужным пригласить. Моления проводились в честь семейного божества-хранителя и умерших предков. Совершались они около 70 раз в год по случаю разнообразных событий: рождения ребенка, женитьбы, болезней и несчастий, праздников календарно-аграрного цикла, приплода скота. В каждой деревне бывало по нескольку домашних святилищ, количество их, однако, не равнялось числу домохозяев, ибо не всякий удмурт, отделившийся от отца, тотчас обзаводился своей куалой. Он мог ходить на моления в отцовскую, а если и у того еще не имелось своей куалы, то в дедовскую куалу. Иногда в одном дворе можно было встретить две и более куалы. Это означало, что в семье жил принятый в нее член, принесший с собой своего семейного покровителя *воршуда*.

Частное семейное святилище и, соответственно, божество-покровитель семьи были самым непосредственным образом связаны с родовым святилищем и божеством. Так, если по какой-либо причине семья прекращала существование, то золу, священную коробку и другие принадлежности семейной куалы уносили в родовую куалу. К примеру, в 1930-х гг. во время коллективизации жителям д. Кузебаево (Алнашский район) пришлось ликвидировать свои семейные святилища, при этом все сакральные предметы из частных святилищ они отнесли в общую Великую куалу.

**Родовое святилище Великая куала** (*Быд́́ым куала* — у южных удмуртов и *Зёк куала* — у северных удмуртов) — более просторное по размерам и аналогичное по устройству семейной куале позднего типа четырехугольное бревенчатое здание. Возможно, в древности выходная дверь устраивалась на южной солнечной стороне. В бывшем Елабужском уезде при постройке куалы необходимым условием являлось, чтобы находящаяся поблизости река или ручей текли к югу. В южных районах форма здания приобретала продолговатый вид. Малмыжские удмурты иногда к заднему фронтому делали пристройку (*куала берка*), в которой хранили пепел и кости жертвенных животных. В бывшей Казанской губернии внутренняя часть строения была подразделена на заднюю и переднюю части, в заднюю, наиболее сакральную часть, имел право входить только жрец, в

этой части строения на полу лежали солома, разные остатки принесенных в жертву птиц, их перья и кости.

Великие куалы могли стоять в деревне во дворе хранителя *куалы* (*быдзым куа утйсь*), за пределами селения в лесу, в укромном месте около родника или ручейка, в специально для этого огороженной рощице в самой деревне или на ее окраине. В бывшем Глазовском уезде их строили во дворах бедных домохозяев, за пределами деревни на берегу речек, на возвышенных местах или где-нибудь под деревом; в последнем случае они делались без крыши. По нашим наблюдениям, Великая куала располагалась, как правило, от деревни выше по течению реки или ручейка, при этом высота местности большого значения не имела. Тенденция размещения родового культового памятника далеко за пределами населенного пункта, в укромных, труднодоступных местах, вызвана желанием скрыть святилище от посторонних глаз из-за насильственной христианизации удмуртов, а также проведения антирелигиозной кампании в советское время.

Обрядовые действия на таких местах совершались в честь божества-покровителя определенной родовой группы удмуртов (*Пурга, Можга, Уча* и пр.), периодичность молений колебалась от 1 до 5 раз в год. По традиционным воззрениям, на этом месте обитали различные родоплеменные божества/духи *Воршуд* (божество счастья определенной семьи или рода), *Мудор* (божество местности, на которой проживает определенный род, своеобразный сакральный центр родовой территории), *Инва* (небесное божество, небесный сакральный центр). Для умилоствления проживающих здесь богов проводили моления с принесением в жертву бычков, жеребят, гусей, уток, пушных зверей, птиц или рыб. Приношения в куалу состояли также из напитков, съестных припасов, монет, шкурок/мохов, женских головных уборов (*сюлык, чалма*) и других элементов одежды, полотенец, символических подарков (лоскутки, завернутая в тряпицу крупа, перевязанные красной ниткой перышки, обломки железа и т. д.). Часть угощений и напитков сжигали в огне, закапывали в землю в лесу, в пределах самой куалы или возле строения, в пристройке (*куала берка*), кое-что складывали на священную полку (*мудор*) или в воршудный короб, оставляли на земле, привешивали на деревья. Обетные и жертвенные приношения в родовой куале могли выполнять только представители этой родовой группы. Несомненно, в древности такие родовые святилища представляли собой большие сокровищницы.

В Великой куале хранили главную святыню рода — символическое изображение *Воршуда* в виде идола, металлической пластины *дэндора*, черепа животного, священный короб (*воршуд*) со всеми находящимися в нем жертвенными приношениями и священную полку (*мудор*). В куале наибольшим почитанием пользовались очаг, цепь, балка, при помощи которых привешивали котел, и полка с коробом и жертвенными приношениями. Цепь могла спасти от градобития, она защищала от вражеского (недоброго) глаза. Женщины должны были входить в святилище с покрытой головой и обутыми ногами, они не имели права прикасаться к воршудной коробке. Как правило, в каждом селении функционировала одна общая родовая куала. Однако, если в состав жителей деревни входило несколько родовых групп, то число родовых общественных святилищ часто соответствовало количеству проживающих в них

родов. При этом каждую куалу называли именем того рода, который проводил в ней обрядовые церемонии: *Можга куала*, *Уча куала*. Так, в д. Мувыр (Шарканский район) родовые группы *Бöня*, *Вортча*, *Пурга* имели свои отдельные сакральные строения, именуемые *Бöня куа*, *Вортча куа*, *Пурга куа* [Бушмакин 1970: 174]. Были случаи, когда в одной деревне представители одного рода молились в двух родовых куалах. Так, в д. Новый Сентег (совр. Завьяловский район) члены рода *Зумья* в конце XIX в. использовали две Великие куалы. Причину такого деления жители деревни объяснить не смогли [Богаевский 1890, IV: 81].

В XIX в. и в начале XX в. существовали различные промежуточные типы семейных и родовых святилищ. Так, удмурт, основавший свою семейную куалу, все еще продолжал посещать старую отцовскую и/или материнскую, а то еще и более старую дедовскую. Первая в сравнении со второй являлась Малой куалой, подобно тому, как вторая в сравнении с третьей, так же, как и вторая в сравнении с первой — Великой куалой и т. д. По У Хольмбергу, в д. Ошторме-Юмье бывшего Мамадышского уезда Казанской губернии (совр. Кукморский район Татарстана) четыре родственные семьи (отец и три сына) имели общее семейное капище Малую куалу, которая располагалась во дворе. Помимо этого, наравне с другими 73 семьями из этой же деревни они посещали свою родовую деревенскую Великую куалу. Остальные семьи в деревне принадлежали к другому роду и имели свое родовое святилище. Вышеупомянутые 73 семьи из д. Оштормы-Юмьи участвовали в обрядовой церемонии в другой Великой куале родовой группы Юмья, расположенной в соседней д. Старой Юмье, из которой они когда-то переселились. Кроме того, в этих же краях у удмуртов сохранились сведения еще об одном виде куалы — *сьөр куала* ‘дальняя куала’. В той же д. Ошторме-Юмье имелось священное место под старой сосной, называемое *сьөр куала инты* ‘место дальней куалы’, хотя самой куалы здесь уже давно не существовало. В д. Старой Юмье заброшенное здание такой *сьөр куалы* сохранялось еще в конце XIX — начале XX в., однако крыша ее обвалилась, бревна в стенах сгнили. Старики говорили, что на таких святилищах молились по случаю болезней, но никогда не проводили приуроченные к определенному времени религиозные церемонии. В обрядовых действиях на этой разновидности культовых мест не разрешалось участвовать женщинам и молодым членам семьи. Аналогичные святилища всегда располагались на некотором расстоянии от деревни [Holmberg 1927: 127; Емельянов 1921: 56–57, 59]. Следует различать следующие группы родовых святилищ: более ранние культовые места, на которых хранили святыни предположительно материнского рода (Салья, Уча, Чола), и более поздние разновидности святилищ по отцовскому роду (Можга, Гондыр, Илья). Таким образом, каждый человек мог принимать участие в молениях в двух и более разных по значению и статусу семейных и родовых святилищах в зависимости от своей принадлежности к большой или малой семье, к той или иной родовой и социальной группе.

Основание нового и перемещение родового святилища с одного места на другое оформлялись в форме свадебной церемонии, главным событием в которой являлось перенесение короба, золы и камней с очага прежнего святилища на новое место. Выбор нового места осуществляли по указанию ворожца (*туно*).

Места молений для хозяина леса *Нюлэсмурта* располагались в лесу на поляне. Такое мольбище было внешне слабо маркировано, хотя и имело четкую локализацию в виде кострища, священного дерева/деревьев (чаще елей), реже — столика и скамеек. Еженедельная обычная жертва хозяину леса называлась *сион поттон* 'вынос пищи' и состояла из блинов (мука + яйца) без соли или с небольшим количеством соли. Иногда на околице у полевой изгороди, по краю которой якобы он любил прогуливаться, для него оставляли короб с едой, ложкой и белой холщовой тряпкой (последняя символизировала скатерть). Такое приношение выносил глава семьи в определенный день и с соблюдением всех предписаний. Настоящей и полной жертвой *Нюлэсмурту* считалось животное, которое закалывали и поедали на священном месте в лесу как отдельными семьями, так и всем селением.

Во время земледельческого праздника встречи весны — *акашки* — северные удмурты приносили на священное место в лесу яйца, блины, на третий или четвертый день после Троицы жертвовали быка красной масти. Осенью, обычно во второй половине октября, когда скот пригоняли с полей домой и запирали в хлева, каждый домохозяин в сопровождении членов своей семьи на особом месте в лесу приносил в жертву серую гусыню, самку тетерева. Назывался этот обряд *пирдан сётон* 'принесение приданого' Пух, перья и потроха оставляли на земле. Птицу варили в котелке. Благодарили *Нюлэсмурта* за покровительство скотине. Основную часть мяса и кости прикрепляли к ели, на которой прежде вывешивали также и полотенца. После трапезы для *Нюлэсмурта* оставляли жертвенную коробочку, в нее складывали голову птицы, часть мяса от правого бока, небольшую горбушку хлеба и ложку каши, туда же втыкали старую деревянную ложку. Кроме каши и гуся, в дар хозяину леса приносили небольшое полотенце или часть холста, живую курицу со связанными ногами или гусиное перо, перевязанное красными нитками, вбивали в священное дерево монеты. В течение зимы отдельные охотники, семьи или целые деревни также приносили ему различные жертвы. На юге бывшего Сарапульского уезда кости жертвенного животного складывали в лукошко, покрывали лоскутком холста, поверх клали монетку и привешивали к ели в глубине леса [Первухин 1888, II: 4—6, 58, 92—101; Верещагин 1886: 53; 1889: 97—98; 1910: 40—51; Луппов 1911: 263; ПМ автора 1993, 1994, 1995].

В Балезинском районе удмурты перед тем как идти в лес работать (предположим, рубить дрова), предварительно посещали специальное место в лесу, чтобы пожертвовать гуся и тем самым напугать хозяина леса\*. Брли с собой котелок. На предназначенном для таких пожертвований месте стояла чашка (*тусь*), в которую складывали немного мяса птицы для хозяина леса. Там резали гуся, тушку варили целиком в котелке и поедали без соли. В Кезском районе старики не разрешали ходить в лес по одному, говорили: *Нюлэс-Нюня* 'лесной старший брат' схватит. Он водит человека по лесу и какое-то время держит его у себя [Kel'makov, Saarinen 1988: 190, 200]. По рассказам М.Д. Мосовой, 1910 г. р., в д. Сеп Игринского района было особое место под елью (*вёсяськон кыз*) для моления *Нюлэсмурту*, где скапливался толстый слой гусиных перьев и пуха,

---

\* Вернее, чтобы предупредить *Нюлэсмурта* и таким образом избежать нежелательной для человека встречи с этим потусторонним существом во время работы в лесу.



костей высотой до 80 см. Говорили, что надо пожертвовать гуся в сторону леса/ *Нюлэсмурта*, не то скотина не будет плодиться (*Нюлэслань жазег сётоно, пудо уз луы, шуо, вал*). Еще в конце XX в. в северных районах мужчины осенью ходили в лес на особое место под ель жертвовать гусей, уток *Нюлэсмурту*, чтобы была удача в охоте, в разведении скота. На жертвоприношения в лес ходили только представители мужского пола, в некоторых местностях на такие моления приходили и женщины [ПМ автора 1993, 1994].

В конце XIX – второй половине XX в. жертвоприношения хозяину леса *Нюлэсмурту* практиковались, как правило, у северных удмуртов. В южных районах леса вырублены, поэтому культ хозяина леса уже замещен культом другого божества *Луда/ Керемета*.

**Родовая Священная роща** (*Луд/ Керемет* – у южных удмуртов, *Вёсяськон чайча* – у северных удмуртов). В качестве архаичной формы сакральных мест, посвященных хозяевам Дикой Природы *лудам*, следует рассматривать описанные выше поляны посреди леса, на которых проводили обрядовые церемонии. Такие мольбища со столом и стульями, называемые *Лудвёсь*, известны у удмуртов Шарканского и Дебесского районов. Жертвовали там курицу, гуся, приносили блины (*цуж мильым* ‘желтые блины’), обращались с просьбами, чтобы дети хорошо росли, чтобы хорошо водился домашний скот [ПМ автора 1993]. Поздней разновидностью святилищ, посвященных *Луду*, являются священные рощи. Они располагались непременно за пределами населенных пунктов на возвышенной залесенной территории вблизи водного источника и, как правило, занимали возвышенные, иногда низменные участки местности ниже по течению реки или ручейка. Святилище представляло собой огороженную площадку неправильной многоугольной формы. Изгородь изготовляли из жердей, досок или плели из ветвей. В пределах огороженного участка имела самая сакральная часть в виде отгороженного угла или маленькой постройки наподобие куалы (*луд/керемет куала*). Сохранились сведения, что на таких святилищах около толстых столетних деревьев (ели, липы, березы), выполнявших роль своеобразных центров, стояли столы – жертвенные алтари, перед которыми жрецы читали молитвы в окружении всех участников церемонии. На Луде каждому домохозяину был предназначен определенный участок/дерево. Под таким деревом никто другой не имел права молиться. Эти деревья могли быть опоясаны лыком или ленточкой с пихтовым веничком на высоте 3 аршина от земли. В стволы таких деревьев – елей, пихт – вбивали монеты, втыкали перья, обернутые нитками. Самыми священными на Луде являлись очаг, зола от жертвенного костра, а также посуда для ритуальной трапезы и короб, в котором она хранилась.

В начале XX в., когда леса значительно поредели, а кое-где и совсем исчезли, священные рощи выделялись зелеными островками среди полей, так как на таких местах всегда росла группа лиственных или хвойных деревьев. Однако в бывшей Казанской губернии уже в XVIII в. по каким-либо причинам рощи были вырублены, поэтому подобные мольбища занимали открытые участки местности на вершинах песчаных холмов. При отсутствии деревьев в Луде во время жертвоприношений в землю или в пень втыкали молодую березку или ветку липы, устраивали над костром особые козлы из молодых березок, а осенью – из елок, использовали березовые ветки в качестве жертвенных даров.

Ритуальные церемонии здесь были посвящены одному из хозяев Дикой Природы – Луду/Керемету. Совершались моления от одного до нескольких раз в год. Сроки проведения молений в разных местностях варьировались: весной, летом после Троицы, около Петрова дня, через неделю после Петрова дня, осенью. Наиболее распространенным, по-видимому, является обычай молиться ночью, однако кое-где молились и днем. В религиозных церемониях, проводимых в Священной роще, участвовали только мужчины. Словом *луд* означали лесок или поле, на котором совершали жертвоприношения, само моление, место мольбища, а также божество, в честь которого проводились обрядовые действия на этих святилищах. По всей видимости, первоначальными разновидностями такого типа сакральных памятников являлись места поклонения хозяевам Дикой Природы – *Нюлэсмурту*, *Лудмурту*. Под воздействием мусульманской религии планировка святилища и проводимые на нем обрядовые церемонии получают более четкое оформление: место приобретает форму обособленной рощи, появляется ограждение на самой сакральной части, сама площадка святилища структурируется в соответствии с количеством участвующих в молениях домохозяев, устанавливаются более строгие правила проведения обрядов. Наряду с сохранением старого наименования божества и посвященной ему рощи Луд, используется новый термин *керемет*, обозначающий священную рощу обитающего в ней божества. Само божество становится более агрессивным и отчужденным от человеческого общества, в особенности от его женской половины.

Ни с одним святилищем не обращались удмурты столь внимательно и с почтением, как с *Лудом*. Существовало множество предписаний – не входить на сакральную территорию без дела, а в праздник – без приношения, не допускать скот, не ломать ветки, не собирать грибы или ягоды. Женщинам и детям вообще не разрешалось заходить туда, даже предписывалось держаться подальше от этого места. Ни одно дерево не могло быть срублено в этой роще без того, чтобы не вызвать гнева обитающего здесь грозного божества. Даже русские и татары, живущие среди удмуртов, были уверены в силе хозяина *Луда/Керемета*.

В жертву приносили лошадей, овец, птиц и пр. в соответствии с местными обычаями и материальным состоянием окрестных жителей. Сарапульские удмурты жертвовали черную овечку, а иногда – козу; восточные удмурты в качестве жертвенного приношения чаще использовали лошадей, а в других местностях их уже заменяли менее ценными животными – овцами и птицами: гусями, утками. В процессе обряда часть пищи поднимали – привешивали на дереве или на прутике (*вылэ мычон нёр*). Большая часть приготовленных угощений съедалась участниками церемонии. В старину негодные части жертвенных животных – черепа, другие кости (иногда весь остов) – и шкуру животного привешивали к деревьям в роще. В некоторых местностях Осинского и Бирского уездов еще в начале XX в. можно было увидеть целые лошадиные скелеты, привешенные на веревках к деревьям. Позднее кости и ненужные остатки сжигали в огне; шкуру, птичьих перья и пух отдавали жрецу, который продавал их в пользу следующего моления. Как и в случае с Великой куалой, перенесение месторасположения святилища Луд сопровождалось особым обрядом в виде свадебного празднества.

Сохранились упоминания Г.Ф. Миллера, что в конце XVIII в. “иногда каждая семья имеет по собственной своей керемети, а иногда и по несколько оных” Вероятно, он ошибался, ибо в исторической литературе конца XIX – начала XX в. сведения о семейных кереметях неизвестны, хотя почти каждая деревня имела одну или несколько кереметей, а иногда жители соседних селений содержали одно общее святилище *Бьдэым-луд* ‘Великий луд’ У казанских и вятских удмуртов прослеживалась связь кереметей с родовым делением. В отдельной же деревне могло быть несколько родовых роц, при этом представители одного рода не имели права молиться в *Луде*, принадлежащем другому роду. Поэтому, как правило, число священных роц должно было соответствовать количеству проживавших в деревне кланов. Так, в д. Старой Кырге бывшего Бирского уезда функционировали 4 родовые куалы и 4 луда. Наименования последних соответствовали наименованию родовых групп, совершавших в них жертвоприношения: *Можга луд* ‘Священная роца рода Можга’, *Зятча луд* ‘Священная роца рода Зятча’ и др. В д. Аксак (совр. д. Аксакшур Малоपुरгинского района) проживали роды *Эгра*, *Бигра* и *Омга*, и у каждого из них имелось свое мольбище Луд. В д. Каймашебаш бывшего Бирского уезда при наличии трех Великих родовых куал функционировала только одна Священная роца, в которой выполняли ритуальные обряды представители всех трех родов, причем каждая родовая группа проводила моления по отдельности и с соблюдением своих особых правил. Иногда обитатели нескольких деревень сообща молились в одном общем Луде, так как, выселившись из родовой деревни, не всегда имели возможность завести свою собственную роцу. К примеру, население с. Буранова (Малоपुरгинский район) составляли четыре рода, которые содержали одну Священную роцу. Встречались и другие самые различные комбинации. В с. Юськи (Завьяловский район) имелось два луда, в одном из которых молились три рода (*Имьез*, *Юсь* и *Какся*), а в другом – один род *Поська*; в с. Пурга (Малоपुरгинский район) тоже было устроено два аналогичных святилища, в одном из которых молились кланы *Мыньи* и *Пурга*, а в другом – клан *Бодья*. В д. Средний Кумор бывшего Мамадышского уезда при наличии одной большой родовой Великой куалы функционировали две священные роцы – старый (*вуж*) и новый (*вилъ*) Луд. Культ священных роц *кереметей* распространен также у чувашей и марийцев, существовали особые роцы для молений и у коми.

**Общедеревенские участки для молений:** проводов льда *йö келян*, первой проталинки *гуждор*, первой борозды *гырон потон*, завершение пахоты *гырон быдтон* и др. – имелись практически в окрестностях каждого населенного пункта. На них осуществлялись моления календарно-аграрного цикла. В церемониях, проводившихся на этих местах, принимали участие все жители селения вне зависимости от их родовой принадлежности. Однако местные жители не соотносили такие места молений со святилищами. Функционировали различные культовые места общедеревенского значения, наименования которых сохранились в микропонимике каждой деревни. На них проводили традиционные моления с жертвоприношениями определенных видов скота, диких животных и домашней птицы: *вöсяськонни нюк* ‘овраг, где проводятся моления’, *эазег вöсян сик* или *эазег сиенни* ‘место поедания гуся’, *ыж вöсян сик* ‘место поедания овцы’ или ‘лес, в котором приносили в жертву овцу’, *ошти сиен/вандон* ‘место поедания/

закалывания бычка', *ош вандонни йаййа* 'лес, в котором приносили в жертву бычка', *кеч вöсьн луд* 'поле, на котором приносили в жертву зайца', *муй/мый вöсьн нюк* 'лог, в котором приносили в жертву бобра', *сяла вöсьн* 'моления с рябчиком' и т. д. К сожалению, к настоящему времени мало кто располагает подробными и достоверными данными относительно того, какому божеству предназначались эти приношения и по какому поводу проводились.

**Общественные территориальные культовые памятники** являлись локальной святыней для всех проживающих в этой окрестности удмуртов вне зависимости от их родовой принадлежности. Некоторые святилища этого типа выросли из общественных родовых молений вследствие роста численности и широкого расселения представителей родовой группы, смешения их с членами других кланов. Моления на таких местах проводились в честь божества-покровителя окрестной территории (*Большая Пурга, Ёозо, Лек ошмес*, озеро *Лызи*), которому чаще всего поклонялись проживавшие в этой местности удмурты, а иногда и представители других этнических групп.

**Общеплеменные святилища удмуртов** племен Калмез, Ватка совершались на залесенной местности возле родника или речушки. Они посвящались племенным божествам-покровителям (*Имма/Иммала*) или обоженных предкам-родоначальникам (*Булда, Мардан*). Совершались с периодичностью один раз в год или один раз в 3–4 года. Сохранились сведения о двух сакральных местах удмуртов-ватка: *Губер вöсь* – место моления глазовских удмуртов и *Имма/Иммалавöсь* – племенное моление слободских удмуртов. Значительно меньше данных имеется о двух святилищах удмуртов-калмезов: *Калмез/Куёсовöсь* – место моления калмезов в окрестностях д. Новой Моньи в Увинском районе и *Дэменвöсь* (от *дэмен* 'коллективный, общественный') – моление удмуртов, проживающих на территории современного Унинского района Кировской области. Разновидностью общественного моления является *Эленвöсь* (диал. *эль* 'страна, община, округа') – название обрядовых действий некрещеных удмуртов бывших Бирского уезда Уфимской губернии и Осинского уезда Пермской губернии.

Особое внимание следует обратить на имеющиеся в этнографической литературе краткие описания общественных молений *Булда/Булдавöсь* южных удмуртов. В XIX в. подобные обрядовые действия практиковали в окрестностях населенных пунктов Старая Зюмья/Юмья, Арлианово/Арляново, Варзи-Ятчи бывшего Елабужского уезда. В настоящее время сведения об аналогичных жертвенных местах *Булдавöсь* известны в этих же краях: в Алнашском, Граховском и Можгинском районах. В связи с молением в честь Булда в старинных преданиях об удмуртах двух племенных групп – Ватка и Калмез – зафиксирована одна замечательная деталь, касающаяся упоминания об удмурте-булда. Так, в легенде "*Кыз но сирпу*" ("Ель и вяз") рассказывается о жившем у р. Вятки ватка-удмурте и жившем у р. Кильмези калмез-удмурте, о различиях между ними, а затем указывается, что они однажды собрались и поехали к б у л д а-удмурту (разрядка наша. – Н. Ш.) [Ватка но Калмез 1971: 98–100]. К сожалению, более подробных сведений о булда-удмурте не приводится, не указывается даже территория его проживания. Определить районы обитания этой группы помогают другие данные. Хотя удмуртские предания свидетельствуют о существовании в прошлом двух племенных объединений – глазовские *ватка* и малмыжские *калмез*, исследователи XIX в. различали три основные территориальные группы:

глазовско-сарапульские (удмурты-ватка. — *Н. Ш.*), малмыжско-сарапульские (удмурты-калмезы. — *Н. Ш.*) и елабужские (возможно, удмурты-булда. — *Н. Ш.*). Соответственным образом на три группы подразделялись знаменитые богатыри-батыры: к первым относились богатыри Донды, Идна, Гурья; ко вторым — Кужмо Бигра, Бурсин Чуныпи, Антамыр, к третьим — Можга, Мардан. Известно также, что удмурты Елабужского уезда обособляли себя как от удмуртов-ватка, так и от удмуртов-калмезов. Калмезами они называли обитателей селений Малмыжского уезда, расположенных севернее с. Можга (бассейн Кильмези) [Потанин 1884а: 193–194; Спицын 1893: 93, 98].

Приведенные материалы, а в особенности упоминание о булда-удмурте (название этнической группы), локализация обрядовых церемоний Булда на территории проживания собственно южноудмуртского населения в Алнашском, Граховском, Можгинском, возможно, других прилегающих районах (определенная территория обитания указанной этнической группы), особенности материальной и духовной культуры южных удмуртов (культурное своеобразие этой этнической группы) позволяют сформулировать новую гипотезу об их происхождении. Суть этой гипотезы коротко сводится к следующему. Субстратную основу современного южноудмуртского населения Алнашского, Граховского (возможно, прилегающих Можгинского, Сарапульского, Вавожского, Кизнерского) районов составили потомки существовавшего в прошлом социально-культурного объединения Булда, которое, возможно, сформировалось в результате культурного и этнического взаимодействия кильмезских удмуртов с какими-то южноудмуртскими группами, испытавшими болгарское воздействие\*. Оформление этого нового образования произошло несколько позднее зафиксированных в легендах древних племенных групп Калмез и Ватка. Вполне возможно, что святилища Булда являлись общеплеменными культовыми памятниками южных удмуртов-булда, а проводившиеся на них обрядовые церемонии были посвящены предку-родоначальнику.

Возвращаясь к проблеме типологии сакральных мест, следует отметить, что, помимо основных типов и разновидностей святилищ, функционировали различные промежуточные формы культовых объектов, со временем они эволюционировали по своей общественной значимости, атрибутике, характеру совершаемых ритуалов. Так, выявлены многочисленные факты того, что члены вновь выделившейся семьи, имеющие свои семейные святилища, собирались для совершения обрядовых церемоний в старой отцовской куале, принадлежащей прежней большой патриархальной семье, в старой материнской или дедовской. Подобным образом некоторые частные семейные моления могли приобретать значение родовых. В свою очередь, некоторые родовые моления эволюционировали в направлении возрастания своей значимости и приобретали статус общественных территориальных. Примером такой эволюции являлось жертвенное место рода *Пурга* в окрестностях с. Большая Пурга (Игринский район), куда для совершения обрядовых церемоний собирались представители разросшегося и расселившегося рода Пурга и остальное окрестное население. Аналогичным образом некоторые локальные моления, совершавшиеся вблизи

---

\* В литературе высказывалось предположение об участии части болгарского населения в формировании удмуртов [Фахрутдинов 1975: 63].

старых поселений (*Зозо* – в Шарканском районе), посвященные Хозяину отдельной местности, озера, родника (*Лек ошмес* – в Игринском районе, *Лызи* – в Балтасинском районе Татарстана), также приобретали значение общественных территориальных и становились сакральным местом для обитателей целой округи. Некоторые общественные моления племенных групп представляли собой локальные варианты некогда раздробившихся общеплеменных молений: моления калмезов *Дэменвӧсь*, *Куӧос*, моления удмуртов-ватка *Губервӧсь*, *Иммала*. Приведенные данные были вызваны ростом численности и широким расселением представителей крупных племенных объединений, а также структурными изменениями, происходившими внутри этих групп. Аналогичное дробление произошло и с общественным молением южных удмуртов *Булдавӧсь*.

По степени продолжительности и регулярности выполняемых церемоний выделяются постоянные и непостоянные места совершения обрядов. Непостоянными являются прежде всего такие святилища, на которых обрядовые действия проводились эпизодически, время от времени, либо место выполнения тризн ежегодно менялось. Так, моления в случае эпидемий, эпизоотий и других чрезвычайных событий совершались не регулярно, а в зависимости от частоты наступления этих происшествий. Моления аграрного цикла проводились ежегодно после завершения ярового посева. При практике трехпольного севооборота место совершения этих тризн менялось в соответствии с местом локализации ярового или озимого посева. Большинство культовых мест были относительно постоянными.

В зависимости от предназначения жертвенных приношений определенным духам и божествам существовали святилища, посвященные семейным, родовым, общественным божествам-покровителям (семейная куала, родовая куала, общеплеменное мольбище), места обитания могущественных хозяев не освоенной людьми территории (*Луд/Керемет*, *Нюлэсмурт*), место совершения обрядовых действий в честь водяного (*Вумурта*), божества земли, хозяев определенной реки, озера, родника, священного дерева, камня. В прежние времена устраивали моления в честь богатырей, легендарных предков (*Идна*, *Мардан*, *Булда*). В процессе церемоний в честь определенного божества или выдающегося предка часто попутно обращались к двум/трем главным богам *Инмару*, *Кылчину*, у северных удмуртов – *Куазю*, а также к душам умерших предков.

По характеру обращений/просьб выделяются моления общего и частного характера. В процессе семейных или общественных обрядовых церемоний в куале и на многих других святилищах обращались к божествам и умершим предкам с общими просьбами обеспечить благополучие семье, роду, обеспечить хорошим урожаем, сохранить скот и здоровье. На этих же святилищах совершались моления частного характера: с просьбой излечить какого-либо конкретного человека от определенного недуга обращались к *Кутысю*, *Луду*, *Булде*; с просьбой обеспечить хорошим урожаем обращались к божеству *Му-Кылчину*; с просьбой о сохранении и умножении скота, покровительстве в охоте – к *Нюлэсмурту*; существовали также просьбы обеспечить покровительство в пчеловодстве и других видах промыслов.

Различались культовые церемонии и по особенностям жертвенных приношений. Обрядовые трапезы проводились с мясной (кровоавой) жертвой, с растительной (бескровной) пищей (кашей, крупой), с комплексной жертвой (про-

дукты питания + подарки), символической жертвой (обрывок нитки, лоскуток, обломок железа, посуды), вещественной (кольцо, стрелы, полотенца) и денежной жертвой (монеты). В жертву приносили домашних (жеребенок, бык, телка, овца, лошадь, корова, утка, гусь, иногда — курица и петух) и диких животных и птиц (лось, северный олень, косуля, медведь, заяц, бобр и другие пушные зверьки, тетерев, глухарь, рябчик, дятел и другие птицы, щука и другие виды рыб).

В соответствии с представлениями о путях попадания жертвенных приношений к тому или иному божеству практиковались разные способы возношения: через воздушную среду (привязывали к деревьям, ставили на столик или полочку на верху дерева или куалы); через огонь (бросали в огонь остатки пищи, сжигали кости жертвенных животных); через землю (зарывали в землю кости жертвенных животных, немного пищи); через воду (бросали в реку, родник немного пищи, жертвенные предметы или символические остатки); наземные приношения просто складывали или бросали на землю.

В зависимости от половозрастных и социальных характеристик участников молений различались обрядовые церемонии, совершаемые только членами семейной группы, членами рода, деревенским коллективом, жителями нескольких населенных пунктов или целой округи, только представителями мужской части сообщества. В древности существовали специальные женские моления (сведений о них в литературе сохранилось очень мало), моления стариков, молодежные празднества, моления детей.

По функциональному назначению отдельный четвертый тип составляют памятники, на которых выполнялись погребально-поминальные церемонии, связанные с захоронением умерших и их культом: кладбища и разного рода жертвенные места (*куркуян* 'место бросания лубка', *копаркуян* 'место бросания банного черпака из туеса', *шелеп куяни* 'место бросания щепок от гроба', *куды куян гон* 'место, куда бросают вещи покойного', *лыкуян* 'место бросания костей', *чекаськон* 'место поминовения умерших', *йыр-пыд сётон* 'место принесения в жертву умершим головы и ног животного'). В зависимости от общественной значимости кладбища подразделялись на родовые, деревенские, а позднее — территориальные. Последние использовались для захоронения умерших жителей нескольких населенных пунктов. Остальные перечисленные выше культовые места, на которых поминали умерших предков, выбрасывали остатки одежды и утвари умершего, как правило, имели общедеревенское значение. Располагались подобные памятники за пределами деревни ниже по течению реки.

Таким образом, наиболее важные религиозно-обрядовые церемонии удмуртов осуществлялись на специальных местах — святилищах и кладбищах. По традиционным представлениям, здесь обитали потусторонние существа — божества и духи разных уровней, души умерших предков, здесь осуществлялись обряды общения человеческого коллектива с представителями потусторонних миров. В традиционном сознании постоянные культовые места (святилища, могильники, другие сакральные объекты) отождествлялись с локализацией определенных сил (в сознании современных людей — злых). На подобных микрообъектах кто-то "ловит", "пугает", что-то "слышится", "видится", "чудится", "млится" Здесь запрещалось рубить растущие деревья, возводить не предусмотренные ритуалом постройки, осквернять словом или действием,

справлять нужду — так защищались права обитающих на священной территории существ-хозяев/божеств (*кузё, мурт*) местности, родоплеменных богов. Нарушения таких предписаний имели обычно негативные последствия: болезни, увечья, смерть или другие несчастья.

В конце XVIII — начале XX в. в пределах каждого удмуртского селения и в его окрестностях располагались культовые места разной степени сакральности. Как правило, в деревне имелось несколько семейных святилищ по числу домохозяев, одно или несколько родовых святилищ *Быдзым куала* (в зависимости от числа проживавших в данном селении родовых групп или их различных комбинаций), в которых совершалось поклонение божествам *Воршуду, Мудору и/или Инву*; одно или несколько сакральных мест (также в зависимости от числа родов или их комбинаций), посвященных хозяину Дикой не освоенной человеком Природы *Нюлэсмурту, Луду/Керемету*; примерно три участка на полях для общедеревенских молений об урожае, а также других празднеств аграрного цикла. Кроме того, возле каждого населенного пункта функционировали родовые или общедеревенские кладбища и другие жертвенные места, связанные с культом умерших предков. В каждой местности существовали особые общественные (территориальные или племенные) святилища, на которых сообща проводили жертвоприношения жители окрестных деревень (от 10 и до 70). Эти моления совершались в честь племенного божества, обожествленного предка-родоначальника или родоначальницы, Хозяина окрестной территории, родника, озера.



**КЛАДБИЩА**

Наиболее изученную и многочисленную группу культовых мест составляют кладбища. На территории проживания современного удмуртского населения размещаются погребальные памятники преимущественно трех хронологических периодов: средневековые могильники второй половины I – начала II тыс. н. э., дохристианские кладбища XVI–XVIII вв. и места захоронения христианизированных удмуртов XIX – начала XX в. В настоящей главе характеризуются преимущественно две первые группы погребальных памятников, функционировавших до массовой христианизации местного языческого населения. Имеющиеся материалы по каждому из рассматриваемых периодов состоят из более 1 000 погребений. В пределах данного исследования невозможно дать подробное описание обряда захоронения и проследить особенности эволюции погребального ритуала как в рамках каждого периода, так и в целом от средневековья до XVIII в. Эти материалы могут послужить основой для нескольких специальных монографий. Поэтому здесь кладбища анализируются в целом как одна из разновидностей специализированных культовых мест удмуртов. В контексте рассматриваемой проблемы приведена краткая характеристика основных элементов погребально-поминальной обрядности местного населения в отмеченные периоды, в хронологической последовательности прослежены наиболее общие тенденции ее развития в описываемом временном диапазоне. Такой анализ позволяет проследить некоторые аспекты взаимоотношений между миром живых и миром мертвых, определить роль и место этой группы культовых памятников в обрядовой и духовной жизни удмуртского общества.

Значительные трудности проведения такого рода исследования определяются спецификой имеющихся материалов, а также методикой изучения захоронений – описание погребального обряда базируется на археологических данных, в связи с чем для эпохи средневековья и периода XVI–XVIII вв. возможна реконструкция лишь усеченной части обрядовых действий, нашедшей отражение в остатках вещей, погребальных сооружений, в особенностях

размещения умершего и устройства могильной ямы, системы организации захоронений на территории кладбища. К сожалению, практически не восстанавливаема часть ритуала, связанная с подготовкой умершего к погребению. Не во всех случаях поддаются определению причины вариативности признаков обрядности, связанной с половозрастными характеристиками умершего, его социальным статусом, условиями смерти, ибо все это не всегда может быть зафиксировано археологическими методами исследования.

Следовательно, для более полной реконструкции похоронных, поминально-умиловительных церемоний и представлений, связанных со смертью, представляется принципиально важным обращение к фольклорно-этнографическим источникам более позднего периода. Тем более что христианизация удмуртов являлась длительным, не одномерным и не однолинейным процессом. Вовлечение в лоно православной церкви большей части удмуртского общества, проводившееся в течение XVIII в., во многом носило формальный характер и не всегда затрагивало основу самобытных религиозных обрядов и представлений. Одни составляющие элементы этой консервативной области жизнедеятельности народа постепенно подвергались трансформации под воздействием христианской идеологии, а другие — оказались настолько живучими, что продолжали воспроизводиться на протяжении длительного промежутка времени, некоторые обычаи сохранялись вплоть до настоящих дней. Консервации отдельных аспектов традиционных обрядов и верований в немалой степени способствовало и то обстоятельство, что часть удмуртов, бежавшая от крещения в лесостепные и степные районы современных территорий Пермской области, Татарстана и Башкортостана, и небольшие дисперсные группы на юге Удмуртии остались некрещеными.

К проблеме соотношения языческих и христианских элементов в народной религии удмуртов обращались П.Н. Луппов [1901, 1911а, 1911б] и В.Е. Владыкин [1990]. В археологическом контексте влияние христианской идеологии рассматривалось по материалам могильников позднего средневековья и нового времени. Выявлено, что преобладающая часть языческих могильников XVI—XVIII вв. оказалась заброшенной со второй четверти XVIII в., а вместо них были основаны новые кладбища крещеных удмуртов. Как свидетельствуют данные по похоронно-поминальной обрядности, основание новых культовых мест для погребения новокрещеных не привело к мгновенному и резкому изменению архаичных форм и способов захоронения умерших, отправления поминальных тризн. Раскопки разрушающихся погребальных памятников второй четверти XVIII — середины XIX в. показали, что интенсивность внедрения христианских норм погребения умерших значительно варьировалась соответственно степени христианизации обитателей той или иной местности. А в обряде погребения ряда локальных групп населения вплоть до середины XIX в. оказались законсервированными многочисленными и существенными пережитками языческой обрядности [Шутова 1992: 97–98].

Обращение в конце главы к довольно подробному описанию основных элементов погребально-поминальной обрядности удмуртов конца XIX — начала XX в. и их символики обусловлено несколькими факторами. В научной литературе пока не проводилось обобщения и систематизации материалов фольклора и этнографии конца XIX — начала XX в. по данной проблеме, не нашли

отражения детальное описание отдельных локальных традиций захоронения и поминаения умерших, а также их характеристика по хронологическим этапам. Не проводилось специальных исследований, посвященных вопросам реконструкции традиционных представлений, связанных со смертью и посмертным существованием умершего.

Итак, в настоящей главе материалы двух групп могильников рассматриваются в хронологической последовательности – вторая половина I – начало II тыс., XVI – начало XVIII в. Затем приводятся основные характеристики погребально-поминальной традиции удмуртов XIX – начала XX в. По мере необходимости привлекаются данные, собранные во второй половине XX в. в особенности у некрещеных удмуртов.

### Материалы могильников второй половины I – начала II тыс. н. э.

Описание погребального обряда этой группы населения средневекового времени приводится по результатам публикаций А.П. Смирнова [1952], В.Ф. Генинга [1962], В.А. Семенова [1979, 1980, 1985а], М.Г. Ивановой [1991, 1992]. В настоящее время зафиксировано около 40 памятников, изучено более 1 000 погребальных комплексов. Большинство кладбищ этого времени (более 30) располагается в бассейне Чепцы (рис. 34), несколько могильников – в бассейне Вятки. Степени их изученности археологами неодинакова: одни памятники исследованы полностью или почти полностью, на вторых вскрыто лишь по нескольку захоронений а в отношении третьих имеются только сведения об их местоположении.

О существовании кладбищ этого периода чаще всего было известно сельскому населению по микротопонимам со словом *шай* ‘могильник’ либо по

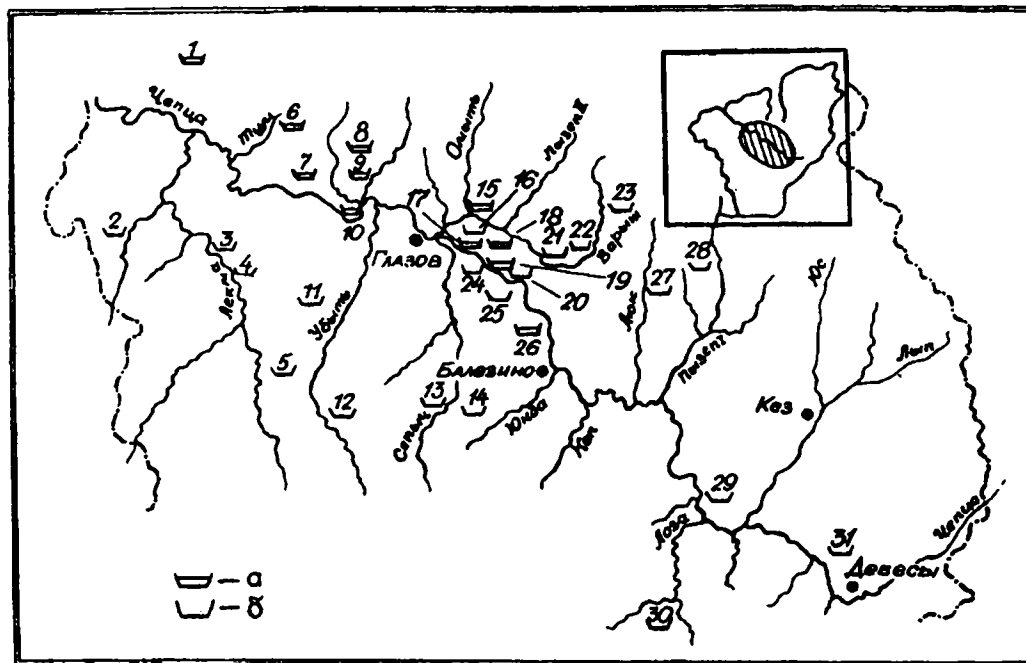


Рис. 34. Карта средневековых чепецких могильников (по М.Г. Ивановой)

вещам, костям животных и человека, выявленным в разрушенных в процессе хозяйственной деятельности человека могилах (распашка, строительные и другие земляные работы) или в результате действия природной стихии. К слову *шай* прибавлялись названия родовой группы – Кушьянский Бодьяшай ‘могильник рода Бодья’, Квалярский Дургашай ‘могильник рода Дурга’; топографические обозначения – *гурезьшай* ‘могильник на горе, возвышенности’ (Тольенский, Игринский). Ряд мест захоронений не сохранили никаких особых наименований и назывались просто *вужшай* ‘старый могильник’ – Подборновский I, Большеварыжский, *вашкалашай* ‘старинный могильник’ – Большесазановский. Наименование Адамского II могильника *Мыдланьшай* (букв.: ошибочное, неправильное кладбище, кладбище наоборот) может иметь многозначное толкование: мир мертвых как зеркальное отражение мира живых; возвращение человека назад в потусторонний мир, из которого начинался его путь в мир людей; расположение кладбища на неподобающем месте.

Особую группу (всего 11 могильников VIII – XIV вв. [Иванова 1992]) составляют погребальные памятники, называемые *бигершай*, к примеру, Адамский I, Весьякарский, Жабинский. Другие могильники с таким наименованием не имеют точных дат, возможно, относятся к более позднему времени. На первый взгляд, название *бигершай* ‘татарский могильник’ указывает на этническую принадлежность подобных памятников\*. Однако проблема намного сложнее, ибо могильники *бигершай* располагаются по соседству с одновременными древнеудмуртскими городищами Иднакар, Весьякар и т. д., погребальный инвентарь составляет культурное единство с материалами этих поселений, а обряд захоронения не отличается кардинальным образом от других древнеудмуртских могильников. По этому поводу высказаны различные предположения. В.А. Семенов считает, что обитатели левобережья Чепцы (*калмезы*) словом *бигершай* называли средневековые могильники, оставленные правобережным чепецким населением, желая подчеркнуть родство последних с жителями Волжской Болгарии [Семенов 1982: 60–62]. М.Г. Атаманов полагает, что могильники *бигершай* принадлежат южноудмуртским племенам, переселившимся на Чепцу с Волжской Болгарии. Позднее, по его мнению, после христианизации удмуртов эти могильники с захоронениями, выполненными по языческим традициям, могли восприниматься ими как чужеродные “татарские” [Атаманов 1985: 156]. А.Г. Иванов рассматривает название *бигершай* как термин, не имеющий этнической привязки, а применяемый для обозначения времени функционирования могильников (т. е. могильник болгарской, татарской эпохи). Так, в д. Новоселово Юкаменского района по этому поводу местные жители говорили: “Татар там нет, просто старинный могильник (*валляна шай*)” [Иванов 1992: 49]. Возможно, происхождение серийных названий с определением *бигершай* связано со свойственным народным стремлением объяснить неизвестное через известное – явление частое и повсеместное в местной топонимике. Память не сохраняет далекого прошлого и объясняет

---

\* В настоящее время этнонимом *бигер* удмурты называют татар. Предполагают, что происхождение этнонима относится ко времени возникновения раннефеодального государства Волжская Болгария, население которого в местной среде называли *булгар*, *бияр*, позднее этот этноним был перенесен на казанских татар [Атаманов 1985: 156].

его следы через события более близкие и объяснимые. Известны параллели: в Центральной России курганы иногда называли татарскими, либо литовскими, либо польскими [уст. сообщ. А.Е. Леонтьева], средневековые и позднесредневековые эстонские могильники называли шведскими, реже — польскими [Valk 1999: 35].

Отношение к средневековым погребальным памятникам среди удмуртов конца XIX — начала XX в. было неоднозначным, а иногда и прямо противоположным. В одних случаях подобные могильники местное население считало местами захоронения своих предков и совершало на них ритуальные тризны. К примеру, на могильник Мыдланьшай VIII—IX вв., расположенный близ д. Адамовской (ныне д. Адам), жители деревни раз в году на Радоницу ходили на поминки с блинами, перепечами, яичницей. Обнаруженные на поверхности Тольенского могильника VIII—X вв. округлые привески окрестные жители соотносили со своими родовыми жетонами и называли их *дэндорами*. Если в округе распространялась какая-нибудь опасная болезнь (оспа, тиф), удмурты закалывали утку на площадке Большеварыжского могильника *вужшай* IX—XII вв. Изредка упоминались случаи, когда удмуртское население совершало поминальные трапезы на средневековых кладбищах, хотя не знали определенно, кто был похоронен на нем (могильник у д. Умской, дата и местоположение неизвестны). В других случаях местные жители хорошо знали о существовании древних могильников вблизи населенных пунктов, однако не посещали их для поминовения умерших предков — Солдырский I могильник *чемшай*, Омутницкий могильник *вужшай (поршай)* IX—XII вв. [Первухин 1896б: 165—170].

**Топографическое положение кладбищ.** Большинство погребальных памятников этого времени размещаются преимущественно в среднем течении бассейна Чепцы, занимают чаще возвышенные участки ее правого берега, а также правые и левые притоки Чепцы, вплоть до самых верховьев. Могильники располагались на обращенных к югу площадках и склонах возвышений — на мысах у подножия высоких террас (Варнинский, Гординский, Весьякарский), на высокой мысовой части берега реки высотой до 40 м (Кыпкинский, Качкашурский, Солдырский I *чемшай*) или холмообразных возвышениях коренного берега (Тольенский, Мыдланьшайский), а также на мысовой части невысокого берега реки (Маловенижский, Омутницкий, Весьякарский). В бассейне Чепцы средневековые кладбища часто были связаны с одновременными поселениями (селищами и городищами) и составляли целые комплексы. К примеру, городище Иднакар + могильники + селища; аналогичные группы археологических памятников выявлены в окрестностях с. Полом, дд. Варни, Качкашур, Весьякар.

**Структура (планиграфия) кладбищ.** Остатков существования каких-то особых ограждений по краю площадки памятников исследователи не обнаружили. Над отдельными могилами имелись оградки, колья и столбы. Характер размещения захоронений на территории древних могильников имел некоторое своеобразие в конце I и в начале II тыс., что было обусловлено изменениями, происшедшими в социальной структуре населения. Ранние погребальные памятники конца I тыс. н. э. оставлены более многочисленными коллективами. Площадка могильника использовалась весьма экономно: могилы располагались скученно, часты случаи взаимонарушения погребений, когда более поздние могилы перекрывали более ранние. При этом останки прежнего захоронения

собирались в кучу или беспорядочно перемешивались\*. Могилы располагались, как правило, относительно ровными длинными или короткими рядами, которые фиксировались не всегда четко. Исследователи средневековых могильников Прикамья (А.П. Смирнов, В.Ф. Генинг, В.А. Семенов) полагают, что каждый такой ряд оставлен членами одного патриархального семейного коллектива. Погребения детей (преимущественно подросткового возраста), а также захоронения людей с незначительным инвентарем или вовсе без него размещались по краю могильника (Варнинский, Тольенский). Такие могильники (Варнинский, Поломские) представляли собой значительные по площади и количеству захоронений общеродовые кладбища, на которых каждая семья имела свое определенное место. Случаи символического погребения умерших на стороне родственников исследователями не отмечены.

Памятники начала II тыс. н. э. использовались немногочисленными группами населения, содержали значительно меньшее количество захоронений. На площадке могильника погребения размещались разреженно, почти не встречались случаи нарушения могил. В Кузьминском могильнике выявлены могильные ямы округлой и прямоугольной формы без вещей и остатков скелета. Возможно, это могилы-кенотафы. В ряде случаев могильные ямы составляли небольшие группы, которые можно соотнести с малыми моногамными семьями. Такие небольшие по площади и числу погребенных памятники могли эксплуатироваться жителями малолюдных поселений, состоящих из одной или нескольких индивидуальных семей. Как полагают исследователи, подобные процессы были связаны главным образом с переходом к пашенному земледелию и распадом большесемейной общины на малые моногамные семьи. Однако исторические материалы конца XVII – начала XIX в. свидетельствуют о том, что аналогичные процессы в повседневной жизни не происходили в чистом виде, ибо одновременно продолжали существовать и большие патриархальные семьи. К примеру, еще в конце XIX в. в одном доме могли проживать 24–30 человек, а у северных удмуртов количество членов семьи достигало 40 человек [Смирнов 1890: 151; Гришкина 1981]. Поэтому в данном случае уместно говорить лишь о появлении тенденции к дроблению большой патриархальной семьи на малые.

**Способы захоронения.** При захоронении останки умершего размещали в грунтовых могильных ямах. В редких случаях наблюдается полная или частичная кремация, после чего оставшиеся остатки высыпали в яму, а вещи складывали в том же порядке, как их носили при жизни. Яму копали прямоугольной формы с вертикальными стенками и плоским ровным дном, глубина ее составляла от 20 до 160 см от уровня современной поверхности земли, но чаще не превышала 60 см. Могилы для детей не имели столь четких очертаний из-за небольшой глубины и меньших размеров. Иногда в одной из боковых стен или в одном из концов могильной ямы рыли специальную нишу, в которую при захоронении размещали некоторые вещи или целые комплекты вещей (наборы украшений, сосуды, орудия труда, предметы вооружения, бытовые изделия). Погребальные сооружения из коры и дерева слабо сохранились в грунте, тем не

---

\* Выявленные случаи разрушения могил в ритуальных или утилитарных целях на погребальных памятниках эпохи средневековья и XVI–XVIII вв. требуют специального исследования.

менее в некоторых случаях удалось проследить остатки гробов (колод? рам?) из толстых досок или луба. Иногда умершего хоронили, обернув в луб или бересту. В единичном случае выявлено обертывание умершего в кожаное покрывало (Подборновский I могильник).

Как правило, покойные укладывались в могильной яме по одному, но в каких-то экстраординарных случаях — по два человека и более. Они лежали на спине в вытянутом положении, руки были выпрямлены вдоль тела или слегка согнуты в локтях и сложены на туловище, иногда положение правой и левой руки варьировалось. Встречались случаи, когда умерший был повернут на правый или левый бок, а в одном из погребений Тольенского могильника мужской костяк располагался на правом боку, а кости конечностей размещены в таком положении, как будто ноги были связаны в щиколотках, а руки связаны за спиной. На памятниках конца I тыс. умерших могли укладывать головой в самых разных направлениях: на север, запад, восток и юг, но при этом на каждом отдельном памятнике преобладало какое-то одно или несколько господствующих направлений ориентации. На более поздних кладбищах покойные чаще всего лежали головой в северном направлении в пределах колебаний от северо-востока до северо-запада.

Возраст погребенных (мужчин и женщин) в могильнике Мыдланьшай VIII—IX вв. варьировался от 25 до 60 лет. Кроме того, выявлено одно захоронение подростка 12—14 лет [Акимова 1962: 123]. Обращает внимание факт абсолютного отсутствия на памятниках конца I тыс. погребений младенцев и детей в возрасте до 4—5 лет. Данное обстоятельство позволило даже выдвинуть предположение о том, что малолетних детей хоронили либо по особому обряду (к примеру, на деревьях), либо на других местах [Генинг 1962: 74]. В Кузьминском могильнике XI—XII вв. встречены захоронения мужские, женские и детские в возрасте от 2 до 60 лет, а также погребение девочки до 1 года.

**Сопровождение пищей и инвентарем.** Почти всегда умершие сопровождались пищей и инвентарем. Хоронили человека в лучшей одежде, в могилу клали личные вещи (оружие, орудия труда, бытовые предметы, конское снаряжение), богатые наборы украшений и съестные припасы. Состав сопровождающего инвентаря зависел от пола и возраста умершего. Иногда в женских захоронениях встречаются фрагменты меховой и шерстяной одежды, драгоценные привозные шелковые ткани, окрашенные дорогими красителями [Елкина 1988: 146—148]. В погребениях женщин встречались головные уборы, нагрудные и носные украшения, височные подвески/серьги, ожерелья, остатки кожаной обуви с шумящими привесками, кожаный пояс с украшениями, ножи в ножнах, богато украшенные серебряными обкладками (пустые?) ножны (они выявлены преимущественно в женских погребениях), музыкальные инструменты, щипчики-пинцеты, кошельки с туалетными принадлежностями, пряслица, ножи. Изредка в женские могилы помещали предметы мужского погребального набора — стрелы, топоры, струги. Иногда вместо полного комплекта украшений или целого костюма в могиле встречается только его символическая часть в виде одной или нескольких бусин, других деталей украшений. Мужской набор вещей составляли ножи в ножнах, орудия труда (струги, долота, топоры), предметы вооружения (боевые топоры, сабли, копыя, стрелы), предметы конской сбруи (удила, стремяна, пряжки), поясные наборы с привешенным кошельком, в

который помещали кремни, кресало, немного зерна. В ряде мужских погребений обнаружены и украшения в виде одной или нескольких бусин, одной серьги или височной подвески, а изредка и предметы культового характера. Как правило, с умершим располагалось по 1–2 экземпляра стрел, а иногда и целый колчан со стрелами. В детских захоронениях инвентарь часто был скромнее, его состав зависел от пола погребенного: для девочки предназначались вещи из женского обихода, для мальчика — из мужского. В составе вещевых наборов, сопровождающих умершего в могильниках XI–XIII вв., вместо настоящих изделий могли складывать их копии — миниатюрные топорики, ножи. Часто такие предметы были оформлены небрежно, изготовлены наспех. Выявлены случаи намеренной порчи сопровождающих вещей. Почти во всех могилах ставили по одному-два сосуда из глины, дерева, бересты, железа или меди. В некоторых случаях, в частности в Омутницком могильнике, число глиняных чаш в одной могиле достигало 5–6 экз. В такой посуде иногда сохранялись костяные или деревянные ложки. В чашах, очевидно, размещали еду типа каши, иногда в них встречаются остатки мясной пищи (кости птиц). При погребении женщин в могилы, как правило, ставили глиняные сосуды, а при захоронении мужчин чаши из глины заменялись котлами из медного или железного листа. Деревянная и берестяная утварь сохранилась гораздо хуже, поэтому сложнее говорить о частоте и особенностях использования их в погребальной практике, можно только отметить, что в берестяных туесках укладывали своеобразные жертвенные дары в виде наборов украшений и некоторых других предметов. Такие комплексы также могли быть завернуты в ткань, мех, возможно, были сложены в мешочки или сумочки из ткани или меха. Помимо целых сосудов с пищей, на дне могилы, в ее заполнении иногда встречались фрагменты бытовой посуды.

В мужских и женских захоронениях конца I тыс. н. э. (Варнинский, Мыдланьшай) помещали мясную пищу в виде частей туловища (сохранились ребра, позвонки, крестцы и другие кости) коров, лошадей, в редких случаях — овцы, домашней птицы, лося, свиньи, медведя. Чаще всего такие мясные остатки располагались в ногах умершего. В одном из захоронений могильника Мыдланьшай обнаружены следы сопровождения умершего куском рыбы осетровой породы (сохранились рыбы позвонки в изголовье умершего подросткового возраста).

Кроме того, в погребениях выявлены остатки символического захоронения несъедобных частей (череп, отдельная нижняя челюсть, зубы, кости конечностей, хвостовая часть) туш коней и изредка — коров, лисиц. Такие находки размещались в засыпи мужских и женских могил чаще в области нижних конечностей умерших. В одном случае над изголовьем умершего выше уровня его залегания обнаружен целый скелет лисицы. Подобные приношения, вероятно, совершали в процессе похорон, хотя зарывать части целого животного в могильную яму можно было и позднее, при совершении поминальных тризн. Кальцинированные кости, которые располагались на дне могилы рядом с костяками в Варнинском могильнике, следует рассматривать в качестве остатков символического захоронения животного, менее вероятно как сожженную мясную пищу, тем более что на этом памятнике в засыпи погребений не выявлены случаи символического захоронения коня, как это часто практиковалось населением, оставившим могильник Мыдланьшай. На



кладбищах начала II тыс. н. э. традиция сопровождения умерших кусками мяса и символическими частями животных ослабевает, на первый взгляд, довольно значительно. Действительно, в захоронениях IX–XIII вв. лишь изредка встречались остатки мясной пищи в виде костей лошадей, коров, домашней птицы, рыб. Единичны случаи размещения с умершим черепа, зубов и костей конечностей коня и кальцинированных костей. Очевидно, редкость подобных находок может объясняться плохой сохранностью костного материала на большинстве погребальных памятников этого периода. К примеру, в Солдырском *чемшае* из 23 погребений лишь в 4 случаях выявлены человеческие кости; в Маловенижском – из 59 погребений в 2 случаях имелись хорошие костяки, в 17 – только зубы или фрагменты костей скелета и т. д.

**Поминальные, очистительные и умиловительные обряды.** Следы совершения ритуальных тризн и действий на площадках средневековых памятников фиксируются слабо – встречаются остатки кострищ, находки костей животных, фрагменты посуды и вещей. В процессе похорон, по-видимому, устраивали небольшие костры, на которых сжигали одежду умершего, совершали обряд очищения участников похорон, а в холодное время года такие костры могли использоваться для обогрева участников траурной церемонии. Остатки подобных кострищ (угли, зола, обгоревшие предметы) затем засыпались в могильную яму вместе с обломками разбитой посуды, одной-двумя бусинами, отдельными вещами. Во время проведения поминальных обрядов между погребениями специально выкапывали ямы различных конфигураций, которые заполнялись золой, углем, кальцинированными костями – остатками жертвоприношений. Такие ямы занимали свободное от могил пространство в центральной (Маловенижский) или окраинной части (Кузьминский) могильника или размещались без всякой определенной системы.

Одна часть костей животных и человека, вещей и обломков посуды, выявленных на древней поверхности памятников, могла происходить из погребений, разрушенных в процессе пахоты, строительных и земляных работ. Другая часть, несомненно, представляла собой остатки проводившихся поминальных тризн и умиловительных обрядов. В межмогильном пространстве встречаются кости животных от жертвенной пищи, сосуды с едой, помещаемые в специальные ямки на могилах или между могилами, некоторые вещи (предметы вооружения, орудия труда, украшения), принесенные в дар умершему во время поминок. К примеру, в Кузьминском могильнике между погребениями была обнаружена бронзовая пластина с изображением летящей птицы с человеческой фигуркой на спине.

Особую группу поминальных жертвенных приношений составляли несъедобные части туши коня (череп, отдельно нижняя челюсть, зубы, кости конечностей), которые размещали над могилой, в заполнении ее верхней части, между могилами на древней поверхности или в ямках. Возможно, череп и кости были завернуты в снятую шкуру животного. На кладбищах начала II тыс. остатки поминальных приношений (череп и кости конечностей коня) между могилами встречаются гораздо реже, что частично объясняется слабой сохранностью органических материалов, как указывалось выше. Уникальный жертвенный дар – медный котелок, в котором были обнаружены кости взрослой белки, мышевидного грызуна и взрослой птицы размером с утку-чирка, располагался

в межмогильном пространстве I Качашурского могильника [Алексеева, Иванов 1999: 236].

### Материалы погребальных памятников XVI–XVIII вв.

Описание приводится на основании результатов исследования автора. Могильники этого времени составляют более чем 100 мест захоронений, археологическим путем исследовано более 1 300 комплексов. Памятники располагаются во всех основных районах современного проживания удмуртов, подразделяются на

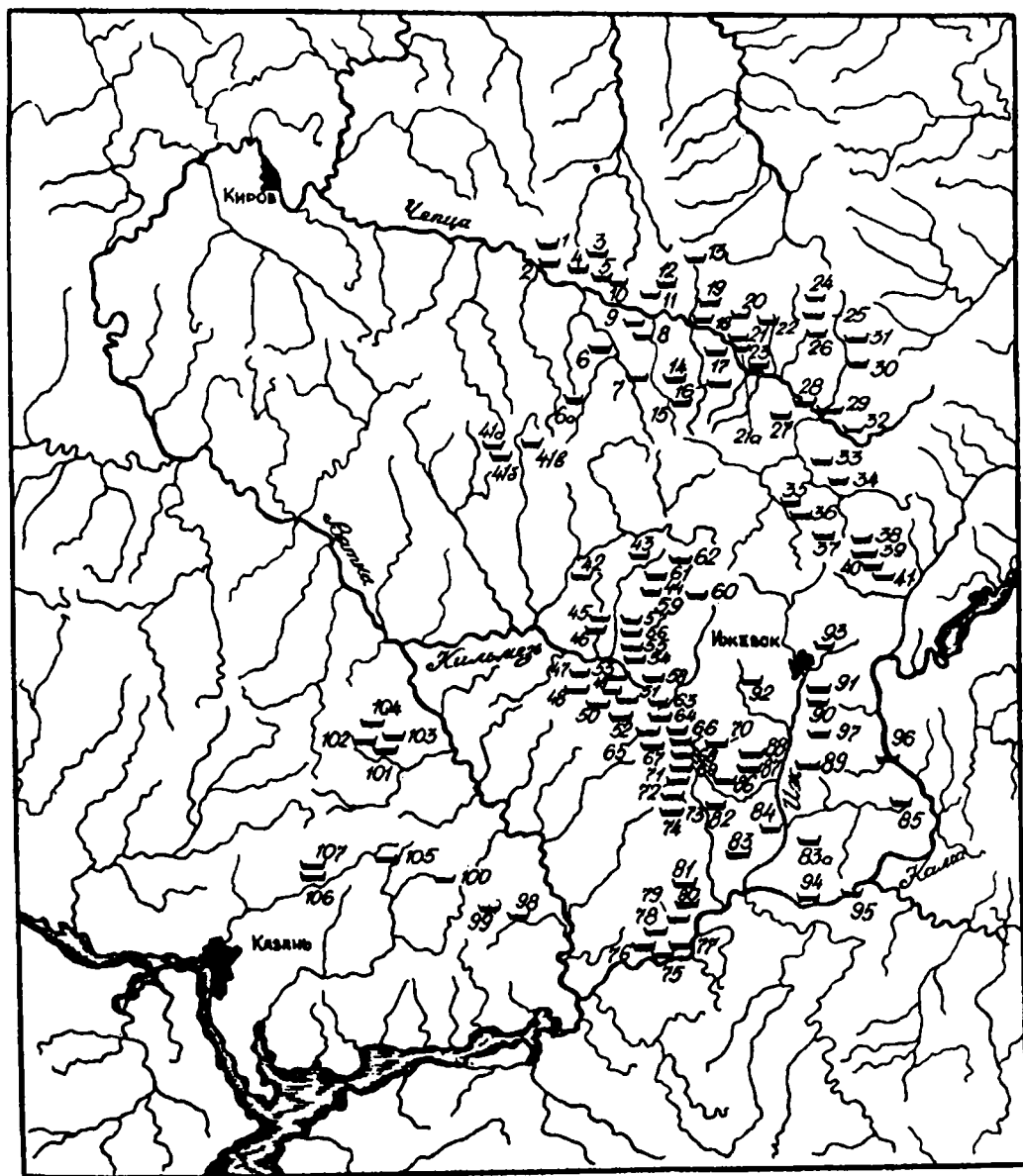


Рис. 35. Карта удмуртских могильников XVI–XIX вв.

две большие группы: первая локализуется в северной части Удмуртии – в бассейне Чепцы и верховьях Вотки – правого притока Сивы; вторая группа памятников занимает южную половину Удмуртии, северные и северо-восточные районы Татарстана – бассейны Кильмези, правых притоков удмуртского течения Камы, низовья Вятки, бассейны Казанки и верховья Меши (рис. 35).

О существовании могильников (*шай*) этого времени чаще всего известно окрестному населению. Большинство кладбищ называли *вужшай* (старое кладбище), гораздо реже применяли термины для обозначения топографических особенностей: *шайгон* или *шайнюк* (*гон* ‘ложбинка’, *нюк* ‘овраг’, возле которого располагается кладбище) – Новобийский, Кайсагуртский; *шайгурезь* ‘кладбищенская гора’ – Верхнекорякинский, Буринский; *шайсик* ‘кладбищенский лес’ – Нязь-Ворцинский; *шайвыл* (*выл* ‘поверхность, вершина’, т. е. территория кладбища) – Ореховский, Староигринский II; *шайыразь* (букв.: изголовье кладбища) – Поломский (Глазовский район); *шайму* ‘кладбищенская земля, место’ – Унинский. В редких случаях встречаются названия специализированных кладбищ *нимтэмшай* ‘кладбище безымянных’, т. е. место захоронения младенцев, не успевших получить имя после рождения – Зуринский, Итадурский; *пургашай* (место захоронения представителей родовой группы Пурга) – Ляльшурский; *чабьяшай* (место захоронения представителей рода Чабья) – Поломский; *данчашай* (место захоронения потомков Данча) – Поломский. В Ореховском могильнике, по преданию, похоронены *алангасары* (мифические великаны), чье кладбище якобы находится в окрестностях д. Старой Сальи и в некоторых других местах.

Поздние удмурты называли могильники XVI – начала XVIII в. старыми кладбищами и соотносили их с местами захоронения своих предков. После прекращения захоронений на дохристианских заброшенных могильниках отношение к ним как сакральным объектам сохранялось в течение длительного времени. Сюда приходили совершать поминальные трапезы в честь предков жители близлежащих деревень вплоть до середины XX в. К примеру, в середине XX в. могильник *вужшай* XVII–XVIII вв., расположенный около с. Адамского (ныне с. Адам Глазовского района), почитался среди местного населения как место успокоения их дедов и прадедов. Дважды в год там совершались поминки с принесением даров умершим [Стрельцов 1927: 62; Смирнов 1952: 16]. На кладбищах у д. Енабердино XVII–XVIII вв. и у д. Узей-Тукля XVIII – первой половины XIX в. совершались поминовения предков еще в середине 1980-х гг. В подобных случаях местные жители часто уже и не помнили про совершенные здесь захоронения, однако продолжали посещать их для поминовения умерших предков по традиции, потому что так “делали старики” (*пересъёз озьы лэсьто вал*).

В конце XIX в. некоторые могильники (к сожалению, их дата неизвестна) пользовались среди местного удмуртского населения особенно сильным почитанием, к примеру, могильник в 0,5 версты от починка Поторочинского бывшей Люкской волости. На его месте не полагалось ни пахать, ни вырубать деревья, даже маленькое деревце, так как может приключиться болезнь человека и его лошади. Чтобы избавиться от такой напасти, надо было совершить на этом могильнике поминовение по-удмуртски, т. е. приготовить национальные кушанья (перепечи, блины, шаньги), алкогольный напиток *кумышку* и провести ритуальную трапезу на могилах. Перед началом трапезы закапывали часть

принесенных угощений в могилу. Помимо этого, больные ежедневно посещали это место и бросали сюда кусочки хлеба, крупу, после чего выздоравливали. Однако, кто и когда был погребен на этом месте, местные жители объяснить не смогли [Первухин 1896б: 167–168].

**Топографическое положение кладбищ.** Кладбища XVI – начала XVIII в. часто располагались на невысокой относительно окружающей местности (от 3 до 12 м) мысовой части берега реки или ручейка, при этом они занимают только площадку или только склон, а иногда и площадку, и склон мыса. Гораздо реже кладбища располагаются на мысу, ограниченном со стороны поля подъемом коренного берега реки (Сосново-Юрашинский, Нижнеюринский); на самой возвышенной в данной местности части коренного берега высотой в пределах 17–40 м (Ляльшурский, Пек-Жикьинский, Адамовский); на холмообразных возвышениях берега высотой 2–13 м (Аксакшурский, Большекибынский); на небольших дюнках в пойме реки (Атынский, Пустобаевский). Такие места захоронений располагаются вблизи водоемов: на берегу реки, ручейка или около родника, на местности, понижающейся к югу, в отдельных случаях – к северу, западу или востоку. Площадки могильников середины XVIII – начала XIX в., как правило, ничем не выделяются на местности, располагаясь на краю коренного берега реки или на его склоне вблизи населенных пунктов, иногда на значительном удалении от водоемов.

**Структура (планиграфия) кладбищ.** В настоящее время площадки памятников রাখиваются, либо задернованы, или поросли лесом. Юмьяшурский могильник был ограничен со стороны поля валом П-образной формы, а Еловский и Арняшский – небольшими канавками. Могилы чаще располагались рядами, реже – группами. При рядовой организации погребений ряды могли выделяться достаточно четко или несколько условно, в каждом из них обычно встречаются женские, детские и мужские захоронения. На четырех памятниках могилы размещались отдельными группами: две (Узей-Туклинский), три (Нязь-Ворцинский, Аксакшурский) и четыре (Буринский). Как удалось выяснить на основании половозрастного определения костяков, монетных находок, анализа особенностей погребального обряда и инвентаря, выявленные скопления могил свидетельствовали о размещении умерших на кладбище соответственно их семейной или родовой (патронимической) принадлежности и оставлены жителями немногочисленных поселений, состоящих из трех-четырех семейных групп. Коллективы таких населенных пунктов могли состоять как из родственных (Буринский, Нязь-Ворцинский, Аксакшурский), так и из не родственных семейных групп (Атынский, Узей-Туклинский, Малиновский). На Пуро-Можгинском (XVII – начало XVIII в.) и Можгинском I (середина XVIII – первая половина XIX в.) могильниках не выделяются ни ряды, ни группы. В частности, на Можгинском кладбище все погребения размещены на площадке плотно и равномерно, возможно, в данном случае сказывалось представление о единстве христианизированного населения. В Атынском и Чужьяловском могильниках захоронения располагались хаотически, часты взаимонарушения погребений.

На Узей-Туклинском, Чужьяловском и Большедокьинском II кладбищах более ранние захоронения часто разрушены более поздними, при этом кости предыдущего старого погребения раскидывают или собирают кучкой в углу новой могилы. Обращают внимание факты намеренного разрушения анатоми-

ческого порядка залегания всего человеческого скелета либо только его верхней или, наоборот, только нижней части. Изредка выявлены погребения, в которых вовсе отсутствуют кости умершего. Очевидно, их можно считать символическими могилами людей, умерших на стороне. Такие захоронения составляли ничтожно малое число — менее 1 %.

В исключительных случаях удалось выявить остатки надмогильных сооружений в виде деревянного кола, забитого у изголовья (Енабердинский могильник, погр. 1) и у ног умершего (Атынский могильник, погр. 26). Вполне возможно, что над могилой умершего чаще всего насыпали холмик, ставили столбик с семейно-родовым знаком (*лус*), а позднее — крест с указанием имени умершего.

**Способы захоронения.** Захоронение совершали в грунтовых ямах простой прямоугольной формы с отвесными стенками и ровным дном. Иногда в одной из стенок располагались ниши, в которых могли размещать пищу (Ципьинский могильник), или вдоль продольных стенок делали заплечики, уступчики, чтобы устроить над погребенным перекрытие из досок (Атынский, Малиновский могильники). Глубина могил составляла 30–80 см от уровня современной поверхности земли. Лишь в Можгинском могильнике прослежены более глубокие ямы в пределах 120–145 см.

Достаточно хорошо сохранились остатки погребальных сооружений и обертки. Оказалось возможным реконструировать различные варианты специальных конструкций из дерева и досок. Так, умершего часто размещали в раме из досок, плах или луба без днища. Такие рамы ставили прямо на дно могилы, а в Енабердинском могильнике они располагались на 10–15 см выше уровня залегания костяка. Очевидно, из-за каменистого грунта здесь было трудно расчислить могильную яму с необходимой для этого шириной дна. Хорошо сохранилась рама из луба, изготовленная из одного длинного очищенного полотна и перегнутая в углах, края ее были прошиты (Большедокьинский II могильник). В ряде случаев удалось проследить, как вдоль внутренней (Чабыровский могильник) или внешней (Ореховский могильник) боковой стороны рамы были вбиты деревянные колышки, которые поддерживали стенки такой рамы из досок в вертикальном положении. На Якшурском кладбище между двумя продольными досками рамы в торцы были вбиты по две доски. В остальных случаях доски, наверное, присыпались по бокам землей, а плахи были соединены в углах по типу сруба. На дно такой рамы настилали бересту, луб, мех, войлок, стружку и т. д. В одном случае удалось зафиксировать использование сена в качестве подстилки (Большедокьинский II могильник, погр. 4). Для захоронения умерших также изготавливали долбленные колоды, прямоугольные гробы с днищем и крышкой, которые были скреплены в углах древним способом без использования железных гвоздей и скоб. Как правило, гробы ставили прямо на дно могильной ямы, а в одном случае гроб стоял на двух поперечных перекладинах (Ципьинский могильник, погр. 35). Достаточно часто покойного заворачивали в бересту или луб, в особенности детей и подростков. Иногда завернутого в кору или уложенного в раму умершего обкладывали камнями (Нязь-Ворцинский, Енабердинский могильники).

В могильной яме, как правило, размещали одного покойного, но в каких-то исключительных случаях — по два или три человека одновременно. Изредка

в одно и то же погребение на меньшую глубину укладывали второго умершего (чаще ребенка, хотя встречались и взрослые захоронения). Вероятно, таким способом могли быть погребены супруги, родители с детьми, а также люди, связанные другими родственными отношениями. Следует заметить, что размещение рядом мужского и женского погребений на памятниках встречается в целом не чаще женского с женским и мужского с мужским.

Достаточно хорошая сохранность антропологического материала на поздних кладбищах позволяет определить пол и возраст большинства погребенных. В могильниках этого периода выявлены захоронения людей в возрасте от новорожденного до 70 лет. Захоронения новорожденных и грудных детей встречаются редко, что во многом может объясняться плохой сохранностью скелетных остатков у детей этого возраста, а также тем обстоятельством, что из-за небольшой глубины от уровня поверхности (25–30 см) такие могилы быстрее всего подвергались разрушению в процессе пахоты. Средняя продолжительность жизни людей составляла 30–40 лет. Уровень смертности у мужчин варьировался от 22 до 55 лет, а у женщин – от 33 до 45 лет.

Покойных укладывали в могилах преимущественно головой на север в радиусе СЗ–СВ. Среди них особенно популярными являлись направления: ССВ, С, СЗ, ССЗ. Достаточно часто совершали захоронения с западной и юго-западной ориентацией, редки южное, восточное и юго-восточное направления. На каждом из кладбищ чаще всего преобладает какое-либо одно направление в размещении умерших, на некоторых могильниках нет строго единообразия в ориентации костяков, на них в зависимости от ориентации иногда выделяются по две группы погребений с разными традициями размещения умерших относительно сторон света.

Размещение умершего в могиле стандартно: вытянуто на спине, руки выпрямлены вдоль тела или сложены в области тазовых костей.

**Сопровождение пищей и инвентарем.** Чаще всего покойные сопровождались вещами и пищей. Как и в средние века, состав инвентаря изменялся в соответствии с полом и возрастом умершего. В женских погребениях сопутствующий вещевой набор (следует иметь в виду зафиксированный археологами) состоит из монет, остатков головного убора, некоторых других украшений и деталей костюма (перстень, браслет, ожерелье, остатки пояса), бытовых вещей (нож, пряслице, игольник). В мужских могилах встречались монеты, бытовые вещи (кочедыки, трубки, ножи, огнива, кремни, скобы для ношения топора), орудия труда и охоты (топоры, серпы, стрелы), редкие украшения (бусинки, перстни, привески), остатки пояса, в детских – монеты и некоторые другие предметы в зависимости от половой принадлежности ребенка (бусы, бисер, пряслице, нож, топор). Умерших редко хоронили с полным комплектом инвентаря, чаще всего их сопровождали только монеты, ножи или бусы либо некоторые другие предметы. Как правило, основную массу вещей в могиле размещали так, как их носили умершие при жизни; иногда расположение предметов необычно, как будто бы их в процессе похорон просто бросали в гроб или поверх крышки гроба. Среди остатков одежды встречены женские и девичьи головные уборы, нагрудные украшения, фрагменты украшений краев ворота, рукавов, подола, тлен меховой шапки, остатки рукавиц, кожаных сапог, кусочки шерстяной ткани синего цвета (индиго) от верхней одежды или

покрывала (определение реставратора по тканям А.К. Елкиной). Иногда на некоторых памятниках в могильной яме размещали жертвенные дары, состоящие из монет, украшений, бытовых предметов и пищи (орехи, яйца). Такие комплекты были сложены в деревянной чашке или завернуты в ткань, мех или бересту. Достаточно часто вещи, сопровождающие покойного, преднамеренно обломаны или погнуты, среди них чаще встречались ножи, в единичных случаях фрагменты стеклянной посуды, кочедыки, пряжки, ножницы, гребень, кресала, серпы, косы, перстни, браслеты. Еще И.Г. Георги в конце XVIII в. писал об обычае удмуртов обламывать кончик ножа, помещаемого в погребение [Георги 1799].

В археологических материалах фиксируется лишь часть жертвенной пищи, тем не менее удалось выяснить, что в могилы клали яйца, лесные орехи, кусочки мяса домашней птицы, реже – лошади, свиньи. Размещали пищевые продукты в изголовье, на груди или в ногах усопшего. Наличие какой-то пищи типа каши можно предполагать в относительно редко встречаемых деревянных и глиняных чашках, в бронзовых котелках и берестяных сосудах. В двух случаях (Ореховский, Нязь-Ворцинский могильники) в деревянных чашах выявлены остатки мяса птицы. Изредка в пользование умершему клали гигиенические средства для ухода за зубами – кусочки мела и серы. В единичных случаях выявлен обряд символического захоронения коня, кости конечностей которого были сложены в заполнении могилы (Кайсагуртский, Енабердинский могильники), а в одном случае в изголовье покойного была помещена утиная голова (Чабыровский могильник).

**Поминальные, очистительные и умиловительные обряды.** Следы совершения обрядовых действий на погребальных памятниках этого времени сохранились слабо. Лишь на Узей-Туклинском кладбище в межмогильном пространстве были выявлены различные вещи. Однако из-за того что памятник сильно разрушен, утверждать с уверенностью, что они в действительности являлись результатом совершения поминальных тризн или жертвенных приношений не представляется возможным. В центральной части Атынского могильника располагалась яма со слегка заостренным днищем, которая содержала в заполнении большое количество угля. Небольшие кострища выявлены также на площадке Пуру-Можгинского кладбища. Следы угля, золы, углестых пятен, обгорелого дерева встречались и в некоторых могильных ямах. Возникновение таких остатков, очевидно, связано с совершением поминальных и очистительных обрядов.

В Атынском могильнике возле стенки погребения 10 обнаружены две ямки с остатками дерева. Это могли быть следы кольев от сооружения, на которое привешивали жертвенные предметы: лоскутки тканей, полотенца, кости животных и пр. Следы выполнения ритуальных церемоний прослежены также в виде остатков мясной пищи, помещенных в небольшой ямке (Атынский могильник, погр. 1 и 2), скопления фрагментов битой гончарной посуды возле погребения (Кайсагуртский могильник, погр. 2), костей лошадиных ног в заполнении двух могил (Енабердинский, Кайсагуртский могильники). На древней поверхности Кайсагуртского могильника (XVII – начало XVIII в.) встречались монеты XIX в., пожертвованные погребенным здесь предкам, лет на 100 позднее того времени, когда это языческое кладбище функционировало.

## Основные элементы погребально-поминальных обрядов XIX–XX вв. и их символика

Данные этнографии позволяют дать подробное описание погребальных церемоний, начиная с момента смерти и подготовки похорон и заканчивая характеристикой поминально-умиловительных обрядов.

**Ритуальные действия, предпринимаемые на пороге смерти.** Человек перед смертью, чувствуя свой близкий конец, делал “наказы” членам семьи: кого попросить обмыть его тело, во что одеть, где и с кем похоронить, кто должен первым бросить землю на его “лицо” и т. д. Завещал оставшимся жить дружно, желал им благополучной жизни. Если родственники содержали его не очень хорошо, плохо обращались с ним, грозился отомстить им после смерти [Верещагин 1889: 100; Емельянов 1921: 30; Христолюбова 1978: 73].

Для облегчения участи умирающего в момент его смерти предписывалось особое поведение. Так, считали, что на перине умирать тяжело, поэтому, когда начиналась предсмертная агония, умирающего переносили с перины на пол или скамейку, постелив предварительно что-нибудь из старой одежды [Христолюбова 1978: 73]. Перед самой кончиной человека удмурты стелят на стол белую скатерть и ставят стакан с водой, предполагая, что подобные действия способствуют легкой смерти. Колебание воды в стакане свидетельствует, что душа умершего покинула тело и купается в воде [ПМ автора 1993, 1994; Колотова 1998: рукопись; Протопопова 1999: рукопись]. Смерть наступает в момент, когда из тела выходит душа (*лул*). После наступления смерти глаза и рот умершего человека закрывали, распрямляли руки и ноги, пока тело не утратило своей гибкости, руки чаще всего вытягивали вдоль тела, гораздо реже складывали на груди, укрывали с головы до ног покрывалом. Рядом с телом усопшего ставили обломок чашки для новопреставленного, а на край печи возле двери или к самому порогу — корыто для старых покойников [Емельянов 1921: 14]. Традиция закрывать глаза покойника происходила от представления о вредности взгляда покойника, от стремления обеспечить комфортное состояние живых людей. М.Г. Атаманов и В.Е. Владыкин полагают, что в прошлом лицо могли покрывать берестяной или кожаной маской, ибо сохранились выражения: “*Бамад туй-а понод?*” (лицо берестой, что ли, прикроешь?); “*сурон бам*” (кожаное лицо) [Атаманов, Владыкин 1985: 133].

В доме создавали полумрак и тишину, зажигали лампу и свечи. Пока умерший находился в доме, никому не разрешалось братья за работу, запрещалось громко разговаривать, шуметь. В некоторых деревнях бывшего Мамадышского уезда в день смерти резали курицу [Емельянов 1921: 6]. Сверкающие, блестящие предметы (самовар, зеркало и т. д.) закрывали, окна завешивали, чтобы они не потускнели. Последнее объяснение, очевидно, является более поздним. Вероятно, эти действия вызваны необходимостью ограничить локус умершего, так как прикрывали все предметы, обладающие отражающими свойствами, в том числе и глаза покойного.

---

\* В Глазовском районе один из информантов употребил термин *копляське* [Колотова 1998: рукопись]. *Копляськыны* в приведенном контексте означает ‘купаться, окуна́ться’. Подобное слово до сих пор не было зафиксировано, возможно, оно записано в искаженном виде. Известен близкий по значению глагол *камбыляськыны* ‘кувыркаться, барахтаться’ [уст. сообщ. С.А. Максимова].



**Подготовка к похоронам.** Умершего мыли на липовом лубке теплой водой с мылом, веником или тряпкой. По сведениям Б. Гаврилова, мыли в избе под матицей — *мумы кор* ‘материнское бревно’, *сюры кор* ‘бревно-перекладина’ Удмурты Башкортостана покойного моют втроем на специально для этого сколоченном из досок приспособлении — *клаша* (заимствование тюркоязычных соседей), которое изготавливают одно на всю деревню и хранят на кладбище. Женщин обмывали женщины, мужчин — мужчины. Воду брали обязательно из реки или из другого проточного водоема, но ни в коем случае не из колодца или родника. Воду черпали из реки по-особому: вначале — по течению, а затем — против течения. У крещеных удмуртов в д. Старой Игре (Граховский район) над водой косарем чертили полукруг и крест. За водой ходили втроем с тремя сосудами, не разговаривая, не реагируя ни на какой шум, не оглядываясь по сторонам, и старались не расплескать воду, чтобы она не попала на землю. Впереди процессии шел человек с косарем [Гаврилов 1880: 182; Емельянов 1921: 7; Атаманов, Владыкин 1985: 133; Христолюбова, Миннихметова 1994: 141]. Существует поверье, что вода, которой окатывали покойника, приобретает зловредную силу и способна навести порчу, поэтому выливали такую воду в место, куда не ступает нога человека.

По традиционным представлениям, покойник, прежде чем будет вымыт, слышал, о чем говорили живые, поэтому он мог проявлять то или иное отношение к моющим его людям. Если в числе последних кто-нибудь был ему неприятен, он не позволял разгибать члены своего тела, сжимал кулаки и т. п. Если же, наоборот, он расположен ко всем моющим, то тело его бывает гибким и послушным [Емельянов 1921: 7]. Умершего никогда не обмывали с руки, а всегда поливали его прямо из ковша. Живого ребенка, наоборот, никогда не мыли в колоде и весьма редко окачивали его водой из ковша. Чаще всего бабка держала ребенка на левой руке, а правой черпала воду и плескала на ребенка [Первухин 1890, V: 15–16]. В рот усопшему клали масло или сушеную говядину, а иногда натирали маслом все тело [Курочкин 1851; Емельянов 1921: 6]. Еще и в наше время у некрещеных удмуртов (д. Варклед-Бодья) в гроб с левой стороны покойного ставили деревянную чашку (*сюмык*) со сливочным маслом. По представлениям удмуртов, масло — символ благополучия. Губы умершего мазали маслом, чтобы показать умершим предкам, что на “этом свете их родич жил хорошо, так должен и на том свете жить безбедно” (*вöй кадь мед улоз*), чтобы его путь в загробный мир был ровным и гладким, как масло. В д. Верхний Бугалыш (Красноуфимский район Свердловской области) в гроб на грудь покойного клали каравай хлеба “чтобы с хлебом жил, не знал нужды” В нагрудный карман клали несколько серебряных монет, а с левой стороны умершего — три прутика, чтобы “изгонять злых духов” [Атаманов, Владыкин 1985: 136].

Из сообщений информантов следует, что обмывание преследует не просто гигиенические, но и символические очистительные цели. Считается, что обмывание способствует очищению умершего от грехов, а также может предопределять отношение к новопреставленному его ранее погребенных сородичей (пусть уйдет чистым на тот свет, пусть его там хорошо встретят) [Протопопова 1999: рукопись]. После мытья покойника причесывали, одевали. Старые люди обычно еще при жизни сами готовили себе смертную (погребальную) одежду из белого

холста традиционного туникообразного покроя (*шортдэрэм*). Закамские удмурты пожилых умерших старались одеть в старинную белую одежду, в которой они при жизни ходили на языческие моления. В северных районах женщины в качестве смертной одежды хранили подвенечное платье. Смертную одежду шили только вручную одинарной ниткой и при этом держали иголку от себя, не завязывали на нитке узелки (“чтоб покойника на том свете не связывали никакие узлы”). Усопшую женщину укладывали в сопровождении всех соответствующих ее возрасту украшений. Умершим пожилого возраста надевали лапти, женщине — белые чулки (*чуглэс*) и носки, мужчине — белые онучи (*бинялтон*), наворачивая их не так, как живому, а в обратном порядке. Говорили, что для покойников все делалось наоборот (*кулэм муртлы мыдлань лэсьтоно*), даже косы заплетали в противоположном направлении. Отсюда ведет свое происхождение выражение: “Обут, как покойник”, если человек по ошибке неправильно надел онучи. Во второй половине XX в. крещеных и некрещеных удмуртов старались хоронить без металлических украшений, иначе “на том свете будет тяжело”. В д. Варклед-Бодье (Агрызский район Татарстана) с умерших снимали серьги, перстни и заменяли их серебряной монетой [Емельянов 1921: 7; Христолюбова 1978: 74–75; Атаманов, Владыкин 1985: 133–134].

Стариков нередко хоронили тепло одетыми: в валенках, шубе, шапке и варежках, — обували в новые лапти, в руку вкладывали палку. В д. Няндяды (Янаульский район Башкортостана) варежки в суставах завязывали нитками, а пояс затягивали ремнем. Мужчинам на голову надевали войлочную шляпу домашнего изготовления, а замужним женщинам — головные полотенца (*чалма*) и налобную повязку (*йыркерттэт*). Раньше поверх национальной одежды (*шортдэрэм*) надевали еще и теплую верхнюю одежду: летом — кафтан (*дукес*, *зыбын*), зимой — шубу (*нась*) [Емельянов 1921: 7; Атаманов, Владыкин 1985: 134].

Как только умерший был вымыт, одет и уложен на лавку на липовую кору (*кур*) или в гроб, самая старшая женщина в доме (одна или вместе с помощницами) в соответствии с местными обычаями стряпала мясные пирожки (*тукмач*) или пекла три пресных блина без соли и варила похлебку из курицы (в случае смерти женщины) или петуха (в случае смерти мужчины). В чашу для усопшего клали еду, лили домашнее пиво, одновременно приглашали угоститься и ранее умерших родственников. После этого приступали к проведению обряда *тырон* ‘плата’ (означавшее поминальное блюдо и саму трапезу. — *Н. Ш.*). Самый старший мужчина, а за ним и все остальные пробовали приготовленные яства, выпивали немного вина или кумышки. Затем клали немного пищи в чашку и в корыто со словами: “Эй, вы там, прадедушки и прабабушки! Пусть будет это вам! Для вас мы наварили и напекли. Будьте довольны, не сердитесь! Дайте удачу нам в варенье и в печенье, позаботьтесь об этом! Дайте удачу в посеянном хлебе и сохраните его! Сберегите жито от мышей. Дайте детям нашим успех, сохраните их!” В конце упоминали имена умерших предков и просили принять в свою среду усопшего, позаботиться о нем/ней [Смирнов 1890: 18; Емельянов 1921: 14]. По П.М. Богаевскому, в бывшем Сарапульском уезде такое поминовение-*тырон*, устраиваемое после смерти человека, совершалось иначе, чем в бывшем Глазовском. Там хлеб крошили под порог дома, затем поливали его кумышкой, иногда ее наливали и в гроб покойнику. Тем временем на столе под образами ставили разные кушанья и кумышку.

**Бдение у гроба.** Когда гроб был готов, дверь снимали с петель и прислоняли к стенке. Все покидали комнату, оставляя покойника одного. Потом заносили гроб, вслед за гробом люди вновь входили в комнату. На дно гроба складывали мелкие стружки и листья от березового веника, в двух местах клали пучки связанных и высушенных березовых веточек с кисточками. Все это раньше покрывали белым холстом, а позднее – ситцем. В изголовье клали подушечку, наполненную куделью или листьями. На белую наволочку подушки христиане пришивали крест из черной ткани [Гаврилов 1880: 182–183; Емельянов 1921: 7; Христоролюбова 1978: 75].

Положив умершего в гроб, ставили его на середину комнаты на стулья или на скамейку под матицей. По одним данным, умерших располагали головой к иконам, по другим – к дверям. Со стороны изголовья на край гроба прикрепляли изготовленные в домашних условиях свечи, их ставили на балку около печи, на которой развешивают белье. При этом просили ранее умерших родственников принять новопреставленного как своего товарища. Рядом с гробом у изголовья или на подоконнике ставили чашу с водой, а также какую-нибудь непригодную чашку, в которую клали ложку густой, сваренной на воде овсяной каши с маслом – поминальное блюдо *тырон*. Позднее эту чашку вместе с кашей бросали собакам [Гаврилов 1880: 183; Емельянов 1921: 8]. По данным И.Н. Смирнова, умершего укладывали в гроб со словами: “Вот ты нашел избу, ее хорошо выстроили, живи хорошо, не сердись” [Смирнов 1890: 181]. Одетого и обутого покойного закамские удмурты укладывали на липовый луб (*кур*). Руки связывали красной (дд. Барабаш, Большой Гондыр, Верхний Гондыр) или белой льняной ниткой (дд. Малый Гондыр, Союз) и развязывали их уже в могиле. Во всю длину тела умершего укладывали нитку [Атаманов, Владыкин 1985: 134].

В д. Няняды (Янаульский район Башкортостана) у изголовья клали белый холщовый мешочек (жертвенный комплекс), в него помещали расколотые чашку и ложку, серебряную монету, мыло, семь ниток пряжи (*сизьым нюжа сйньыс*), равные длине тела умершего (семь преград при переходе в семь миров), а также съестные припасы – *чумер*, *табань* (национальные кушанья), яйцо, конфету, чай. В д. Старой Игре (Граховский район) сохранилось предание о том, что после смерти человек переправляется через бурную реку по мосту, равному толщине нитки [Атаманов, Владыкин 1985: 134]. Нитки вручали и тем, кто приходил проститься с умершим. В одних деревнях их раздавали в завязанном виде, “чтобы покойник не смог возвратиться домой”, в других, наоборот, запрещали завязывать, “чтобы дорога покойника на тот свет была прямой, как нитка” [Христоролюбова 1978: 77]. Существовали разные версии интерпретации этого обычая: в погребальном обряде южных удмуртов нитки могли символизировать дорогу, по которой придется передвигаться умершему в потустороннем мире [Атаманов, Владыкин 1985]. Возможно, нитки способствовали связи умерших с живущими родичами или помогали преодолеть преграды при передвижении на тот свет.

Прощаясь с покойными, удмурты снабжали их пищей (хлеб, соль, мясо, блины) и вином домашнего приготовления – *кумышкой*. При освящении умершего ребенка в церкви мать в последний раз давала ему свою грудь, трижды выжимая несколько капель молока в рот младенцу. Дети получали яйцо или

бутылочку с молоком. Нередко рот им обмазывали медом и маслом [Гаврилов 1880: 184; Емельянов 1921: 8–9]. Полагали, что если не снабдить всем необходимым умершего, то он будет возвращаться домой и беспокоить домашних, в гнев уведет за собой сыновей, жену или других родственников, которые понадобятся ему в том мире в качестве работников для обзаведения хозяйством [Бехтерев 1880: 154–155].

До похорон покойник находился в доме, но его ни днем ни ночью не оставляли одного. Члены семьи спали в этой же избе. В некоторых деревнях несколько человек, сменяясь через каждые 2–3 часа, всю ночь сидели у гроба, вспоминали всю жизнь новопреставленного от начала до конца, говорили лишь о положительных его качествах и делах, о трудностях и невзгодах, которые пережил при жизни покойный. При этом непрестанно должны были гореть лампы/свечи. Этот обычай называли ночное сидение, ночное бдение ‘*уй пукон*’, а участников ночного бдения называли *уй пукись* ‘сидящий ночью’ [Христолюбова 1978: 75].

У северных удмуртов, пока гроб с телом умершего находился в доме, людям не разрешалось использовать любые режущие или колющие предметы (шить, резать ножом, ножницами), чтобы неосторожно не ранить душу умершего, которая незримо присутствует рядом с телом [Протопопова 1999: рукопись].

**Процесс погребения.** В прежние времена у удмуртов не было принято держать покойников долго в доме, их старались похоронить в тот же день после обеда. Если не представлялось такой возможности (необходимость приезда живущих вдали родственников), то похороны откладывались на второй день. В настоящее время хоронят и на третий, в исключительных случаях – на четвертый день после смерти [Емельянов 1921: 6; Христолюбова 1978: 75]. Среди северных удмуртов бытует мнение, что раньше 12 часов дня и после захода солнца выносить покойного из дома нельзя, что связано, вероятно, с культом солнца – провожать умершего одновременно с уходящим солнцем [Протопопова 1999: рукопись].

В доме собирались люди для последнего прощания с покойным и проводов его в последний путь, они приносили с собой продукты – муку, крупу, яйца, масло, вино. В этом обычае прослеживаются следы родовой солидарности, взаимопомощи. Удмурты-христиане, кроме продуктов питания, приносили разноцветные лоскутки тканей, полотенца, ленточки (своеобразные приношения умершему) и привязывали их к кресту. Родственники усопшего клали умершему холст в качестве покрывала. Прежде всего подобные дары приносили люди, которые при жизни умершего были с ним в неприязненных отношениях. Укладывали подарок со словами: “Это тебе, пользуйся, когда нужно” Беременным женщинам ходить на похороны и посещать кладбище не рекомендовалось из страха, что покойник возьмет душу будущего ребенка [Емельянов 1921: 8; Христолюбова 1978: 75; Атаманов, Владыкин 1985: 140; Христолюбова, Миннихметова 1994: 41].

В первую очередь выносили крышку, затем гроб с телом покойного. В бывшем Елабужском уезде после выноса умершего из избы во двор на порог клали или втыкали топор, чтобы положить предел смертности в этом доме. На то место, где стоял гроб, клали кирпич из печи. Пол в избе подметали, а сор складывали с гробом в сани или телегу. Гроб поднимали на трех длинных поло-

тенцах 6 мужчин (не из близких родственников умершего) и выносили ногами вперед. Как только они выходили за дверь, присутствующие запевали христианскую молитву. Рассказывают, что раньше перед выносом гроба дверь снимали с петель и укрепляли ее так, чтобы она отворачивалась в другую сторону. В бывшем Глазовском уезде гроб с телом покойного выносили не в дверь, а в окно или даже через крышу (возможно, этот обычай относился ко времени, когда дома строились по-черному. — *Н. Ш.*). Удмурты бывшей Казанской губернии, чтобы умерший не вернулся домой, гроб с телом ставили во дворе на низкий чурбан и три раза поворачивали по кругу против движения солнца. Гроб со двора выносили через большие ворота, после чего дорогу очерчивали топором, а на ворота втыкали можжевеловые ветки. Во дворе заматали следы провожающих покойника и весь мусор, а также метлу, которой подметали во дворе, за деревню, в лог. Щепки и стружки от гроба клали под покойного, а оставшуюся часть сжигали [Гаврилов 1880: 183–184; Емельянова 1921: 12; Владыкин 1994: 161].

До конца деревни гроб несли на руках, и каждый, кто с уважением относился к умершему, стремился помочь нести гроб. В конце XIX — начале XX в. даже в летнее время гроб с покойником везли на кладбище на санях [Худяков 1933: 252]. Способ транспортировки умершего в теплой зимней одежде и на санях, невзирая на летнее время года, практиковали коми Кировской области еще в 1930-х гг. [Трушкова 1997: ил. 439]. В бывшем Уржумском уезде гроб ставили в сани и выполняли важный обычай — “облегчение страха” Якобы в этот момент умершего пугают пришедшие взять его подземные существа. Страх облегчали тем, что держали над его ртом кусок хлеба с маслом, чертили знак креста и произносили: “Облегчаем твой страх” [Емельянов 1921: 8].

Впереди процессии шел кто-либо из близких покойного и нес мешочек, в котором были сложены монетка, несколько ниток, кусок хлеба, немного масла и меда. Этот жертвенный подарок отдавали первому встречному как гостинец от покойного. Во второй половине XX в. аналогичный способ снабжения покойника едой, называемой *сюрес нянь* ‘хлеб на дорогу’, практиковали в д. Старой Игре, для чего в специально сшитый небольшой мешочек клали несколько лепешек, яйцо, конфеты, другие сладости и вручали первому встречному. Им оказывался заранее предупрежденный человек преклонного возраста, который с пожеланиями счастливого пути, с благословениями брал мешочек с едой. В д. Калмияр (Куединский район Пермской области) для этой цели пекли в печной золе куриные яйца и оставляли их на полевых воротах [Христоролюбова 1978: 77; Атаманов, Владыкин 1985: 136]. У околицы процессия останавливалась, гроб ставили в повозку и закрывали. На кладбище ехали только близкие родственники: один-два человека на гробе, остальные — в другой повозке.

В XIX в. в могиле размещали бытовые предметы и различные инструменты: мужчинам — топор, котел, ложку, кочедык для плетения лаптей, огниво, если курил при жизни — трубку с табаком; женщине — полотенце, разные украшения, иголки с нитками, веретено, гребень; детям — игрушки. Молодым парням и девушкам давали серебряные монеты, чтоб они там женились или вышли замуж; давали деньги еще и для того, чтоб умерший смог заплатить за землю для жилья (*музьем дун*), откупиться от шайтана, который на том свете

будет мучить его за то, что он долго жил на земле, чтоб не нуждался ни в чем. Девушке кладут много разной одежды, потому что неженатые покойники на “том свете” посватаются скорее за тех, кто в изобилии снабжен приданым. Иногда, кроме одежды, в которую обряжали умершего, в изголовье или рядом с ним складывали комплект сменного белья, а нередко и сезонную одежду [Бехтерев 1880; Гаврилов 1880: 183–184; Верещагин 1886: 29; Емельянов 1921: 7–8]. Во второй половине XX в. количество сопровождающего инвентаря сокращается, изменяется его ассортимент, появляются новые предметы – расчески, наперстки, чашки и ложки для чая, любимые книги, тетради, ручки, карандаши [Атаманов, Владыкин 1985: 134].

На кладбище гроб открывали, чтобы проститься с умершим в последний раз, при этом лицо покойного три раза открывали и закрывали. Прежде чем окончательно закрыть крышку гроба, кто-нибудь из родственников умершего, стоя у края могилы, раздирал надвое принесенный с собой на кладбище белый холст. Ту часть, которая оставалась в левой руке, он клал на грудь покойного, другую часть, которая оставалась в правой руке, уносили домой и привязывали к притолоке двери или к стене, где она и висела в течение года. При разрывании холста произносили: “Душу берем сюда, а счастье сюда” После этого гроб или луб закрывали и осторожно при помощи полотенец (христиане) или лыковой веревки (некрещенные) опускали в могилу. Вербку оставляли в яме. Предварительно в могилу кидали монетку “чтобы откупить место” Близкие родственники бросали серебряные монеты с пожеланиями: “*Зудыса эн ул, зарниен азвесь кадь ул* (ни в чем не нуждайся, живи, как золото, серебро)” Землю на гроб особой щепкой бросал первым сын или внук умершего или тот человек, на кого указал умерший еще при жизни [Емельянов 1921: 9–10; Атаманов, Владыкин 1985: 140–141].

В д. Кузубаево еще и в настоящее время при похоронах соблюдают некоторые архаичные традиции. В гроб умершему кладут маленькую чашку и чайную ложку. После погребения прежде к кресту привязывали маленький лоскуток (*чук, гончук*) в качестве подарка для умерших отца-матери, чтобы те справили себе новую одежду [ПМ автора 1998].

**Способы захоронения.** Захоронение производили в простой грунтовой яме прямоугольной формы, длина которой соответствовала росту погребаемого. Некрещенные удмурты хоронили умерших в ямах, не превышающих глубины 1–1,2 м, только в дд. Позырес, Малый Гондыр (Куединский район Пермской области) указали глубину 1,5 м. Раньше могилы копали до пояса (*кускемозь*) или до пупка (*гогыкемозь*). В д. Калмияр для женщин копали до уровня груди, а для мужчин – до пояса. Но в настоящее время чаще всего захоронения умерших совершают на глубине не менее 1,5 м.

Ориентировка умерших была неустойчива, однако наблюдается ее связь с культом солнца. По словам одних информантов, христиан хоронили головой на запад, чтобы покойник смотрел на восход солнца/чтобы глаза его озарились восходящим солнцем; по словам других – при погребении головой на восток лицо покойного освещается заходящим солнцем; по словам третьих – усопший, уложенный головой на север, будет все время смотреть на солнце/лицо его будет обращено к югу. В целом у южных удмуртов не наблюдалось единства в размещении умерших: при преобладании захоронений с северной ориентаци-

ей встречались случаи погребения покойных в западном и восточном направлении [Емельянов 1921: 9; Христолюбова 1978: 78; Атаманов, Владыкин 1985: 138–140]. В настоящее время ориентация умерших у большинства населения унифицирована – хоронят головой на запад.

В конце XVIII – XIX в. тело умершего обертывали в березовую кору и клали в могилу, при этом могли укрывать овечьей шкурой. А в некоторых местностях гроб или умершего накрывали шубой, чтобы защитить умершего от холода загробного мира. Позднее повсеместно распространились захоронения в гробах (*шайпул*) и в колодах (*корос*, *шайкорос*), выдолбленных в стволе хвойных деревьев в виде корыта. Гроб представлял собой прямоугольный ящик из выструганных досок, крышку которого прежде прибивали деревянными гвоздями. На крышке гроба или с его боков вырезали четырехугольное маленькое оконце для того, чтобы душа умершего (*урт*) могла по мере надобности выходить на свободу. Отверстие называлось *урт ветлон пась* ‘отверстие для прохождения души’ [Миллер 1791: 78; Емельянов 1921: 9].

Обычай захоронения в гробах из досок исследователи связывают с христианизацией [Атаманов, Владыкин 1985: 143–144]. Об этом свидетельствует отсутствие в удмуртском языке особого термина, соответствующего русскому “гроб” Гроб обозначают словами *корос* ‘долбленая колода’, *шайпул* или *шйпул* ‘доска для тела умершего’ или используют русский термин. Вероятно, в связи с переходом к практике захоронения в гробах удмурты-христиане стали использовать луб лишь для обмывания покойного [Протопопова 1999: рукопись].

У некрещеных удмуртов (Куединский район) гробов не изготовляли, хоронили в лубе. Видимо, поэтому у удмуртов бывших Уфимской и Пермской губерний сохранился обычай уносить на кладбище пустой гроб и уже у могилы укладывать в него усопшего. В подобных случаях по углам могильной ямы ставили стойки (*луклёк*) и делали настил типа полатей (*вёлдэт*), чтобы “земля не упала на лицо покойного” [Емельянов 1921; Атаманов, Владыкин 1985: 134–135]. По преданиям, в с. Варзи-Ятчи в старину хоронили умерших в колодах, выдолбленных из дерева. Изготовлением колод, деревянных чашек, ложек занимались в специальном логу Кеньырошур ‘крупяная река’ Мастера тут же на обед варили себе кашу, отсюда и происходит название лога [ПМ автора 1998].

Иногда вместо гроба в могиле сооружали сруб-склеп из нескольких рядов распиленных пополам бревен или половых досок из ели или пихты (дд. Гожан, Удмурт-Шагирт, Малый Гондыр) [Атаманов, Владыкин 1985: 134–135]. Иногда гроб ставили на настил из досок (типа помоста), устроенный на дне могилы. В д. Волипельге (Вавожский район) объясняли это тем, что “весенние талые воды не попадут в гроб” [ПМ автора 1988]. Над гробом очень часто устраивали настил-полати из тонких стволов срубленных тут же на кладбище деревьев. Забрасывая гроб землей, в бывшем Елабужском уезде говорили: “Земля, которая попадет тебе в рот и нос, пусть будет золотом и серебром. Прилежно храни оставленную землю, не давай тягот в жизни. Дай обильного хлеба на пиво и кумышку для тебя” (т. е. для проведения поминок. – Н. Ш.) [Емельянов 1921: 8–9]. У кукморских удмуртов гроб ставили на помост, но полати не сооружали [уст. сообщ. И.М. Нуриевой]. У северных удмуртов в настоящее время на дне могилы устраивают настил из досок, а над гробом – полати; в результате оформляется подобие избы, дома для покойника.

Над могилой насыпали небольшой холмик, в ногах покойного христиане устанавливали крест, “чтобы покойный молился на него” При погребении некрещеного вместо креста ставили столбик с фотографией умершего, с указанием полного имени, даты рождения и смерти, нередко вырезали семейно-родовой знак (*нус*). В некоторых деревнях, к примеру в д. Варклед-Бодье, Кузубаево, некрещеные удмурты никаких надмогильных сооружений не строили, а над головой умершего высаживали деревце, чаще березку. Северные удмурты тоже у изголовья сажали деревце. В д. Верхний Бугалыш (Красноуфимский район Свердловской области) на могиле могли посадить кусты клубники. Землю над могилой подметали, приговаривая: “В избе у тебя пусть будет чисто” (*корка пушкыд чылкыд мед луоз*). Хоронили, как правило, по соседству с ранее умершими родственниками [Атаманов, Владыкин 1985: 136, 141–142].

По сведениям исследователей конца XIX в., над могилой сооружали навес, состоящий из 4 низких столбов, которые были соединены поперечными балками и покрыты липовой корой, чтоб дождь не попадал на могилу (позднее рациональное объяснение. — *Н. Ш.*) [Buch 1882; Емельянов 1921]. Куединские удмурты на сороковой день, чаще на годовщину, над могилой близких родственников ставили сруб из бревен в два-три венца (*шайкене́р, четан*), а поверх сруба еще ограду из досок. Поперек такого сооружения укладывали шест, на который привешивали полотенца, платки, фартуки, куски ситца, рубахи или платья. Считали, что построили “дом”, а теперь справляют “новоселье” Обряд постройки дома проводили очень торжественно: играли на гармошке, пели песни, “угощали” покойного, угощались и сами. Интересно сопоставить этот обычай с настоящим новосельем, при проведении которого в качестве даров приносили те же самые вещи и привешивали их в избе к матице. В данном случае ограда-сруб служит своеобразным символом дома, а поперечный шест выполняет функции матицы [Атаманов, Владыкин 1985: 147]. Удмурты Башкортостана на годовщину ставят ограду над могилой (*кене́р кутон*) [Христолюбова, Миннихметова 1994: 43]\*

У северных удмуртов существует приуроченный к похоронам напев, исполняемый без слов, *ватон крезь* или *шйй крезь*. В конце XIX в. записаны обрядовые заплачки по умершему (*ватон крезь*), заплачки мужа по жене, заплачки жены по мужу, заплачки матери по холостому сыну и незамужней дочери [Первухин 1890, III: 141–144].

Например, заплачка (*кылан-буран*) матери об умершем холостом сыне:

...*Гырымэ, тирмэ, пуртмэ но ёд басьты, — проть, боды йылэ кельтйид, —*  
*гыдыке, мусоньказ, пиз!*..

...Ни сохи, ни топора, ни моего ножа ты не взял — навсегда меня одинокой и беспомощной оставил (букв.: на вершине палки/посоха), голубчик мой милый!..

Заплачка матери об умершей незамужней дочери:

*Черсыны, дэра куыны, — вуриськыны уд лыкты ни —*  
*кин мынысьтым етйнмэ во́лдоз?*

... Попрямь, поткать, пошить не придешь ты более!

Кто у меня теперь будет лен расстилать?..

*Первухин 1888, III: 57–59*

---

\* Известны надмогильные памятники коми-зырян и коми-пермяков в виде срубов, антропоморфных изображений, столбиков с двускатной крышей и охлупнем в виде птицы [Белицер 1958: рис. 131].



В конце XX в. во время выноса покойника из дома и на кладбище исполняли: *шбй келян голбс* (песня проводов умершего), *шайвыл голбс* (букв.: кладбищенская песня), *жсож кырзан ватон дыръя* (грустная песня во время похорон). В д. Дондыкар говорили: “На похоронах и так и сяк поют [различными припевными словами], [но больше] *ойы-ойы* говоря, поют” (*ватон дыръя сойзэ но верало, тайзэ но верало, [но тросгес-] ойы-ойыгес карыса [верало]*):

*Ой ук бен, ой ук бен, ой, ёй, ёй, ёй, ёй, годыр, годыр, годыр ук годыр бен (й)э шуисько, Зани вал-й, зани вал-й, ой, ёй, ёй ук бен, ок шуыса меда(й)э. Жальыр кадь бен годыр-э шуисько медам.*

Ой ведь да, ой ведь да, ой, ёй, ёй, ёй, ёй, годыр, годыр, годыр ведь годыр да(й)э говорю.

Зани да, зани да, ой, ёй, ёй ведь да, ок говоря только (й)э  
Жальыр как да годыр-э говорю ли да.

*Ходырева 1996: 63, 101*

Приведя в порядок могилу, тут же устраивали скромную трапезу, а оставшуюся еду (хлеб, масло, печенье, яйца) крошили на могиле и лили на нее немного кумышки либо еду и питье зарывали в ямку на могильном холмике. В прежние годы в бывшем Глазовском уезде в могилу детей бросали сезонные лакомства, ягоды, овощи, иногда обсыпали могилу крупой. Часть еды крошили и на могилы ранее умерших родственников, чтобы те хорошо приняли новопреставленного\*. Еще в конце XX в. у северных удмуртов был распространен обычай посыпать могилу крупой, оставлять различные продукты, чтобы птицы и насекомые полакомились, ибо сохранились представления, по которым пауки и птицы олицетворяли умерших предков. По рассказу одного информанта, “на кладбище во время поминок птица прилетела и стала шанежку с могилы клевать. И сидящих рядом людей совсем не боится. Это, говорят, умершие становятся птицами” [Ушакова 1994: рукопись; Протопопова 1999: рукопись]. Очевидно, в этих же целях завятские некрещенные удмурты в д. Куркино (Кукморский район Татарстана) посыпали могилу зерном [уст. сообщ. И.М. Нуриевой]. В деревнях Кукморского и Бавлинского районов Татарстана чашки и ложки после трапезы раскалывали (чтобы “никто из посторонних не мог ими завладеть”) и оставляли на могиле (вероятно, позднее объяснение. — *Н. Ш.*). На поверхности кладбища можно было увидеть остатки сломанных деревянных чашек, ложек и узкие лоскутки материи. Крещенные удмурты посуду бросали за кладбищем на особом месте *куркуян*, а еду складывали на могиле. Для умерших девушек там же оставляли несколько узких лоскутков материи со словами: “Это тебе на рубашку, это тебе на юбку, это тебе на платок” Затем говорили покойному прощальные слова, извинялись, что приходится покинуть его, и уезжали домой. В д. Юмьяшур хоронили по-христиански — на кладбище не оставляли ни еду, ни посуду, ни лоскутки [ПМ автора 1998].

Чтобы избавиться от навязчивой свиты покойников, по возвращении с кладбища выполняли очистительные обряды. Самый старший из участников

---

\* Позднее, очевидно, под влиянием христианства в некоторых местностях оставлять еду, лить вино на могиле считалось грехом, люди объясняли этот запрет тем, что “собаки унесут” [ПМ автора 1993, 1994].

похорон, ударяя березовой или пихтовой веткой и называя каждого по имени, отправлял участников похорон с территории кладбища, а погребенного просил остаться: “Твой дом теперь здесь, живи хорошо, ни в чем не нуждайся, не мучай оставшихся в живых родственников” В некоторых местностях провожавшие размахивали по сторонам можжевеловыми ветками со словами: “Не ходите с нами, ступайте к себе домой” После того как все участники покинут пределы кладбища, самый старший по возрасту человек при помощи металлического предмета (топор, лопата, лом) очерчивал полукруг перед кладбищенскими воротами, проводя символическую границу между территорией мертвых и территорией живых. В бывшем Уржумском уезде топором проводили черту через дорогу, христиане над полукругом еще чертили крест.

По пути с кладбища следовало вымыть обувь, чтоб не принести домой могильной земли. Лопаты, которыми копали могилу, остругивали (имеются в виду деревянные лопаты) или тщательно очищали от земли. Телегу или сани, на которых везли гроб, оставляли на неопределенное время возле кладбища или перед воротами дома на несколько дней, чтобы дождь или снег смыл с них всю скверну или чтобы покойный переночевал в санях или на телеге, если, “вернувшись”, не сможет зайти домой. Южные удмурты обсыпали печной золой всех участников похорон перед входом во двор. В одних деревнях обсыпали человека с головы до ног, а в других — только ноги. В д. Варклед-Бодье золу складывали в лапоть и все входящие во двор прикасались к золе или очищали себя дымом, перепрыгивая через костер. Зайдя в избу, как правило, прикасались к печке и протирали золой руки. В последнее время ограничиваются прикосновением к печке. После этого, пожелав еще раз покойному “хорошей жизни на том свете”, большинство расходило по домам. Оставалось только два-три человека, чтобы помочь в уборке и в приготовлениях к поминкам [Георги 1799; Смирнов 1890: 182; Емельянов 1921: 9–12; Христолюбова 1978: 77–78; Атаманов, Владыкин 1985: 136, 141–143; Владыкина 1998: 249].

В день похорон с утра топили баню. Если умер мужчина, то баню топили мужчины, если женщина — то женщины. Воду для мытья брали с реки. Вернувшиеся с похорон мылись в бане и одевались во все чистое. Всю одежду, в чем умер или лежал усопший перед смертью, посуду, из которой он ел и пил, ветки и мочала, которыми его мыли, — все подлежало уничтожению. Сохранились сведения, что до принятия христианства все это укладывалось вместе с умершим в могилу, а то, что можно было сжечь (обувь, одежда, стружки, солома, веники, с которыми соприкасалось тело умершего), сжигалось. Так, у некрещеных удмуртов, например в д. Варклед-Бодье, одежду покойника сжигали перед кладбищенскими воротами, удмурты Закамья все остатки уничтожали на кладбище, рядом с могилой. Существовало поверье, что дым от такого костра не должен попадать на людей/могильщиков. Удмурты-христиане все принадлежности усопшего складывали в старое лукошко и увозили на специально предназначенное для этих целей место (*куркуян*), которое располагалось где-нибудь возле лога, за деревней, по пути на кладбище или неподалеку от кладбища. У северных удмуртов подобные места назывались *шелеп куяни* ‘место бросания стружек’, *копар куяни* ‘место бросания ковшей’ Само жилище после проводов покойника также нуждалось в чистке, поэтому прибирали избу, мыли пол, сте-

ны. В иных местах существовал обычай окуривать помещение или класть в его углы, втыкать в косяки окон и дверей можжевельные ветки [Гаврилов 1880: 184; Верещагин 1886: 29; Емельянов 1921: 13; Атаманов, Владыкин 1985: 143–144; ПМ автора 1999].

У некрещеных удмуртов для умерших на стороне родственников совершали символический обряд захоронения. На месте будущей могилы расстилали белую холстину, равную по длине телу погибшего. Топором прочерчивали размеры. На холст клали еду, на землю – серебряные монеты. После этого считали, что земля для покойника откуплена и хозяин земли *Му-Кылчин* не будет обижаться, что могила пустая. В изголовье “погребенного” ставили столбик с крышей, иногда сооружали миниатюрный столик для проведения поминальных тризн. На столбе писали или вырезали тамгу, имя, дату рождения и смерти. Такие символические могилы у закамских удмуртов располагаются рядом с могилами родственников, а у завятских – для них отведено особое место [Владыкин 1994: 164]. К примеру, у завятских удмуртов в д. Куркино в память людей, погибших на чужбине, на *куркуяне* и поныне ставят столбики без крыши [уст. сообщ. И.М. Нуриевой].

**Погребение “заложных” покойных.** Особую группу погребенных у удмуртов составляют умершие неестественной смертью – самоубийцы, утопленники, убитые молнией, а также инородцы, лица, исповедующие другую религию. Их хоронили за пределами кладбища, отдельно от родственников, без сопровождающих вещей и жертвенной пищи. Иногда для захоронения посторонних странствующих людей, умерших в дороге, во время своего пребывания в деревне, около деревни имелось специальное кладбище [Holmberg 1927: 35]. Существовали особые места для захоронения младенцев, не успевших получить имени, – *нимтэмшай* ‘кладбище безымянных’ Человека, убитого молнией, даже не привозили в деревню, а хоронили на месте его гибели. От самоубийц люди старались избавиться как можно быстрее, их тела в избу даже не заносили, держали в яме, вырытой во дворе или за околицей. Даже положение их праха могло быть ориентировано в противоположную от праха родственников сторону. Для самоубийц, чужеродцев, а также холостых и незамужних обряд поминовения *йыр-пыд сётон* также не производили [Атаманов, Владыкин 1985: 137, 149]. По сведениям Д.К. Зеленина, удмурты и пермяки верили, что умершие неестественной смертью превращаются после своей смерти в особых духов – *кутысь* (букв.: хватающий, ловящий) и обладают способностью вредить живым людям, в особенности, если те проходят мимо места их насильственной смерти, могут насыпать разные внезапные болезни [Зеленин 1912: 366]. *Кутыси* – озлобленные, голодные духи умерших не своей смертью людей: утопленников, убитых, подкидышей, – не получая жертвоприношений, напускают на людей болезни и вынуждают дать жертву, которую никто не приносит им добровольно [Смирнов 1890: 223]. В соответствии с традиционными представлениями о мертвец без статуса, совершенно не случайной является странная, на первый взгляд, месть, когда, желая отомстить своему злейшему врагу, удмурт “вешался или вспарывал себе живот в его дворе” В.М. Бехтерев называет этот неприхотливый вид мести “приносить худое горе” [Бехтерев: 1880; Buch: 146–147].

По поверьям пожилых удмуртов, чаще всего женщин, есть ведуны, способные портить людей на этом свете, и есть ведуны, становящиеся ими после

смерти (*Кылчин-Убир*). Ведуны этого мира после смерти менее страшны, только следует похоронить их особым способом — ничком, лицом вниз. Считалось, что *Кылчин-Убирами* могли стать прорицатели, жрецы, знахари. После своей смерти они могли приходить в полночь в деревню в виде огненной дуги и всячески устрашать оставшихся в живых родственников. Но, если в круглое отверстие, оставшееся после его выхода из могилы, с особым заговором забить осиновый или ольховый кол, — *Кылчин-Убир* теряет свои сверхъестественные свойства [Емельянов 1921: 180]. Чтобы защитить живущих от умершего колдуна, мамадышские удмурты хоронили его, уложив лицом вниз, а в спину забивали деревянный кол [Гаврилов 1891: 150].

Г.Е. Верещагин писал, что *Убира*, или *Кулэм-Убира*, завьяловские удмурты представляли составленным из человеческих костей, каким художники изображают смерть или скелет (позднее представление. — *Н. Ш.*). Иные говорили, что дух умершего колдуна по ночам выходил из могилы и летал повсюду, вынимал из живых людей сердце или выпивал кровь, после чего человек умирал. Если на теле умершего, особенно ребенка, оставались синяки, говорили: “*Убир сиет*” ‘Убир съел’. С понятием об этом существе связывали представление о вампире. *Кулэм-Убир*, или просто *Убир*, по поверью, летал как птица. Когда увидишь его летящим, нужно развязать тесемку у подштанников или оторвать шнурок от ворота рубахи, тогда *Убир* упадет на землю. *Кулэм-Убиру/Убиру* приписывали различные сверхъестественные свойства, однако между ними имелись и различия. Так, *Кулэм-Убир* мог вредить только животным, а *Убир* — съест даже солнце и луну [Верещагин 1889: 86–87]. Согласно удмуртским поверьям “заложные покойники” (их души. — *Н. Ш.*) живут в услужении чертей, чаще всего водяных, превращенных в лошадь. Но если родственникам удастся обнаружить такую лошадь и совершить обряд *сюан*, для чего достаточно исполнить свадебный напев, возможно вернуть тело умершего для последующего нормального захоронения, что освобождает душу от вечных загробных мучений [Владыкина 1998: 57].

Возможно, *кутыси*, *убиры*, *кулэм-убиры* — это души тех умерших, которые по тем или иным причинам не смогли достигнуть загробного мира. И это связано с идеей посмертного воздаяния, согласно которой души грешников не достигают мира предков. Заложные покойные исключались из комплекса поминальных ритуалов, регулирующих отношения между миром живых и миром мертвых, и обрекались на блуждание в мире живых, занимаясь вредоносной для живых деятельностью.

В конце XVIII — начале XX в. в окрестностях почти каждого селения располагались один или несколько деревенских могильников (*шайвыл*). В маленькой деревне дохристианское кладбище являлось семейным или родовым, на последнем каждая большая патриархальная семья имела свое определенное место. Если в селении проживали представители нескольких родовых групп, то каждая из них имела отдельное кладбище [Емельянов 1921: 10]. У православных кладбища, как правило, являлись общедеревенскими. Погребальные памятники этого времени чаще занимают незатопаемые тальми водами возвышенные места, прилегающие к современным населенным пунктам, реже — не выделяющиеся участки местности. Кладбища могли располагаться в лесу или на открытой площадке, возле реки или ручейка. По мнению исследователей, кладбище

воспринималось как поселение мертвых, своеобразный антипод деревни. Его площадку огораживали, а за оградой устраивали рвы или канавы [Атаманов, Владыкин 1985]. Иногда даже коллективные могилы (т. е. группа могил, в которых были захоронены родственники. — *Н. Ш.*) были окружены/окольцованы, чтобы умерший не оставлял своего жилища и не топтал окружающие поля [Рычков 1770—1772; Holmberg 1927: 35], т. е. не вредил живущим.

**Поминально-умиловительные обычаи.** У удмуртов была чрезвычайно развита система проведения поминальных обрядов. Они подразделяются на две разновидности: частные и общие для поминовения всех умерших предков. Поминки частные устраивались одной семьей в память о своем недавно усопшем родственнике или после увиденного ночью во сне покойного родича. Сущность обрядовых церемоний состояла в приготовлении поминальной пищи, совместной трапезе и символическом угощении умерших [Гаврилов 1880: 185—186; Бехтерев 1880: 163; Верещагин 1889: 99—102; Емельянов 1921: 13]. В процессе поминальной трапезы происходило своеобразное общение с душами умерших родственников.

Как уже описывалось выше, частные поминки начинаются с момента наступления смерти, совершаются в процессе похорон, после возвращения с кладбища и в определенные дни после смерти. В день смерти, а иногда и в день похорон резали курицу. По представлению удмуртов, эта птица “назад сгребает” (*берлань чабья*), поэтому ее приносили в жертву исключительно в честь умерших сородичей. Курицу резали по-особому, разместив ее головой на север или головой к восходу или заходу солнца в соответствии с локальной традицией размещения умерших при захоронении. Кровь жертвенной птицы лили на землю, а кости уносили на кладбище и зарывали в засыпку могилы (д. Кипчак Куединского района Пермской области) [Атаманов, Владыкин 1985: 146].

Первый самый значительный поминальный ужин с участием тех, кто приходил провожать покойника, устраивали после возвращения с похорон. У крещеных удмуртов, когда все оказывались в сборе, зажигали свечи, все вставали лицом к иконам. Старший надевал на голову шапку, накидывал на плечи какую-нибудь верхнюю одежду и становился впереди всех. В молитве присутствующие обращались вначале к ранее умершим с просьбой принять к себе новопреставленного, желали им благополучия на том свете и просили их помочь оставшимся в живых родичам. Затем по очереди отведывали поставленные на стол ритуальные алкогольные напитки (*вöсьяськон вина*), кашу (*вöсьяськон жэсук*) и продолжали молиться, уже обращаясь к вновь погребенному. Закончив молитву, снова отведывали поминальные блюда и садились за стол, за которым непременно оставляли место для покойника. Для него была приготовлена отдельная ложка. Веселиться на поминках было не принято. Для угощения участников похорон готовили традиционные блюда — лепешки с соусом (*зыретэн табань*), шаньги, пироги, ватрушки из пресного теста с начинкой из мяса или грибов с яйцами (*перепечи*), кашу или суп из мяса жертвенной курицы, картофельные пироги из пресного теста (*кыстыбей*) [Христолюбова 1978: 79]. У удмуртов Башкортостана содержимое чаши для покойного (*пуктйсько*) выливали в северную от дома сторону: в огород или на улицу [Христолюбова, Миннихметова 1994: 43], в других местах содержимое чаши, предназначенное умершему, раздавали собакам [Емельянов 1921: 15].

Поминки в честь покойного устраивали на третий (*куйнь уй* 'третья ночь'), седьмой (*сизьым уй* 'седьмая ночь') или девятый день (*укмыс уй*), иногда на 20-й (*кызь уй*), 40-й день (*ныльдон уй*) и через год – години (*арес кисьтон*). Третий день поминовения часто совмещали с поминками, проводившимися сразу после похорон. Седьмой или девятый день отмечали в кругу семьи, а на сороковой и години приглашали родственников и соседей. Кроме того, умерших родственников поминали в кругу семьи в любое воскресенье, когда готовили какое-нибудь праздничное национальное блюдо [Верещагин 1889: 100–101; Емельянов 1921: 15]. По свидетельству М. Буха, удмурты в конце XIX в. поминки обычно справляли в полночь, ибо души/призраки умерших любят бродить ночью, не случайно поминки назывались третья ночь, седьмая ночь и т. д. [Buch 1882: 145].

В день поминовения непременно закалывали какое-нибудь животное, хотя бы курицу, потому что без пролития крови этот обряд проводить не полагалось. На менее значимых поминках (3-й, 7-й день) обходились курицей, на 40-й день приносили более крупную жертву и созывали большой круг родственников. Обряды поминовения обычно проходили в том же порядке, что и в день похорон. У удмуртов бывших Малмьжского и Уржумского уездов читали молитву, обратившись лицом на север. Затем обмакивали в кумышке верхний блин и бросали собаке: если она его съедала, считали, что усопший живет счастливо на том свете. Елабужские удмурты поминали не только вновь усопшего, но и всех умерших предков, для чего часть кушаний бросали на подоконник. Сарапульские удмурты пекли овсяные блины, смазывали их сверху маслом и яйцами. Утром в день поминовения крошили их в стоящее у порога корыто, сюда наливали кумышки и пива. Затем эти куски пищи отдавали собакам и наблюдали: если собаки поглощали еду мирно, значит умершие на том свете живут в дружбе и согласии; если при этом собаки огрызались друг на друга, то между покойными идут раздоры. Нужно было постараться примирить умерших родственников молитвами и просьбами. В бывшем Уржумском уезде, кроме чашки с пищей, для старых покойников к печке клали березовую кору для вновь усопшего.

Если поминки затягивались надолго, живущие родственники должны были позаботиться, чтоб умершим не было скучно на празднике и чтобы они не ушли с поминок голодными. Для этого нужно было ходить по гостям, топить баню и приглашать умерших помыться вместе с собой в бане. Полагали, чем веселее и сытее будут гости, тем радостнее и довольнее будет умерший. По этой же причине нельзя было на поминках заниматься каким-нибудь посторонним делом: умершие могли рассердиться, что их заставляют работать. Нельзя было во время поминок спать, ибо кто-либо из умерших, находясь вместе со спящим, долго пролежит и отстанет от других умерших, когда тех будут провожать на кладбище. По окончании поминок умерших необходимо было проводить на кладбище. У удмуртов бывшего Сарапульского уезда это происходило в следующей обстановке. Все представители рода, держа в руках чаши с вином, выходили во двор. Один человек нес старый лапоть с пухом, перьями и раскаленными угольками, он раздувал угли и произносил следующую молитву: "Старики, ешьте, пейте и уходите отсюда: поведите с собой того, кто завидует нам и желает зла" Затем выбрасывал лапоть на задний двор и возвращался в избу, не говоря ни с кем ни слова до тех пор, пока не оботрет руки золой из печки [Жошурников 1880: 30; Бехтерев 1880: 163; Емельянов 1921: 13, 161].

У удмуртов сохранились представления о том, что души покойников 40 дней или 6 недель после смерти бродят по земле или остаются дома. По истечении этого срока они отправляются в загробный мир. Поэтому у мамыдшских удмуртов в течение 40 дней во время обеда на стол ставили особую чашку с пищей, а во время поминок на 40-й день на стену вешали одежду покойного [Емельянов 1921: 19], которая, очевидно, символизировала собой самого покойного или служила вместилищем его души. У северных удмуртов еще в конце XX в. до 40-го дня на столе для умершего оставляли ложку, чашку и стакан с водой, развешивали одежду умершего на видном месте. Полагали, что 40 дней после смерти душа остается жить в углу дома или время от времени возвращается домой [Ушакова 1994: рукопись; Протопопова 1999: рукопись]. У завятских удмуртов (д. Вожошур) на поминки 40-го дня – *кисьтон* ‘выливание, одаривание духа покойника’ приглашались родственники и соседи, количество которых должно было соответствовать числу 40. Первая половина обряда проходила в рамках традиционного застолья. Отведав ритуальное угощение – куриный суп и мясо птицы, гости исполняли песню гостевого цикла (*юон сям*):

*Шунды берганлэн, ай сяськаез  
Ненуку голькыт но уз луы.  
Сопап дуннее но кошкем бере,  
Ненуку бертэммы но уз луы.*

Цветы, ай, подсолнуха  
Розовыми никогда не станут.  
Если уйдешь в потусторонний мир,  
Обратно никогда уже не вернешься.

Во второй части обряда в д. Куркино родственники умершего, взяв с собой блюдо с жертвенной пищей (кости курицы, кусочки стряпни), шли в поле в сторону кладбища по 3–4 человека в ряду, исполняя гостевой напев. В поле ставили блюдо на землю, становились вокруг него полукругом лицом к кладбищу (ни в коем случае не позволялось переступить дальше блюда) и начинали петь на тот же мотив гостевой песни слова обряда проводов невесты и солдата. “Покойника провожаем”, – говорили они при этом. Оставшийся последним очерчивал вокруг блюда круг железной лопатой. На этом завершался кульминационный момент обряда. Домой участники процессии возвращались с той же песней и в том же порядке [Нуриева 1995: 11].

Особенно представительными и торжественными были поминки в годовщину смерти (*ар уй*). Считалось, что к году души умерших добираются до загробного мира. Удмурты верили, что в древнее время последним днем пребывания умершего среди живых являлся день годовщины, в некоторых местах – 40-й день. Говорили, что если в этот день не совершить поминовения, то старые/старшие покойники не пустят вновь умершего в свое общество и он будет блуждать по деревне. Бирские и осинские удмурты считали, что в день годовщины душа усопшего удаляется из среды своих родственников, поэтому живые должны проводить ее на кладбище, отнести на могилу напитки, еду и узенький лоскуток материи, который в день похорон был прибит к матице избы. Этот лоскуток торжественно закапывали в могилу умершего. После совершения этого обряда могли раздавать одежду покойного, которую до того времени хранили в сундуке и доставали в дни больших поминовений [Емельянов 1921: 19]. Некрещеные удмурты Башкортостана после годин в течение нескольких дней, иногда и месяца ходят из дома в дом, угощаясь поминальным чаем (*кисьтон чай*) [Христолюбо-

ва, Миннихметова 1994: 43]. Выше уже описывалось, что на 40-й день или годины над могилой сооружались навесы или оградки.

Поминали умерших и в тех случаях, когда кто-нибудь видел их во сне. Тотчас после пробуждения совершали *тырон* (плату), или *кисътон* (возлияние от *кисътыны* ‘лить, сыпать’), для чего куриное яйцо клали на крышу погребца или на другое возвышенное место и обещали совершить поминки в честь покойника, т. е. приготовить угощение. Затем варили кашу или другую мясную похлебку, одну часть которой съедали сами, а другую складывали на крыше хозяйственных строений, ставили в чашке в передний угол избы или выносили на угол домашнего святилища — *куалы*. Удмурты бывшего Сарапульского уезда думали, что если не совершать поминок явившемуся во сне умершему, то последний может наслать болезни или нищету на семейных. В бывшем Мамадышском уезде считали, что умершие способны заявить о своих нуждах и другим способом. К примеру, душа покойного может прилетать к окну избы в виде ночной бабочки (*урт*). Чтобы умерший не нуждался в пище на том свете, на ночь для него оставляли что-либо из продуктов на крыльце. Дары для умерших бросали на перекрестках дорог, возле изгородей и при полевых воротах [Гаврилов 1880: 184; Бух 1882: 144; Верещагин 1889: 104; Смирнов 1890: 183].

В честь умерших предков совершались особые жертвоприношения домашних животных. Наименование этих обрядов варьировалось: *кулэм мурт сюан* ‘свадьба покойника’, *йыр-пыд сётон* ‘давание головы и ног’, *мыдлань сюан* ‘обратная свадьба’, *мыддорин сюан* ‘свадьба наизнанку’, *улланы сётон* ‘давание вниз’, *ви́ро сётон* ‘давание крови’, — которые также относятся к числу частных поминок. Проведение их имело свои особенности у разных территориальных групп удмуртов как по оформлению обрядовой церемонии и особенностям жертвы (овца, конь, корова), так и по временной (на 40-й день, годины, через 5 или 10 лет) и сезонной приуроченности (зимой во время святок *вождодыр*, во время Масленицы, в период осенних поминок до Покрова)\* У удмуртов бывшего Мамадышского уезда этот поминальный обряд совершался через 15 лет после смерти члена семьи [Гаврилов 1891: 40–41]. К примеру, суть обряда *йыр-пыд сётон* южных удмуртов состояла в символическом принесении в жертву коня (мужчине) или коровы (женщине), чтобы умерший предок (отец и мать) в потустороннем мире не испытывали отсутствия лошади и коровы. Обрядовая церемония оформлялась в виде свадебного празднества, в процессе которого отваривали голову и ноги животного, поедали угощения, а оставшиеся от трапезы череп и кости конечностей увозили на определенное место в качестве жертвенных даров [Владыкин, Чуракова 1986: 108–133]. В XIX в. в Вятской губернии женщине жертвовали черную корову, мужчине — черную лошадь, а в Казанской губернии и мужчине, и женщине приносили в жертву черную корову [по Вич 1882: 146]. В Уржумском уезде при выполнении обряда *йыр-пыд сётон* использовали лишь символическую часть коня — голову, ноги, мясо с левого бока. В некоторых местностях записаны тексты и напевы, исполняемые при совершении обряда *йыр-пыд сётон*. Например, в д. Ляли:

---

\* Изучение подобных поминальных обрядовых церемоний (их своеобразие, временная и сезонная приуроченность) у разных локальных групп удмуртов может явиться темой специального исследования.



*Ондырей но агайлы ыскал сѣтїсьском,  
Со дуннее мыныса, йѡло-вѡѣ медло...*

Дяде да Андрею корову жертвуем,  
На тот свет уйдя, молочно-масляной  
пусть будет...

*Бойкова, Владыкина 1992: № 95*

**В д. Старый Утчан:**

*Эн возьма ни, эн возьма, пересь анаймы,  
Ми тыныд кысконо скалдэ вайшмы ни...*

Не жди больше, не жди, наша бабушка,  
Мы твою дойную корову принесли  
[тебе в жертву]...

*Бойкова, Владыкина 1992: № 96*

**В д. Шайтаново:**

*Возьма, дыр, ук, возьма дыр, ук Палагай песьяймы,  
Отвор гинэ капкаоссэ, ой но, усьтыса.  
Отвор гинэ капкаоссэ, ой но, усьтыса.  
Эучы ку но шубаоссэ(й) но(й) дїйся.*

Ждет, наверное, да, ждет, наверное, ведь, бабушка Пелагея  
Отворяющиеся ворота, да, свои, ой да, отворив.  
Отворяющиеся ворота, да, свои, ой да, отворив.  
Лисью шубу свою, да, надев.

*Бойкова, Владыкина 1992: № 91*

**В д. Бокай:**

*...Возьма, дыр, ни, возьма, дыр, Карпа кудомы,  
...Вуоза ни кытконо валэ, – шуыса...*

...Ждет, наверное, уже, ждет, наверное, наш сват Карп,  
...Прибудет ли лошадь, которую я буду запрягать, – говоря...

*\* Бойкова, Владыкина 1992: № 92*

**В д. Удмуртский Вишур:**

*Возьмало, дыр, возьмало, дыр, возь выл калыкѣс,  
Вуозы ини ѡтьылэм куномы шуса...  
Ой, лапегесь ук, лапегесь возь выл калыкѣс.  
Пидсаса но кырмамы, ой, нонокѣссэс...*

Ждет, наверное, ждет, наверное, луговой народ.  
Прибудут уж приглашенные [нами] гости, говоря...  
Ой, низенькие, ведь, низенькие луговые люди,  
На колени встав, потрогали, ой, их груди...

*Бойкова, Владыкина 1992: № 93*

У завятских удмуртов при совершении этого обряда используется напев  
свадебной песни, но в приглушенной манере, без притопов:

*Сьѡд песьяйлы йыр-пыд сѣтїсьском, ай гай, Черную бабушку поминаем, ай гай  
Бакель мед кароз со понна, ай гай. [букв.: голову-ноги отдаем],  
Пусть благословит за это, ай гай.*

*Нуриева 1995: 11, № 137*

Конюшня твоя, батюшка, полна лошадей:  
Одну из них мы принесли (в жертву) теперь,  
Но, хотя мы одну только принесли для тебя,  
Остальные пусть будут в добром здравии...

*Емельянов 1921: 21*

У северных удмуртов подобные поминки совершались на години, их на-  
зывали *лы поттон* 'вынос костей', *лы келян* 'провода костей' (Дебесский рай-

он) или *ви́ро/ви́ро карон* ‘кровавая жертва’ (Глазовский район). В этот день мылись в бане, готовилистряпню, закалывали жертвенное животное (овцу – для женщины, барана – для мужчины). Мясо жертвенного животного поедали в кругу семьи. Собирали все косточки до единой, голову, ноги и кровь животного (иногда сердце) закапывали во дворе или на огороде за хлевом [ПМ автора 1993, 1994, 1995; Колотова 1998: рукопись; Протопопова 1999: рукопись].

В дни поминовения дома или в лесу неизбежными угощениями являлись национальные лепешки (*табани*), кумышка и яйца. Перед трапезой старший из членов семьи испытывал, мирно ли живут его родители и родственники в загробном мире, для чего, как уже упоминалось, раздавали первые табани собакам. Если поминки справляли дома, то немного еды и напитков для умерших предков складывали за печь, если в лесу под елями и соснами – закапывали в землю [Кошурников 1880: 30]. Умерших предков поминали также при проведении обрядовых церемоний на святилищах, у реки, в поле или в лесу. При вскрытии рек резали утку *тулыс сур* ‘весеннее пиво’, осенью перед ледоставом глава семьи приносил в жертву на поле курицу или петуха и т. д. [Емельянов 1921: 32].

Наиболее значимые общественные поминки у некрещеных удмуртов проводили весной (*тулыс кисьтон*) и осенью (*сйзьыл кисьтон*), они могли продолжаться в течение трех или четырех дней. Справляли их двояко: или каждая семья проводила поминальную трапезу на кладбище отдельно, или все представители одного рода (патронимии. – *Н. Ш.*) собирались для этого все вместе. Сущность их состояла в том, что пожилые люди, чаще женщины, посещали кладбище с угощениями, а вечером гостевали по домам родственников, поминали всех умерших родичей по имени и просили ниспослать мир, спокойствие, здоровье и помощь во всех делах. При этом жертвовали курицу, утку или гуся. Вместе с пищей и питьем приносили на кладбище ветку лиственного дерева, которую втыкали на могилу недавно умершего родственника. На другое утро хозяйка дома варила мясной суп, накрывала стол, приглашала угоститься перед дорогой и своих “гостей” – духов умерших предков, чтобы до следующих поминок они были сытыми. Подметала мусор из избы, мела в сторону дверей и просила всех “прибывших” на поминки выйти из дома со словами: “Идите уж к себе домой. Доброго вам пути. Живите там хорошо и дружно. Не обижайтесь на нас. На следующие поминки приходите снова все вместе. Мы еще с большим угощением будем вас ждать” Мусор выносили за хозяйственные постройки и как бы вместе с ним из дома выпроваживали и своих “гостей” [Емельянов 1921: 25–27]. В настоящее время чаще проводятся семейные поминки, длятся они в течение одного дня.

В литературе сохранилось описание цикла поминальных обрядов северных удмуртов 1888 г. В мае проводились Большие поминки (*Зёк поминка*) и Поминки на могилах (*Шай вылын поминка*), или Радоница; в июле – Поминки предков перед сенокосом (*Кусо азьэ виро*); в сентябре – Малые поминки (*Почи поминка*) и Поминки на могилах (*Шай вылын поминка*), или Покровская суббота [Первухин 1888, II: 131–136]. Обычай помянуть предков весной и осенью относится к самому древнему периоду языческой жизни. В конце XIX в. они совмещались с христианскими поминками, однако не слились с ними окончательно. Так, северные удмурты совершали поминальные трапезы в те-

чение двух дней: в понедельник поминали дома, заколов утку у реки (древнее языческое поминовение), а во вторник ходили на кладбище (христианское поминовение). После окончания поминок остатки поминальной пищи и несколько целых вареных яиц зарывали на краю могилы, лили немного кумышки и пива, чтобы все это “предстало перед ними” (*азязы мед усёз*), т. е. оставленные пища и питье предназначались душам умерших предков. В совершении обрядов на весенних и осенних поминках никаких различий не прослежено. Н.Г. Первухин также подробно описал праздник поминовения всех предков-родоначальников перед сенокосом (*кусо азьэ виро*), который проводили в июле [Первухин 1888, II: 72–75, 119–124].

Весеннее поминовение проводилось за неделю перед Вербным воскресеньем, когда каждая семья в полночь собиралась за столом, на который ставили съестные припасы: мясо, хлеб или пироги, кумышку и пиво. Возле стола на полу устанавливали корыто из березовой или липовой коры (*чумон*), на край которой прикрепляли зажженную восковую свечу. Хозяин дома надевал шляпу, брал в руки кусок мяса и обращался к умершим предкам со словами: “*Чеке пересъёс, зеч уть вордэ, урод эн каре, чер вылэ эн куштэ, зеч юэз-нянез вина, шыд-нянь удалтылэ!*” (души стариков, хорошо охраняйте и заботьтесь о нас, не калечьте нас, не насылайте на нас эпидемии/оберегайте от эпидемий, дайте нам хорошего хлеба, вина и пищи!) [Buch 1882: 145]. Г. Аминофф приводит другую похожую молитву: “Старые покойники, примите жертву, здесь вы или нет. Не сердитесь и не говорите, что мы не приносили вам жертву. Сохраните здоровье ваших родственников, не допустите злой порчи, не насылайте сорок и ворон, сделайте скот и лошадей здоровыми и упитанными, дайте детям здоровье!” Произнося эти слова, хозяин почтительно снимал шляпу и, поклонившись, одну часть мяса бросал в корыто, другую молча съедал. То же самое проделывал он и с другими блюдами. После окончания трапезы содержимое корыта в некоторых районах бросали собакам. Считалось хорошим признаком, если при этом они огрызались (собака как посредник между живыми и мертвыми. — *Н. Ш.*). Если молились духу определенного покойника, которого знал хозяин, то в молитве вместо обращения “*чеке пересъёс*”, называли имя покойного, которое тот носил при жизни [по Buch 1882: 145–146].

М. Бух привел описание и осенних поминок (*сийзыл кисьтон*). Он их называет деревенскими (*гурто калыкен кисьтон*). В сентябре после окончания полевых работ в установленный народным собранием день вся деревня совершала общие поминки. В каждой избе готовили различные яства и накрывали стол. После обеда жители деревни, за исключением замужних женщин, собирались все вместе, ходили из дома в дом, ни одного не пропуская. И в каждом доме хозяин должен был бросать что-нибудь из съестного в корыто со словами: “Души стариков, примите нашу жертву [букв.: перед вами пусть упадет], поминовение совершаем!” (*чеке пересъёс, азяды мед усёз, кисьтон карком!*) [Buch 1882: 146]. Вероятно, такие дни поминовения ведут свое начало с тех времен, когда жители деревни принадлежали к одному роду, ибо поминальные кушанья не разрешалось пробовать посторонним лицам [Емельянов 1921: 25]. В тех местностях, где укрепилось христианство, удмурты справляли поминки в одно время с русскими: в Покров, в Дмитриевскую субботу, в Радоницу, на

десятый день после Пасхи [Емельянов 1921: 24] или в Великий четверг, на Страстной неделе, в Семик [Бехтерев 1880: 163].

На общественных поминках во многих местностях до сих пор на могиле оставляют (*куяськыны* ‘оставлять, бросать, жертвовать’) немного вина, еды (Ал-нашский, Игринский, Увинский районы). В одних местах (д. Большой Жужгес Увинского района) уносить с поминок оставшуюся еду и питье не разрешается, поэтому все недоеденные угощения, а также банки и посуду бросают на кладбище [уст. сообщ. Л.Л. Карповой]. В дд. Лонки-Ворцы, Нязь-Ворцы Игринского района наоборот остатки поминальной пищи и напитков приносят домой, ибо все это оставлять на кладбище не принято [ПМ автора 1994]. Сохраняется традиция поминать умерших на стороне за пределами кладбищенской изгороди [ПМ автора 1994, 1998]. В д. Большой Жужгес Увинского района для совершения такой церемонии существует специально отведенное для этого место – небольшая ложбинка, расположенная между деревней и кладбищем [уст. сообщ. Л.Л. Карповой].

Все кости пожертвованных в дни поминаения животных собирали и бросали в специально отведенные места *лы куян инты*, или *куркуян*. На такие места в XIX – первой половине XX в., а кое-где вплоть до настоящего времени уносили всякую собственность умершего, которую нельзя было положить в гроб, кроме дома и скота. Еще и в конце XX в. на *куркуянах* можно было видеть деревья с привешенными к ним жертвенными приношениями, для того чтобы в той жизни у умерших не было ни в чем недостатка. По сведениям В. Кошурникова, кости принесенных в жертву животных могли хранить в переднем углу жилых изб, ибо считалось, что они охраняли людей. С этими костями ездили в лес, отправлялись в дорогу и верили, что застрахованы в пути от бед и несчастий. Их клали и в гроб с умершим, полагая, что последний получит отпущение грехов и будет блаженствовать на том свете [Кошурников 1880: 21].

Как указывают исследователи, удмурты поминали умерших в любых выходящих за рамки обыденной жизни случаях:

- 1) около праздников Покрова и Пасхи;
- 2) при строительстве новой конюшни;
- 3) при проведении обрядовых церемоний перед косью, перед посевом, после окончания жатвы;
- 4) в случае болезни, если предсказатель (*туно*) определит ее как наказание покойников;
- 5) по воскресеньям, когда пекут табани (лепешки);
- 6) при отъезде в гости;
- 7) при пропаже скота, другого имущества;
- 8) при неудачной варке кумышки;
- 9) вышедшая замуж дочь по смерти родителей приносит в своей родной деревне в жертву голову и ноги коровы;
- 10) при переносе воршуда в новую куалу;
- 11) при родах и т. д. [Верещагин 1886: 47, 59–61; 1889: 93, 104, 125–126; Богаевский 1890, VII: 42–43].

**Отношение к кладбищу.** Кладбища – особые культовые места, на которых производили преимущественно две разновидности ритуальных церемоний – похоронные и поминально-умиловительные действия, реже – некоторые об-

ряды, связанные с лечебной или вредоносной магией. По традиционным воззрениям, кладбища являлись своеобразными поселениями умерших предков, местами обитания их душ и, соответственно, выступали антиподами поселений живых людей.

Возле одного населенного пункта могло располагаться несколько погребальных памятников разных эпох. Могильники двух хронологических периодов конца I — начала II тыс. и XVI — начала XIX в. располагались на возвышенностях, не затопляемых тальми водами, на местах, которые хорошо прогревались солнцем. Площадки кладбищ, как правило, были обращены к югу. В XIX—XX вв. они устраиваются вблизи современных населенных пунктов или в пределах самого селения около церкви на возвышенных местах. В ряде случаев наблюдается тенденция к изменению топографии в выборе мест для захоронения, когда занимаемые кладбищами участки местности никак не выделяются в окружающем природном ландшафте. Площадки погребальных памятников, вероятно, имели ограничения. В средневековье ими могли служить естественные преграды — овраги, ручейки, а позднее — искусственные сооружения: рвы, валы, изгороди. Такие искусственные и естественные ограждения выполняли роль символической защитной границы между миром живых и миром мертвых.

У удмуртов XIX — начала XX в. существовали разные типы кладбищ. Если в селении проживали или количественно преобладали представители одного рода или одной патронимии, то такое кладбище являлось общедеревенским, а если в населенном пункте (в особенности, у некрещеных удмуртов) обитали представители нескольких крупных и влиятельных родовых групп, то в окрестностях селения располагалось несколько родовых или семейных могильников. Позднее появляются общедеревенские и территориальные кладбища, на которых хоронили людей вне зависимости от их родовой или семейной принадлежности. Могли функционировать отдельные кладбища для пришлых людей, а также особые места *нимтэмшай* для захоронения детей, не получивших имени (т. е. некрещеных детей). Наряду с *нимтэмшай*, особую группу культовых памятников, связанных с похоронами и поминками, составляли *куркуяны*, *лыкуяны*, *куяськоны*, *йыр-пыд сётоны*. Их возникновение относится к XVIII в., а возможно, и к более раннему периоду — XVI—XVII вв. — и вызвано процессами христианизации местного населения, в результате чего выполнение части языческих обрядов удмурты-христиане вынуждены были переносить на другие, специально для этого предназначенные места. Отношение к старинным могильникам со стороны местного удмуртского населения XIX — начала XX в. определялось следующим: чем древнее кладбище, тем сильнее дистанцировались от него люди, поскольку слабее осознавались связи окрестных жителей с похороненными на них предками.

В соответствии с противоречивым отношением к умершим предкам, которые могут и помочь, и навредить живущим, характерно двойственное отношение к кладбищам: с одной стороны, это сакральное место успокоения душ умерших родственников требовало к себе почтительного отношения, с другой — это мир мертвецов, место с негативной энергетикой, которого следовало остерегаться. Поэтому отношение к могильнику, время его посещения и особенности проводимых на нем обрядов строго регламентировались. Была предусмотрена система охранных мер для ограждения людей от вредоносного воздействия клад-

бишенской территории и душ умерших предков при посещении кладбища во время похорон и при выполнении поминально-умиловительных обрядов. В прежние времена не разрешалось посещать такие места без надобности во внеурочное время и беспокоить умерших, туда ходили на похороны и в дни поминовения. В остальное время женщинам вообще, а мужчинам без крайней надобности не разрешалось бывать на кладбищах: они считались священными, внушающими некоторый страх [ПМ автора 1994, 1998]. Проходя мимо, во избежание гнева умерших, живые должны были обязательно что-нибудь бросить, хотя бы медную монету, кусочек хлеба, лоскуток или обрывок нити [Емельянов 1921: 10–11]. Подобные обычаи сохраняются и в наши дни. К примеру, в д. Большой Жужгес Увинского района находиться на кладбище поздним вечером не полагается [уст. сообщ. Л.Л. Карповой]. У куединских удмуртов прежде чем ступить на территорию кладбища, полагается разбрасывать хлеб [уст. сообщ. А.В. Черных]. У южных удмуртов в сторону кладбища бросали орехи и говорили: “*Азяды/Кияды-пыдады мед усёз!*” (букв.: перед вами/в руки-ноги пусть попадет/упадет) [ПМ автора 1998]. В подобных ограничениях и обычаях отразились старинные представления о необходимости задабривать и откупаться от умерших предков.

Считалось, что земля с территории кладбища обладала вредоносными свойствами, поэтому там к земле старались не прикасаться голыми руками, очищали от соприкосновения с нею вещи и обувь, проводили разного рода очистительные мероприятия после посещения кладбища. В то же время кладбищенская земля обладала и лечебными свойствами, к примеру, ее использовали как действенное средство против суставных наростов (*мултэс лы*), которые не поддаются лечению во врачебных учреждениях. Землю для подобной процедуры требовалось брать с могилы одноименного с больным умершего человека и потерять этой землей нарост (д. Малые Мазьги, сведения В.Н. Савиновой, 1923 г. р.). Судя по всему, смысл такого лечения состоял в том, что кладбищенская земля как бы уничтожала (“умерщвляла”) ненужные наросты. В соответствии с существующими воззрениями на свойства могильной земли, ее могли использовать как в лечебной, так и во вредоносной магии. Сама могила воспринималась как последнее пристанище/жилище умершего, особенно при архаичной форме погребения, когда умершего заворачивали в бересту или луб. Позднее, с распространением захоронений в гробу, в качестве избы умершего выступал гроб. У некоторых территориальных групп некрещеных удмуртов в качестве избы покойного рассматривалось надмогильное строение.

В пределах площадки могильника погребения размещались рядами, однако в зависимости от разных условий могли располагаться равномерно или отдельными скоплениями соответственно принадлежности к определенной родовой или патронимической группе. Нередки случаи взаимонарушения могил при совершении последующих захоронений. В результате таких разрушений останки предыдущего захоронения собирались в кучу, а в качестве компенсации за нарушенный покой погребенного ранее предка к собранным костям бросали монету<sup>\*</sup>. Вследствие неудовлетворительной сохранности скелетных остатков в средневековых могильниках трудно вычленивать символические захоронения погибших на

<sup>\*</sup> Из-за ограниченности свободных мест для захоронения аналогичные случаи иногда имеют место и на современных кладбищах (Дебесский, Вавожский районы) [ПМ автора 1987, 2000].

стороне людей среди реальных могил, лишь некоторые погребения можно предположительно связывать с могилами-кенотафами. Более определенно о такого рода “захоронениях” следует говорить для периода XVI–XVIII вв., что связано с лучшей сохранностью костяков на погребальных памятниках этого времени. Подобная традиция условного предания земле погибшего на чужбине человека продолжалась до конца XX в. В могильниках конца I – начала II тыс. и в XVI–XVIII вв. встречаются случаи намеренного разрушения скелета, его верхней или нижней половины. Подобные ритуальные действия получили в археологической литературе наименование “обряда обезвреживания умершего” У удмуртов XIX – начала XX в. предания о такого рода захоронениях сохраняются по отношению к так называемым мертвецам без статуса. Особые обряды выполнялись также при погребении колдунов, знахарей, что являлось закономерным следствием представлений о лицах, которые при жизни обладали сверхъестественными знаниями и умениями. Ведь после смерти они становились еще более могущественными и вызывали бóльший страх, чем обычные покойники.

Материалы по кладбищам XVI–XVIII вв. и данные погребальной обрядности XIX – начала XX в. не подтверждают гипотезы о существовании особого обряда для погребения младенцев и наличии отдельных кладбищ для них. Как правило, в могильниках разных хронологических периодов хоронили умерших людей в возрасте от новорожденного до 70 лет. Отмеченная на погребальных памятниках эпохи средневековья редкость детских захоронений и почти абсолютное отсутствие погребений младенцев и грудных детей связаны, вероятно, с неразвитостью скелетной структуры детей этой возрастной группы и слабой углубленностью детских могил, как об этом говорилось выше. Появление могильников для захоронения детей, которых не успели окрестить и дать имя (*нимтэмшай*), представляет собой особое явление, вызванное христианизацией удмуртского населения. Таких умерших могли захоронить на старом заброшенном языческом кладбище. Подобный случай выявлен при раскопках Чабыровского могильника. Здесь среди нескольких десятков захоронений XVII – начала XVIII в. с традиционной для того времени северной ориентировкой костяков выявлено одно погребение младенца в сопровождении монеты 1871 г., уложенного головой на запад в соответствии с принятыми в конце XIX в. для удмуртов этих мест нормами захоронения умерших [Шутова 1992: 98].

### **Динамика развития погребально-поминальной обрядности**

Анализ основных элементов похоронно-поминальных церемоний населения Камско-Вятского края с эпохи средневековья до начала XX в. позволяет констатировать, что многие дохристианские обычаи и традиции, выполняемые средневековыми пермскими племенами, хотя и в несколько трансформированном виде, продолжали устойчиво сохраняться в обрядовой сфере поздних удмуртов. Рассмотрим общую динамику развития основных черт обрядности (способы захоронения, погребальные сооружения, ритуальные остатки) в рассматриваемом хронологическом диапазоне.

Важный элемент дохристианской традиции – захоронение умершего в относительно неглубокой грунтовой яме – встречается от средневековья до конца XVIII – начала XIX в. У некрещеных групп удмуртского населения покойных

укладывали в неглубокие ямы вплоть до конца XX в. Лишь могилы удмуртов-христиан достигают глубины 1,5–2 м. Наиболее древними внутримогильными конструкциями в местной среде являлись долбленые колоды, рамы из плах, досок, луба\*, возможно, срубы. Практиковалось также обертывание покойного в луб и бересту. Подобные архаичные способы захоронения умерших просуществовали у некрещеных удмуртов до начала XX в., а в некоторых местностях и позднее. В конце XIX – начале XX в. широкое распространение получает поздняя разновидность внутримогильных деревянных сооружений – гробы из досок. Обычай укладывать умерших в глубокие ямы и преобладание гробов в качестве погребальных конструкций при захоронении, несомненно, свидетельствовали о внедрении христианских норм в похоронной обрядности.

В соответствии с представлениями о местоположении загробного мира наиболее характерным элементом похоронного ритуала средневекового населения и удмуртов XVI–XVIII вв. являлась меридиональная (северная) ориентация умерших. У некрещеных групп южноудмуртского населения этот обычай практиковали во второй половине XX в. С начала XVIII в. под воздействием христианских идей распространяется широтное (западное) направление в размещении покойных. Это направление господствует и в современной погребальной практике.

Важнейшей чертой дохристианской похоронно-поминальной обрядности являлась традиция наделяния умерших предков необходимыми вещами (одежда, бытовые вещи, утварь, орудия труда, предметы вооружения), пищевыми продуктами и домашними животными. По традиционным воззрениям все это могло понадобиться покойнику для достижения загробного мира и последующего обитания в том мире. Несмотря на крещение преобладающей части финноугров края, эта черта обряда в разной степени воспроизводилась в погребальном ритуале православных удмуртов даже в конце XX в. Как и в средневековье, сопровождающий инвентарь и одежду удмурты чаще размещали в могиле в том порядке, как их носили или использовали при жизни. Соответственно половозрастным особенностям умерших сохранялись различия в ассортименте вещей, складываемых в погребения. С XVI–XVII вв. развивается тенденция к сокращению набора инвентаря. При этом большинство украшений и других вещей постепенно заменяются монетами. Характерные для средневекового времени символические приношения умершим предкам в виде фрагментов бытовой глиняной посуды и обломков других вещей, раскидываемых в могиле и/или на древней поверхности кладбища, несколько реже и в видоизмененной форме продолжали совершаться удмуртами и в XVI–XVIII вв. В XIX – начале XX в. вместо фрагментов глиняной посуды на могилах или возле могил оставляли расколотую деревянную утварь (чашки, ложки), привешивали над могилами лоскутки, отрезки холста, ленты и пр. Аналогичные условные жертвы умершим предкам

---

\* Исследователи средневековых могильников при описании выявленных внутримогильных сооружений оперируют термином “гроб”, “гробовище”. Однако в данной ситуации это слово следует понимать несколько условно, так как прослеженные археологами остатки не позволяют охарактеризовать детальную конструкцию и способы крепления составляющих элементов. Более приемлемым, на наш взгляд, для обозначения архаичного средневекового сооружения является понятие “рама” в отличие от “гроб” в классическом понимании этого слова как сколоченный из досок ящик с днищем и крышкой.



относили и на другие культовые места — *йыр-пыд сётоны*, *куркуяны*, *копаркуяны*. Помимо этого, обломки разной утвари использовали при совершении поминальных трапез дома в кругу семьи.

Своеобразным подарочным набором для погребенных сородичей являлись так называемые жертвенные комплексы, состоявшие из украшений, бытовых вещей и продуктов питания. Как правило, такие наборы укладывали лишь в небольшой части погребений средневекового времени. Прослежено, что в могильниках XVII–XVIII вв. состав этих жертвенных даров изменяется: вещи и пища в них замещаются монетами. В XIX — начале XX в. подобные наборы удмурты на похоронах, как правило, дарили первому встречному и лишь изредка клали в могилу с усопшим. Следует заметить, что до настоящего времени не совсем ясно, кому предназначались жертвенные комплексы — самому усопшему или ранее умершим родственникам.

По материалам средневековых могильников известно, что в могилы с покойным клали куски мяса домашних и диких животных, птиц и даже рыб, а также яйца, кашу в глиняных и металлических сосудах. В XVI–XVIII вв. мясо крупных животных заменяется мясом домашней птицы (курица, утка), их производными (яйцо) и вегетарианскими продуктами. Несомненно, пищу могли размещать в деревянной посуде, холщовом мешочке, заворачивать в тряпицу. Возможно, в этот период при проведении похорон большую часть предназначенной умершим пищу поедали сами люди, а на кладбище оставляли лишь ее остатки. Необходимость наделения умершего пищей (в особенности мясной) продолжает оставаться яркой чертой поминально-умиловительных обрядов в XIX–XX вв. Однако теперь пожертвованная пища поступает новопреставленному и ранее умершим предкам во время трапез при подготовке и проведении похорон, а также при поминках.

Для удовлетворения потребности усопших в животных и птицах на средневековых кладбищах совершали обряды символического захоронения отдельных представителей диких и домашних животных: коровы, лошади, медведя, лисицы, реже — птицы. В захоронениях XVII–XVIII вв. остатки подобных жертвоприношений (кости конечностей коня, утиная голова) отмечены лишь в единичных случаях. Возможно, уже в этот период такие обрядовые церемонии проводили не на кладбищах, а на специально для этой цели отведенных местах. Во всяком случае традиция снабжения умерших предков домашней скотиной: коровами, конями, баранами, овцами, курицей, иногда петухом — являлась широко распространенным явлением в XIX — начале XX в. и нередко практиковалась даже в конце XX в. Следует отметить значительную устойчивость этой языческой черты обрядности. Видоизменение ее касается ассортимента приносимых в жертву животных: с XVI–XVII вв. круг жертвенных животных ограничивается домашним скотом и птицами, у северных удмуртов более крупные животные (конь, корова) заменяются более мелкой скотиной — бараном, овцой. Изменяется и место проведения обрядового действия: в средневековье церемония наделения умерших предков скотиной проводилась на кладбище, а в XIX–XX вв. (возможно, и в XVI–XVII вв.) — дома и на особых культовых местах: *куркуянах*, *лыкуянах*, *йыр-пыд сётонах*.

Данные могильников конца I — начала II тыс. свидетельствуют о наличии сильного культа огня: это и единичные случаи кремации умерших, углистые

пятна, остатки обгорелых конструкций и вещей в заполнении могильных ям, следы поминально-умиловительных тризн в виде мощных кострищ на древней поверхности погребальных памятников и остатки специальных ям, заполненных углем, золой, обгорелыми вещами. Проявления огненного культа на памятниках XVI–XVIII вв. фиксируются лишь в редких случаях в форме остатков небольших кострищ, находок углей, золы, обгорелых конструкций в могилах. В погребально-поминальном ритуале удмуртов XIX–XX вв. огонь использовался для обогрева людей при проведении похорон и поминок, для сожжения остатков вещей и выполнения очистительных обрядов. В конце XX в. рассматриваемый элемент обряда прослеживается слабо. Как и прежде, на костре уничтожают вещи умершего, огонь используют для предохранения людей от вредоносного воздействия мира мертвых, участники похорон посыпают друг друга и протирают руки золой, притрагиваются к печи, заглядывают в печь. Перечисленные действия являются пережитками древнего обряда очищения огнем от следов общения со смертью, при этом свойства огня перенесены на печь и ее производные – золу.

Трансформация погребально-поминальных традиций удмуртского этноса происходит под воздействием эволюционных процессов, вызванных преимущественно двумя факторами – изменением социально-экономических условий существования и влиянием христианской идеологии. По степени устойчивости в структуре языческой обрядности можно выделить две основные группы элементов: элементы обряда, сохранившиеся до конца XX в., и элементы обрядности, легче поддающиеся видоизменению, хотя и не исчезнувшие окончательно из жизни общества. Наиболее консервативная, труднее поддающаяся изменению часть традиционной обрядности связана с наделием умерших предков необходимыми вещами, продуктами и животными. Следует также отметить длительное переживание традиций и воззрений, касающихся очистительной роли огня.

Эволюция погребально-поминальных обрядов под воздействием христианизации и связанной с ней влиянием русской культуры проявлялась в сфере устройства могил, погребальных конструкций и размещения умершего. Так, с XIX в. постепенно распространились новые черты обрядности – захоронения в гробах, западная ориентация умерших при погребении, необходимость выкапывать глубокие могилы. Наблюдались различия относительно сроков и характера проведения поминок. У некоторых территориальных групп северных удмуртов языческие поминки соотносились с христианскими днями поминовения усопших либо практиковалось проведение по отдельности языческих и христианских поминок, но в разные сроки. На похоронах и поминках использовались христианские атрибуты – кресты, иконы, свечи, проводилось отпевание покойников. Появляются некоторые ограничения: запрещалось оставлять пищу и напитки на могиле во время похорон и поминок, а также сопровождать умершего необходимыми вещами и едой. Под влиянием православия были основаны новые места для выполнения некоторых дохристианских обрядовых действий, связанных с похоронами и поминками. К примеру, информанты говорили, что прежде всю одежду умершего и другие принадлежности уничтожали на кладбище или складывали в могилу с умершим, а теперь уносят на специальные места. Аналогичным образом произошло изменение места проведения языческих поминальных обрядов, связанных с наделием умерших предков скотиной и птицей. Процесс разру-

шения традиционной обрядности, видоизменение некоторых ее аспектов приводит к утрате старинного религиозного смысла совершаемых обрядовых действий, их объясняют практическими соображениями.

Под воздействием христианских идей наблюдается тенденция к унификации погребальной обрядности и поминальных действий, происходит постепенное изживание отдельных языческих черт, касающихся ориентации умерших, сооружения погребальных конструкций, устройства могильных ям, некоторых моментов при проведении похорон и поминок. В данном контексте мы можем говорить лишь о тенденции к видоизменению обрядности под воздействием христианства, ибо одновременно в разных местностях прослеживается переплетение языческих и христианских элементов похоронных и поминально-умиловительных ритуалов. Различная степень внедрения христианских норм и правил проведения похорон и поминок способствовала формированию своеобразных локальных черт обрядности у разных групп удмуртского населения.

Ретроспективное изучение материалов могильников (погребальный обряд и инвентарь) разных эпох свидетельствует, что происходит абстрагирование представлений о загробном мире от эпохи средневековья до конца XIX – начала XX в. Так, в средневековье в пользование умершему складывали значительные по тем временам ценности, которые в быту накапливались годами и десятилетиями, тратили значительно больше сил, средств и времени на совершение захоронения и выполнение поминальных тризн. Позднее эти материальные ценности (вещи, пища) все в большей степени заменяются легкими символическими приношениями (обломок посуды, сломанные вещи, лоскутки) или монетами. Обряды поминального цикла стараются производить с гораздо меньшими затратами. К примеру, в процессе поминовения приносили в честь умершего не целого коня, а покупали для этого голову и ноги или заменяли коня бараном.

Отдельные новшества (распространение значения монет в похоронно-поминальном ритуале, замена реальной жертвы символической, условной, замена крупной жертвы более мелкой и незначительной, стремление к экономии средств при проведении поминок и похорон) объяснялись новыми социально-экономическими условиями жизни удмуртского этноса.

**КУЛЬТОВЫЕ  
ПРЕДМЕТЫ**

При совершении религиозных церемоний на святилищах, кладбищах и других сакральных местах в ритуальных целях используются различные категории вещей. Часто они находят применение и в других обрядовых ситуациях. Такие культовые предметы составляют две группы: одни из них изготовлены для удовлетворения экстраутилитарных потребностей человеческого общества и используются исключительно в знаковых целях (пластины, амулеты, украшения), а другие выполняют одновременно практические и символические функции, т. е. в бытовом контексте они выступают как вещи, а при вхождении в ритуал являются носителями ценностей знакового характера (бытовые предметы, орудия труда и охоты, посуда). Однако во многих случаях подобное деление носит несколько условный характер.

Наиболее характерные культовые предметы в обрядовой жизни местного населения рассматриваются в хронологической последовательности: эпохи средневековья – по данным археологии, XVI–XVIII вв. – по материалам раскопок поздних удмуртских могильников, XIX – начала XX в. – по фольклорно-этнографическим источникам. По мере необходимости привлекаются сведения, относящиеся ко второй половине XX в. Как уже неоднократно отмечалось выше, из-за разнородности и неодинаковой степени сохранности используемых источников характеристика знаковой роли культовых изделий в каждый из трех рассматриваемых периодов будет неравнозначна по полноте информации. В процессе анализа вещевого материала принципиальное значение получает объективная и целенаправленная фиксация внешнего вида вещи, ее функционального назначения и ритуального содержания.

**Коньковые подвески** (рис. 36) изготовлены из бронзы. Их основа образована двумя стилизованными головами коней, морды которых развернуты в противоположные стороны. К нижней части основы крепилась шумящая часть в виде нескольких цепочек с привесками на концах в форме утиных/гусиных лапок, колокольчиков и бубенчиков, ромбовидных привесок. Часть таких изделий

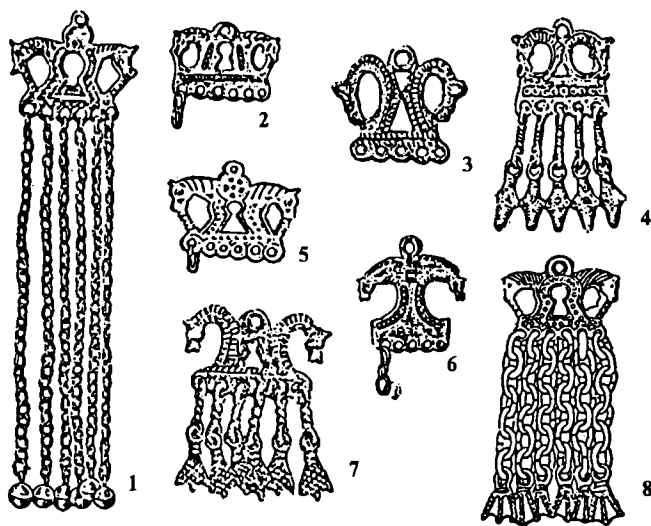


Рис. 36. Коньковые подвески

Местонахождение: 1 – Черемисское кладбище, погр. XI; 2 – Веселовский могильник; 3 – Идогово; 4 – Урынский; 5 – быв. Казанская губ.; 6 – Веселовский могильник, погр. 3; 7 – Урынский могильник, погр. 10; 8 – Омутницкий могильник, сбор

имеет ажурную прорезь на месте соединения двух конских голов. В могильниках они встречены преимущественно в женских

погребениях, в редких случаях – в мужских. Носили их, как правило, попарно, прикрепляя по обе стороны груди или привешивая к поясу. Любопытно, что на городище Гурьякар одна из подвесок располагалась около очага [Иванова 1982: 14–16].

Большая часть коньковых подвесок обнаружена в районах расселения средневековых пермян (древние удмурты, коми) и мари на территории верхней и средней Камы, Чепцы, средней Волги. Отдельные образцы подобных украшений были распространены далеко за пределами указанной территории: на востоке – до р. Обь, на западе – до Швеции [Голубева 1979: 44]. Исследователи по-разному датировали эту группу изделий: В.А. Оборин – X–XI вв. [Оборин 1970: табл. 4], Р.Д. Голдина – более широкими хронологическими рамками VIII–XII вв. [Голдина, Ютина 1987: рис. 2; Голдина, Кананин 1989: рис. 72, б], хотя следует заметить, что поздняя дата их бытования отмечена только у зюздинских коми (Аверинский I могильник). Позднее подвески эволюционируют в направлении еще большей стилизации: сдвоенные головки коней представлены в виде якорьков.

Наибольший интерес для нас представляют коньковые подвески с центральной прорезью в виде антропоморфной фигурки, которая иногда дополняется петелькой-личиной. Изделия с изображением человеческой личины (или петелька вместо личины) встречаются в древностях коми-пермяков, коми-зырян, удмуртов, мари, веси [Голубева 1979: 44; Голдина, Ютина 1987: 45, рис. 2, 74; Семенов 1985: рис. 4]. По О.В. Данилову, петелька в виде человеческой личины символизирует солнце, а прорезь, состоящая из круга (голова) и равнобедренного треугольника с вершиной сверху (туловище), – женщину [Данилов 1994: 7]. Учитывая находки коньковых подвесок с прорезью, оформленной в виде песочных часов, можно полагать, что петелька-личина изображает лицо/голову женщины, круг или верхний треугольник, обычно расположенный вершиной вниз, – верхнюю часть ее туловища, а нижний треугольник, располагающийся вершиной вверх, – нижнюю часть туловища. М.Г. Худяков и В.Е. Владыкин рассматривают мотив сдвоенных конских голов как бинар-

ную оппозицию: солнечный конь — конь подземный/водный [Худяков 1933: 266; Владыкин 1994: 93]. В целом коньковая подвеска представляет собой сложную композицию, в центре которой размещается образ женского существа, связанного с верхним (солнечный конь) и нижним миром (конь потусторонний, подземный; знак водоплавающей птицы — лапки свидетельствуют о связи с водной и земной стихией). Центральное положение женского персонажа может указывать на выполнение ею посреднических функций между разными уровнями Вселенной.

Реминисценции старинного мотива сдвоенных конских голов наблюдаются в материальной культуре удмуртов XVIII — начала XX в.: подобными узорами вышивались женские нагрудники (*кабачи*) и старинные пояса (*зар*) северных удмуртов [Крюкова 1973]. Близкие сюжеты в виде женской фигурки, размещенной на конях с двумя головами, развернутыми в противоположные стороны, выявлены и на вятских полотенцах [фотография из личного архива И.Ю. Трушковой].

Пластины с условным названием “всадница на змее” (рис. 37) изготовлены из бронзы и серебра, представляют собой ажурную основу с изображением женщины, восседающей боком на коне. Последней попирает ногами змею. В могильниках такие изделия встречаются чаще в женских погребениях, располагаясь у пояса погребенных. Как и предыдущая серия культовых предметов, они имеют прикамское происхождение, массовые их находки локализованы в районах расселения древних удмуртов, коми, мари. Отдельные экземпляры рассматриваемых пластин распространены далеко на западе, преимущественно в финно-угорской среде. Л.А. Голубева датирует их X–XI вв. [Голубева 1979: 41–42], Р.Д. Голдина — X в. [Голдина 1987: рис. 1, 2]. На городище Иднакар одна из подвесок обнаружена в слоях XI–XII вв. [Иванова 1998: рис. 27].

С точки зрения изучения знаковой функции подвесок несомненный интерес вызывает одна из самых выразительных по сюжету и наиболее ранних находок, происходящая из бывшего Глазовского уезда, датированная А.П. Смирновым IX в. [Смирнов

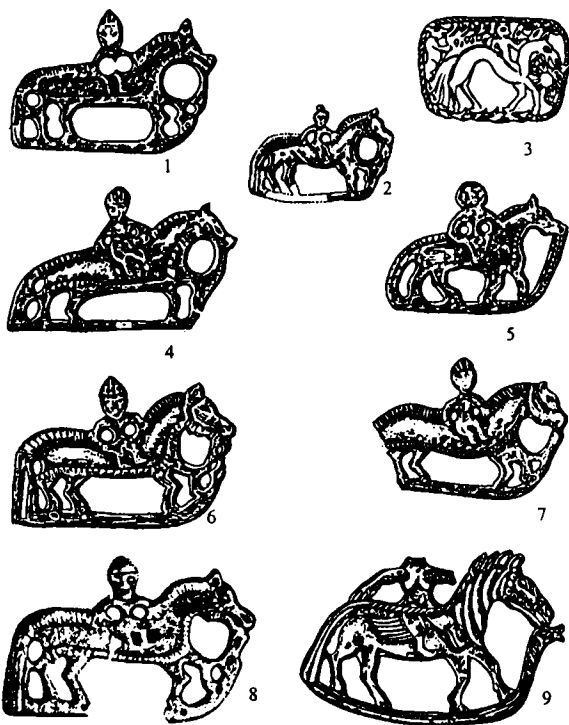


Рис. 37. Подвески “всадница на змее”

Местонахождение: 1 — Веселовский могильник, погр. 8; 2, 9 — Глазовский уезд; 3 — Верхняя Кама; 4 — Дубовский могильник, погр. 4; 5 — Танкеевский могильник, погр. 291; 6 — Рябиновский клад; 7 — Дондыкар; 8 — Иднакар

1952: табл. VIII, 4]. На пластине изображена женщина с выраженными признаками пола (полные груди) с руками-крыльями. Она сидит боком на крылатом коне, конь стоит на змее, касаясь мордой ее раскрытой пасти. Образы всех трех персонажей (женщина, конь, змея) переданы весьма реалистично (рис. 37, 9). Выраженные признаки женского пола имеет всадница на пластине с Веселовского могильника (рис. 37, 1). На остальных экземплярах изображения всех трех существ моделированы довольно схематично: у всадницы не фиксируются признаки пола (за исключением женской посадки на коне) — исчезают крылья как у женщины, так и у коня; змея превращается в декоративный ободок. На многих изделиях крылья главного персонажа заменяются трехпальными руками (рис. 37, 6, 7, 8) или сливаются с туловом коня (рис. 37, 1, 2). Лицо всадницы чаще имеет удлинненную форму с едва намеченными глазами, ртом, реже — носом, а на одной из подвесок, происходящей также с городища Иднакар, можно предполагать наличие бороды (рис. 37, 8). Одежда женщины обозначается редко: на голове надета шапка чаще островерхой, реже — мягкой овальной формы, в одном случае выявлен пояс (Дубовский могильник, погр. 4), в другом (Рябиновский клад) — можно предполагать наличие штанов и короткой верхней одежды типа кафтана. На описанной выше подвеске из бывшего Глазовского уезда женское существо имело шейное украшение из крупных бус, штаны и сапоги. Кроме того, можно отметить некоторые особенности в облике других персонажей. Так, на пластине с городища Дондыкар морда коня напоминает бычью (рис. 37, 7). Близка по сюжету к описанным выше подвескам-всадницам ажурная бляха с верхней Камы, датированная более ранним периодом — V–VI вв. (рис. 37, 3). На ней изображен всадник без определенных признаков пола, восседающий на лосеконе. Последний попирает ногами головы десяти ящеров. Впереди лося-коня обозначена летящая птица, а позади — животное. Венчает всю композицию арка из семи лосиных голов [Оборин, Чагин 1988: № 95].

Предложены разные варианты интерпретации пластин “всадница на змее” М.Г. Худяков полагал, что в композиции пластины изображена сцена борьбы солнца/солнечного коня с преисподней/змеей [Худяков 1933: 159]. Предположения А.П. Смирнова двойственны: с одной стороны, всадницу с пластины из Глазовского уезда он отождествляет с лесным женским существом низшего ранга — *овдой* марийцев и *шурале* татар, а в отношении других пластин с аналогичным сюжетом присоединяется к мнению М.Г. Худякова [Смирнов 1952: 266–169]. В.Е. Владыкин рассматривает всю группу в качестве символа потустороннего/нижнего мира в различных воплощениях: крылатый конь — женщина — змея [Владыкин 1994: 91–92]. В последнее время всадница на змее сопоставляется с марийской богиней — матерью всего сущего (*т'ун шочын ава*), связанной с культом солнца и земли. Крылатый конь, соединяющий верхний и нижний миры в космогонических представлениях марийцев, рассматривается в качестве средства передвижения этой богини [Данилов 1994: 5–6]. Последняя трактовка сюжета, на мой взгляд, является наиболее корректной. Действительно, изображенные на пластинах существа — женщина, конь, змея — имеют двойственную природу, связаны как с верхним небесным, так и с нижним подземным миром, в композиции не чувствуется напряжения борьбы, все три персонажа находятся в состоянии гармонии и покоя. Знаменателен факт последующей стилизации сюжета и его составляющих образов. К наиболее важным из-

менениям относится исчезновение выраженных признаков женского пола, а также намечающаяся тенденция появления мужских признаков – бороды. Эти явления, возможно, документируют начало процесса постепенной замены женской ипостаси персонажа пластины мужским образом. Исчезновение предметов с изображением всадницы в начале II тыс. н. э. могло указывать на затухание культа этого женского божества, однако в разных вариациях сюжет со всад-



Рис. 38. Культурные пластины с изображением женского божества  
 Местонахождение: 1 – д. Омелино/Лукояново; 2, 4, 6 – пос. Курган; 3, 7 – д. Усть-Каиб;  
 5 – д. Конева; 8, 9 – р. Тимшер



ником/всадниками, воспроизведенный в орнаментации других изделий, в частности на круглых подвесках (*дэндорах*) удмуртов, находил применение при совершении религиозных обрядов вплоть до конца XIX в. Кроме того, фольклорно-этнографические источники свидетельствуют об особой роли всадников при выполнении некоторых обрядовых церемоний (поклонение горе, праздник встречи весны и др.), на что уже указывалось в главе I.

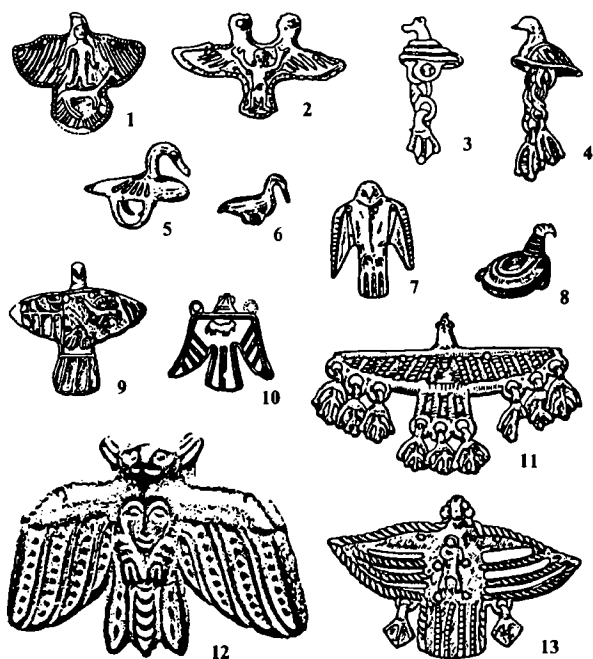
В связи с женской тематикой рассмотренных выше двух групп изделий значительный интерес представляет серия культовых пластин VI–IX вв. с главным женским персонажем (рис. 38), обнаруженных на территории обитания древних коми племен в Верхнем Прикамье (Чердынский, Добрянский, Ильинский районы Пермской области) [Оборин, Чагин 1988]. Эти предметы объединяются в одну группу благодаря главному персонажу в облике сильной, здоровой и крепкой женщины. Особые ее признаки – трехликость, крылатость, солярный знак/личина на груди, третий глаз в виде солярных знаков (косой крест, круг) на лбу свидетельствуют о сверхъестественности, всемогуществе и всеведении женщины. На всех бляхах ее фигура занимает центральное осевое положение, символизируя своеобразный сакральный центр, связывающий воедино верхний, средний и нижний миры, день и ночь. Верх ее устойчиво соотносится с небесной сферой, которую выражают головы лосей, птиц, змей, солнечные лики, солярные и лунарные знаки. Нижняя часть ее туловища связана с нижним миром, воспроизведенным образами бобров, лосиных голов, коней, медведей, ящеров, ракообразных существ. Со средним земным уровнем Вселенной ассоциируются окружающие богиню с обеих сторон помощники – люди (возможно, мужчина и женщина), человеколоси и человекоптицы. Последние часто имеют мужские признаки – фаллосы. На отдельных пластинах встречаются изображения колосьев – символов плодородия. Обозначением дня и ночи служат знаки солнца и луны, образы помощников, располагающихся с правой и левой стороны.

Божество могло иметь высокий головной убор, прическу в форме двух кос, обязателен пояс, браслеты на руках и ногах, шейное/нагрудное украшение (ожерелье или гривна). Иконография личины довольно традиционна – круглые глаза, узкий длинный нос, удлинённая овальная форма лица. В.А. Оборин и Г.Н. Чагин отметили сходство облика этого прикамского женского божества средневекового времени и деревянного скульптурного образа Параскевы Пятницы XVII в. из церкви пос. Ныроб Чердынского района Пермской области: “Они обладали едиными композиционными чертами, обусловленными древней, идущей из глубины веков традицией. Внутренняя сила образов передана через аскетизм, отрешенность, суровый пронизательный взгляд. Уникальный образ Параскевы Пятницы показывает, что пермская деревянная скульптура создавалась не только на базе общих языческих традиций, но и на приемах местного искусства металлической пластики” [Оборин, Чагин 1988: 34–35].

По этнографическим данным, женские сюжеты являлись характерным элементом орнамента народов лесной полосы Восточной Европы. Так, на средней Вятке женские антропоморфные изображения занимают нижние части тканых передников и полотенец. Эти фигурки напоминают цветочные композиции, в которых можно определить голову, туловище, руки, юбку с полым пространством по центру. В последней размещается другая малая фигурка (беременная женщина). Сходные узоры вышиты гладью на одном фартуке из

Рис. 39. Подвески-птицы

Местонахождение: 1 – Кудымкарское городище; 2 – д. Нижнее Мошево Соликамского района; 3 – Омутница, сбор; 4 – Кузьмино, погр. 1; 5, 9 – Прикамье; 6, 8 – Качкашур; 7 – могильник Чемшай; 10 – д. Галюково Кудымкарского района; 11 – Кузьмино, погр. 133; 12 – д. Кондратьева Слобода Чердынского района; 13 – Кузьмино, сбор



покупной ткани. В юго-западных районах бывшей Вятской губернии антропоморфные фигурки встречались на отдельных частях ритуальной одежды луговых мари (на халате жреца, головном свадебном покрывале невесты) и на концах полотенца.

В одежде населения вятско-вологодского пограничья XIX – начала XX в. (в округе пос. Лальск Лузского района Кировской области) прослежены стилизованные изображения женских фигурок, которые располагаются на концах пестротканых поясов с кистями. Голова, туловище и опущенные вниз руки фигурок обозначены ромбовидными значками. Известно, что такие “кашемировые” пояса покупались местным русским населением у коми к востоку от “лальской стороны”, поэтому их называли “зырянским экспортом” [Трушкова 1996]. Композиции с центральной женской фигуркой в окружении двух всадников или двух огромных птиц и т. д. были распространены на всем Русском Севере [Рыбаков 1981: 38, 70–84].

**Подвески-птицы** (рис. 39) составляют важную группу находок в искусстве средневековых пермян. К ним примыкают пластины в виде хищной птицы с

одной или несколькими головами с изображением человеческой личины или фигурки на груди/спине. Образ птицы иногда заменяется образом летучей мыши. Появление изделий с указанными сюжетами относится к ананьинскому времени. Их эволюция анализировалась А.В. Шмидтом. Высказано предположение о связи этой группы подвесок с представлениями о священной птице,



Рис. 40. Бляхи с охотничьими сюжетами  
Местонахождение: 1, 2 – г. Кудымкар; 3 – Глазовский район; 4 – Сайгатинский IV могильник

уносящей душу человека в верхний мир [Шмидт 1926: 125–164; Оборин, Чагин 1988: 37]. Условия залегания и характер использования бронзовых подвесок с образом хищной птицы в Кузьминском могильнике и этнографические материалы удмуртов XIX – начала XX в. о душе спящего/умершего человека, превращающейся в птицу, мышь, бабочку, паука, кажется, подтверждают это предположение. Данные об этом приведены в главе II.

**Круглые подвески-амулеты** из бронзы или серебра были широко распространены у средневекового населения бассейна Чепцы, верхней Камы и средней Вятки. Они могли быть гладкими, содержать геометрический (редко растительный) орнамент, зоо-, орнито- и антропоморфный рисунок. Серия аналогичных предметов собрана Н.Г. Первухиным среди местных жителей бывшего Глазовского уезда. Одна часть собранных предметов, вероятно, происходила из разрушенного культурного слоя средневековых памятников, а другая часть бытовала в традиционной культуре удмуртов вплоть до конца XIX в. и служила знаком родовой принадлежности (удм. *дэндор/дэмдор*) хозяина предмета.

В рамках рассматриваемой проблемы особый интерес вызывают бляхи с так называемыми охотничьими сюжетами (рис. 40). Основная идея – изображение охотящегося остроголового всадника с рогом в левой руке и с хищной птицей (соколом) на правом локте. В верхней части рисунка справа от основного персонажа располагается полумесяц, а слева – солнечный диск; под копытами коня – водоплавающая птица и три фигурки идущих вправо животных, принадлежащих разным видам: медведю, лосю, соболю. На других подвесках некоторые детали композиции варьируются. Округлые подвески с аналогичными сюжетами, выявленные на территории проживания средневековых коми и обских угров в Приуралье и Зауралье (Искорское городище, г. Кудымкар, Ыджыдзельский, Жигановский, Телячий Брод, Сайгатинский IV могильники и др.), датированы XII–XIV вв. [Савельева 1987: рис. 31, 32; Оборин, Чагин 1988: 37, 41; Угорское наследие 1994: № 269; Оборин 1999: рис. 7, 13; Белавин 2000: 91–97].

Встречаются также местные бронзовые подражания жетонам с подобным сюжетом. Две такие бляхи с отверстием для привешивания обнаружены в г. Кудымкаре Пермской области (рис. 40, 1,2). На одной из подвесок справа от фигурки всадника указан полумесяц, а слева – солнце. Под ногами коня – какое-то животное и другие более мелкие существа. Рисунок на другой привеске еще более скуп, намечена фигурка всадника, справа от которого располагается птица, а под копытами коня – полукруг или петелька. Подобный знак (полукруг) мог символизировать землю/нижний подземный мир. По сведениям М.Ф. Косарева, сибирские народы (селькупы, кеты) на шаманских бубнах изображали вход в нижний мир в виде незамкнутой внизу окружности, как бы ограничивая земную поверхность [Косарев 1987: 38]. Одна серебряная бляха обнаружена на площадке святилища, раскопанного на Искорском городище Чердынского района Пермской области [Оборин 1999]. Большинство подвесок с охотничьим сюжетом найдено в могильниках. Располагались они, как правило, в погребениях на груди умерших, в одном случае – в межмогильном пространстве [Белавин 2000: 91–97]. Как у коми-пермяков, так и у коми-зырян такие бляхи сопровождали мужские захоронения [уст. сообщ. Э.А. Савельевой и А.М. Белавина].

Сохранились сведения о находках блях со всадниками и в районах обитания древнеудмуртских племен. В составе Рябиновского клада, выявленного на правом берегу Лумпунь, правого притока Кильмези (совр. Унинский район Кировской области), имелось два жетона, изображающих всадников, кони которых стояли на змее. В Чепецком бассейне (совр. Глазовский район) обнаружена подвеска с композицией, состоящей из всадника и силуэтов каких-то животных или ящеров, обозначенных под копытами его коня, а также знаков солнца и луны, размещенных в верхней части над всадником (рис. 40, 3) [Белицер 1951: рис. 72, 3; Генинг 1958: 144]. Хотя описанные средневековые подвески с охотничьими сюжетами относятся к периоду XII–XIV вв., однако их функционирование зафиксировано в обрядовой жизни удмуртов конца XIX в. В отчетах священнослужителей указывалось, что в 1838 г. в с. Сюмси производили языческое жертвоприношение перед *дэндорами* в виде металлической круглой пластины “с изображением солнца, месяца, коня, цветов, птиц, гадов” [Луппов 1911б: 15, 82, 130, 526]\* Н.Г. Первухин лично видел у одного священника медную подвеску овальной формы с ушком для привешивания, на которой были изображены три рельефные фигуры едущих рядом всадников. При этом хорошо фиксировались очертания верхнего всадника в короткой узкой одежде без шапки с большим копьем в руках, острие которого обращено вверх. От второго и третьего всадников сохранился только абрис лошадей [Первухин 1888, I: 23].

По свидетельству священника Базезинского прихода о. Флорова и др., настоящие древние воршудно-родовые знаки (*дэндоры*, иногда их называли *воршуд*), используемые в первой половине XIX в., были вырезаны в виде круглых монетных знаков из меди, серебра и, как правило, содержали изображение всадника на коне. Эти привески были изготовлены самими удмуртами до появления в этих краях христианских проповедников и носились на груди вместо креста. Часто их использовали при языческих молениях. Такой *дэндор* снимали с шеи и вывешивали на сосну, если моление проводилось в лесу, или на стену, если молились в куале, и зажигали перед ним свечи. В конце XIX в. старинные округлые жетоны встречались уже редко. Их носили тайне на одном шнурке с нательными крестами почтенные старики и старухи. Жетоны из белого металла (иногда даже из жести) использовались бедными людьми для изготовления украшений вместо настоящих монет [Первухин 1896б: 165–166]. Сохранились упоминания, что и женщины в бывшем Глазовском уезде носили на цепочках медальоны с рисунком, которые назывались *воршудами* [Первухин 1888, I: 23]. Во второй половине XX в. у деревенских жителей сохранились лишь смутные воспоминания о подобных родовых знаках – *дэндорах*.

Серебряные образцы этой группы предметов считаются продукцией ремесленников Волжской Болгарии [Лещенко 1970: 144–146; Савельева 1987: 178–179; Федорова 1990а, 1990б; Угорское наследие 1994: 111, № 269]. Как полагают исследователи, заимствованные в искусстве населения Ирана и Средней Азии

---

\* Наряду с изображением всадника, на жетонах встречались и другие рисунки. Так, еще в 1931 г. этнограф В.Н. Белицер видела в родовом святилище д. Гора Селты пластину с изображением быка [Атаманов 1977: 34].

сцены соколиной охоты были переработаны болгарскими мастерами соответственно вкусам и потребностям местного прикамского населения, о чем свидетельствует их стилистическая близость к образам искусства пермской пластики конца I – начала II тыс. н. э. (образы представителей лесной фауны, остроголовое антропоморфное существо) [Лещенко 1970: 146–148]. Наибольшее композиционное и тематическое сходство рассматриваемые жетоны имеют с двумя группами пластин прикамского происхождения, относящихся к более раннему времени. С одной стороны, как верно подметили В.А. Оборин и Г.Н. Чагин, изображение всадника на бляхах перекликается с обликом женского божества на подвесках “всадница на змее” [Оборин, Чагин 1988: 37, 41], а с другой – перекликаются с образом женского божества плодородия, окруженного представителями местной фауны. Для всех трех сравниваемых серий пластин характерно традиционное космическое деление на три яруса, верхний и нижний из которых обозначены представителями животного мира. Тем не менее, в отличие от пластин более раннего времени на круглых подвесках всадник изображен в момент охоты с соколом. Помимо образов лесных зверей и птиц, для обозначения небесного и подземного уровня Вселенной используются и другие символы.

В научной литературе утвердился взгляд на бляхи с охотничьими сюжетами как на предметы культового назначения. Всадника на бляхах отождествляли/соотносили с изображением антропоморфного божества, покровительствующего миру лесных зверей [Лещенко 1970: 147–148]\* Действительно, религиозная символика сцен, изображенных на охотничьих жетонах, условия залегания этих категорий вещей на археологических объектах документируют их принадлежность к категории сакральных предметов, связанных с выполнением обрядовых действий на святилищах и кладбищах. Как и другие серебряные изделия, эти подвески, несомненно, обнаруживают приверженность к группе престижных вещей и, как справедливо полагает А.М. Белавин, данные предметы могли служить символами высшего социального положения их владельца, знаками вождя и старейшины [Белавин 2000: 95].

Удмуртские территории располагались на периферии широкого распространения этой группы изделий. Во всяком случае, по данным средневековых могильников, удмуртских кладбищ XVI–XIX вв. и фольклорно-этнографических источников XIX – начала XX в., не известны случаи, чтобы такие привески-дэндоры сопровождали людей в загробном путешествии. Однако эти бляхи со всадниками каким-то образом соотносились с воззрениями о семейно-родовых божествах-хранителях, ибо находили применение при проведении обрядовых церемоний на семейных и родовых святилищах, а также служили знаком родовой принадлежности для некоторых родовых групп/коллективов. Знаменательно также, что символика этой категории подвесок имеет параллели с символикой культовых пластин с изображением женского божества плодородия. В погребальной практике коми культовые жетоны входят в состав мужского погребального набора. По представлениям древних коми, они могли указывать на социальный и экономический статус умершего в потустороннем мире. Несомненно

---

\* В последнее время высказана новая версия относительно применения этих блях. А.М. Белавин полагает, что они являлись верительными знаками официальных лиц, предоставлявших интересы болгарской администрации в Предуралье и Приобье [Белавин 2000: 95].

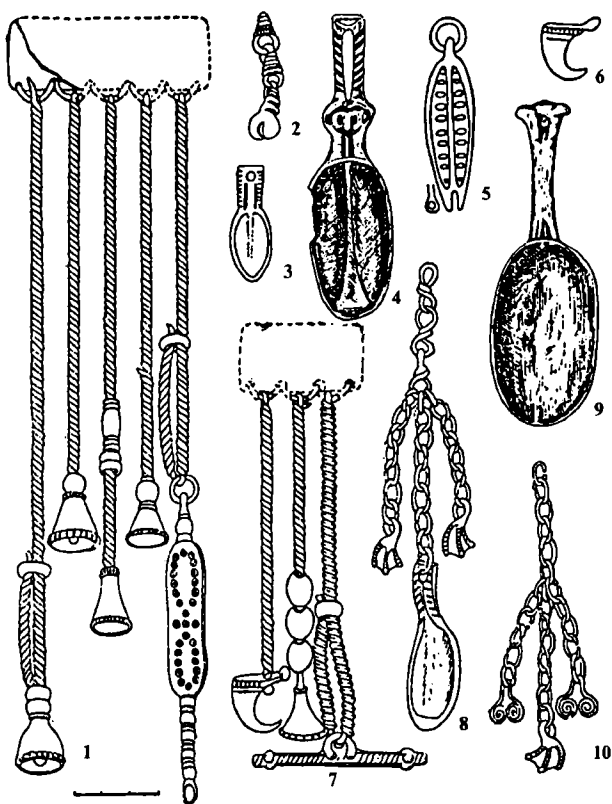
Рис. 41. Бронзовые привески

Местоположение: 1 – Варнинский могильник, погр. 6; 2 – Омутницкий, сбор; 3 – Варнинский, погр. 98, 136, 249; 4 – Плесовский, погр. 29; 5 – Варнинский, погр. 73; 6 – Варнинский, погр. 28, 38, 75, 127; 7 – Варнинский, погр. 20; 8, 10 – Варнинский, погр. 249; 9 – Урынский, погр. 10

одно – округлые подвески с охотничьими сценами имели связь с глубинными религиозными верованиями древних пермян и передавались из поколения в поколение в качестве святыни.

**Колокольчики/бубенчики** являлись деталями составных шумящих подвесок из бронзы, меди и серебра, широко распространенных в эпоху средневековья у населения Приуралья, Среднего Поволжья и других финно-угорских племен

Восточной Европы (рис. 41, 1, 7, 8, 10). Простейшие формы подобных изделий появились в Прикамье еще в ананьинское время, наиболее сложные и разнообразные их варианты бытовали во второй половине I – начале II тыс. н. э. Культовые пластины, головные, височные, нагрудные, поясные и даже обувные украшения с привесками в форме бубенчиков, колокольчиков, утиных лапок, плоских ромбовидных привесок выполняли многообразные функции. Как нарядные и мелодичные детали женского наряда они подчеркивали самобытность и неповторимость каждого костюма. На погребальных памятниках средневекового чепецкого населения шумящие украшения из бронзы, а также их детали в виде привесок: лапок, бубенчиков, колокольчиков и др., – как правило, сопровождали захоронения женщин. В мужских погребениях они встречаются редко: либо входят в состав жертвенных даров вместе с другими предметами, составляющими женский погребальный набор (возможно, такой комплекс с женским инвентарем являлся своеобразным приношением ранее умершей родственнице. – *Н. Ш.*), либо представляют части украшения – отдельные привески, звенья, цепочки. В детские могилы шумящие изделия складывали редко [Генинг 1962; Семенов 1980]. В рамках архаичного общества подобные украшения, несомненно, не были доступны для ношения каждому человеку, а служили знаком принадлежности к представителям родоплеменной верхушки общества. Размещение этих вещей в могильниках может свидетельствовать, что они обязаны были обеспечить соответствующее престижное положение умершей и в загробном мире.



Позднее, в погребениях XII–XIII вв. количество и ассортимент шумящих украшений, сопровождавших умерших, заметно сокращается, часто они заменяются плоскими монетовидными жетонами, отдельными привесками в форме колокольчиков, бубенчиков, колбочек и др. [Иванова 1992]. В удмуртских могильниках XVI – начала XVIII в. отдельные детали шумящих предметов в виде бубенчиков, колокольчиков, плоских привесок встречались достаточно редко, вместо них с умершими размещали монеты, составные украшения из монет и монетовидных привесок. По данным этнографии, в конце XIX – начале XX в. об использовании шумящих украшений в погребальных ритуалах не известно вовсе, однако отмечено их применение при совершении поминальных обрядов.

Как и у других народов Восточной Европы конца XIX – XX в., бубенчики и колокольчики составляли неперенные атрибуты удмуртских свадебных обрядовых действий: их привязывали к шее и хвосту коней в свадебной процессии, их звон сопровождал исполнение свадебных напевов [Бехтерев 1880: 143; Ильин 1927: 56]. Шумящие эффекты находили применение также при проводах рекрута. В рождественских гаданиях услышать звон колокольчика предвещало свадьбу или проводы в армию (д. Лебедевка Малопургинского района, с. Большая Пурга Игринского района) [Владыкин, Перевозчикова 1990: 47; ПМ автора 1995]. Еще в конце XX в. колокольчики и бубенчики продолжали использовать в свадебном обряде в качестве музыкальных инструментов. Удмурты Игринского района привешивали их к шее лошадей, пришивали к юбке или просто держали в руках [Мусина 1989: 39]. У кизнерских удмуртов во время пения старались производить как можно больше шума: громко топтать, звенеть снятыми со свадебных дуг колокольчиками, бить в бубны и заслонки. На женщинах при каждом движении звенели шейные (*чиртыкыч*) и нагрудные украшения (*уксётирлык*, *бутмар*), привязанные к ногам бубенцы (*шыркуньёс*) [Чуракова 1986: 5–6, 18].

У северных удмуртов звон колокольчиков воспроизводится и в свадебных напевах (*сюан крезь/голбс*), исполняемых родственниками жениха (*сюанчиос*) (д. Кожиль Глазовского района):

*Жингыр, пе, жингыр, пе, верай (й)э гинэ но, ай-дой (й)э шуи ук.  
(Й)э, пе, шуыса вералом, жингыр гинэ но тод вал ук.*

Жингыр, мол, жингыр, мол, говорю (й)э да только, ай-дой (й)э сказал, ведь.  
(Й)э, мол, говоря скажем, жингыр только да было да.

*Ходырева 1996: 16, 98*

Другой пример (д. Кожиль и с. Люм):

*Зани-той, зани-той, егит-но(й), дальней, кампет-но(й), непрустой, сходим-сходим  
вороной,  
Кампанья серебряной, веселой, золотой, погулять некому.*

Зани-то(й), зани-то(й), молодая, далекая, конфетная, непрустой, сходим-сходим  
вороной,

Компания серебряная, веселая, золотая, (а) погулять некому.

*Ходырева 1996: 16*

Аналогичные свадебные напевы исполняли и завятские удмурты [Нуриева 1995: № 98, 100, 103].

В связи с ролью шумящих изделий в обрядовой жизни удмуртского населения интересно проанализировать североудмуртские напевы на припевные слова, значительная часть которых состоит из широко распространенных в разговорном удмуртском языке частиц, междометий, союзов, наречий, отдельных глаголов. Сами напевы из-за отсутствия в них общепринятых смысловых текстов часто воспринимаются как “ненастоящие”, “бессмысленные”, “бессодержательные”, состоящие из малопонятного набора слов и слогов, как *кылтэм кырзанъёс* (букв.: песни без слов). Благодаря бытующей еще у северных удмуртов традиции пения на припевные слова, в данных напевах, вероятно, могла сохраниться обрядово-приуроченная сакрально-заклинательная лексика. Среди припевных слов встречаются изобразительные и звукоподражательные: *гур, гор, гыр* – для обозначения громкого звучания, звука, пения, громкого плача; *гот, годй* – звукоподражательное; *ай-дом, ой-дим, дам, дим, дом* – может являться реликтом древнего обрядового обращения-заклинания; *дамбырды* – для обозначения грохота, стука, громкого брэнчания; *дзэн* – подражание звону, бряцанию; *дон* – то же; *жан, жин, жын* – подражание звуку пилы, колокольчика, жужжанию, звону; *жыль, жильыр, жалыр, жыльыр* – подражание журчанию воды, звону, лязгу металла; *трой-рой, транки, тронки* – подражание звону, треньканью [Иванов 1996: 106, 109–114].

Как указывают фольклорно-этнографические материалы, звон бубенчиков, колокольчиков и другие шумящие эффекты выполняли оберегающие функции, поэтому широко применялись в опасных условиях соприкосновения мира людей и мира мертвых. К примеру, в бывшем Уржумском уезде все участники церемонии отправлялись на языческое кладбище под звон бубенчиков и пение свадебных песен [Емельянов 1921: 23]. Алнашские и граховские удмурты еще в конце XX в. при проведении поминального обряда *йыр-ныд сётон* отвозили лукошко с костями на санках с колокольчиками [Бойкова, Владыкина 1992: 14; ПМ автора 1998]. Использование этих предметов практиковали в других переходных обрядовых ситуациях. Обряд ряжения (*пёртмаськон*) замыкал календарный обрядовый цикл и знаменовал завершение полевых работ, переход от осени к зиме. Форма обряда – символический брак Осени (старец) и Зимы (молодушка) в традиционных костюмах с соответствующим ритуалом. Ряженая “актерская” группа в масках изображала животных и зверей. В обряде *пёртмаськон* во время исполнения песен в дд. Ольховке и Узей-Тукле Увинского района колокольчик, привязанный к запястью, играл роль ритмоинструмента, который в помещении клуба заменяли бубном (синонимическая замена). Женщины также навешивали на нижние юбки звенящие предметы, которые при исполнении песен создавали ритмизованный звенящий звон [Хрущева 1989: 30–31]\* В других местностях во время ряжения (*пёртмаськон, пензаськон, вожояськон, чокморскон*) обвешивались вениками (д. Пытцам Малопургинского района), бубенцами (д. Шегьян Шарканского и д. Писеево Алнашского районов). Считалось, что подобным образом ряженные пугали банных духов (*мунчокузёс*), изгоняли болезни и всякие напасти (д. Байвал Игринского и д. Якшур

---

\* М.Г. Хрущева усматривает в таком традиционном “инструментальном” сопровождении не только бытовую магическую функцию оберега, но и черты театральности, фонического эффекта звукоизобразительного характера, рассчитанные на зрителей [Хрущева 1989: 30–31].



Якшур-Бодьинского районов), приносили удачу в разных делах (д. Писеево Алнашского района), способствовали рождению детей, урожаю конопли (д. Верхнее Асаново Алнашского района), увеличению поголовья скота (д. Якшур Якшур-Бодьинского и д. Лудзи-Жикья Селтинского районов) [Владыкин, Перевозчикова 1990: 46]. Вечером перед празднествами, посвященными началу нового года или Великому четвергу, у куединских удмуртов Пермской области молодые люди верхом на конях с факелами в руках объезжают деревню, названивают в металлические колокольчики, бьют о ворота сплетенными ивовыми прутьями и кричат: *Верба кысьтыр, верба нюк!* (значение слова *кысьтыр* утеряно. — Н. Ш.). Добравшись до противоположного конца деревни, ветки выбрасывают [Миннихметова 1994: 111]. Во время гостевания на Масленицу к дугам лошадей также прикрепляли колокольчики [Владыкин, Перевозчикова 1990: 50; Бойкова, Владыкина 1992: 12]. Шумящие привески использовали для охраны детей [Герд 1993]. В подобных случаях иногда бубенчики, колокольчики заменялись другими инструментами. Во время исполнения *нуны сюан гур* (букв.: напевы свадьбы ребенка) проводилась “игра” на печной заслонке ложкой или ножом, что должно было выполнять функцию оберега новорожденного [Бойкова, Владыкина 1992: 9].

В каких-то особых случаях колокольчики, бубенчики использовали при совершении обрядовых действий на святилищах, о чем сохранились единичные сведения. Так, в Малопургинском районе (дд. Пытцам, Карашур, Гожня) с молений в Луде люди возвращались в деревню, названивая в колокольчики [Владыкин, Перевозчикова 1989: 62]. В тексте исполняемой при молениях песни *вось гур* в д. Удмуртский Вишур Алнашского района упоминается звенящая уздечка коня [Бойкова, Владыкина 1992: № 21]. Однако в некоторых ситуациях звон колокольчиков мог вызвать гнев хозяина святилища (в главе I приведен пример с Хозяином Лек ошмеса).

Шумящие украшения из бронзы и серебра имели широкое применение в эпоху средневековья. Они служили знаком престижности, обозначали высокий социальный статус человека в обществе. Позднее сфера их употребления в качестве символа престижности и красоты сужается. Колокольчики, бубенчики в женском костюме заменяются составными украшениями из монет. Сокращается их использование при проведении других обрядовых действий. Своеобразной музыкальной заменой былому широко распространенному сопровождению звону колокольчиков, бубенчиков и, возможно, старинных музыкальных инструментов являются различные звукоподражательные слова в свадебных, похоронно-поминальных, гостевых, рекрутских напевах. Ритуальное значение шумящих изделий в поздней удмуртской традиции определялось двумя факторами. С одной стороны, они использовались в сакрально-заклинательной практике, служили талисманами, способствовали привлечению удачи, благополучия, актуализировали продуцирующие (плодоносящие) силы человека, скота, природы. С другой — колокольчики, бубенчики и другие шумящие предметы функционировали и в качестве оберега. Их металлический звон и блеск защищали людей и скот от сил зла, болезней и других напастей. Звон бубенчиков, колокольчиков и другие шумящие эффекты широко применялись в опасных условиях соприкосновения мира людей и мира мертвых, в переходных обрядовых ситуациях, в моменты актуализации сил зла (свадьбы, похороны, поминки).

Рис. 42. Серьги/височные подвески



**Серьги/височные подвески** (рис. 42) изготовлены из серебра, бронзы, реже — золота. У финно-угорских племен Среднего Поволжья, Приуралья и Зауралья (древние коми, удмурты, мари, обские угры) в конце I — начале II тыс. н. э. височные подвески в виде кольца, к которому крепились одно или два утолщения/шара, грозди мельчайших шариков, являлись одним из характерных женских украшений. По способу изготовления они подразделялись на две группы: с литыми и с полыми привесками. Аналогичные формы височных подвесок были

широко распространены и у степных обитателей Евразии от Приазовья и Подонья до Зауралья (самодийцев, тюрков Сибири и Алтая, волжских болгар) [Степи Евразии 1981: рис. 37, 1–7, 98, 99 и др.; Финно-угры 1987: табл. XLVI, 2; LI, 3 и др.]. В Прикамье такие изделия имели широкое распространение в IX–X вв. В Зауралье и некоторых отдаленных уголках средневекового Прикамья они бытовали и позднее, в XI–XII вв., в частности, у зюздинских коми-пермяков в Аверинском I могильнике [Голдина, Кананин 1989: рис. 72, 6] и у обских угров в Сайгатинском I могильнике в нижнем течении Оби [Угорское наследие 1994: 107].

В могильниках Чепецкого бассейна такие изделия встречались чаще в женских погребениях (по два экз.), реже — в мужских (по одному экз.). Эти изделия прикрепляли к головному убору на висках при помощи кожаных шнурочков или носили в качестве серег. Особого внимания заслуживают серьги в виде женской фигурки (рис. 42, 15, 17, 24). Иногда перед нами предстает стройная женская фигурка с правильными пропорциями, иногда — с выраженными тяжеловесными, а то и массивными формами. Женщина стоит с воздетыми вверх руками, которые незаметно переходят в овальное кольцо. В его верхней части располагаются один-два шарика или небольшая пирамидка из мельчайших литых шариков. На женской головке красуется убор типа шапочки с помпончиками на макушке в виде грозди мельчайших шариков. На женщине богатое нарядное платье желтого цвета (позолота), украшенное по подолу, поясу, груди,

а иногда и по рукавам узорами в виде серебристых поясков скани, треугольников и полосок зерни\* Кстати, среди древностей Северного Кавказа VIII–IX вв. в коллекции подобных украшений встречаются экземпляры с четко обозначенными признаками пола – с полными женскими грудями [Степи Евразии 1981: рис. 62, 142, 169].

Что касается места производства этих украшений, то ранние многочисленные образцы этой группы украшений, равно как и массовые их находки, локализируются в бассейне Чепцы и на верхней Каме еще в раннеболгарский период [Семенов 1980: табл. I, II; Голдина 1985: табл. I, II]. В этом регионе выявлены литые подвески с одним или несколькими шарами, литые гроздевидные подвески, подвески с одной или несколькими полыми привесками. Здесь встречены как более упрощенные, так и самые сложные по конфигурации и оформлению варианты этой группы украшений. По этим находкам можно легко проследить эволюцию рассматриваемой категории украшений от простейших до более усложненных и совершенных по выразительности форм. Более поздние сложные варианты этой категории изделий являются продукцией болгарских ремесленников [Талицкий 1951: 81–82; Смирнов 1952: 216; Федорова 1990а: 131–136]. Однако вполне возможно, что какие-то серии рассматриваемых изделий отливались местными мастерами по привозным образцам. Об этом свидетельствует находка поврежденной отливки одной из разновидностей рассматриваемой серии серебряных подвесок на городище Иднакар IX–XIII вв., аналогичной образцам украшений из Маловенижского могильника XI–XII вв. в бассейне Чепцы [Иванова 1992: рис. 37, 8; 1998: 137], а также образцы литейных форм для изготовления подобных изделий на Никульчинском городище конца VII–X в. в бассейне Вятки [Лещинская 1988: рис. 8, 2]\*\*

В могильниках начала II тыс. появляются новые формы серег/височных подвесок. Помимо простых проволочных, наиболее распространенными украшениями являлись калачевидные и бусинные подвески. Калачевидные серги, гладкие, орнаментированные зернью и сканью, дополненные шатоном для вставки камня, встречались только в женских погребениях. Бусинные височные подвески с одной-тремя бусинами из серебра, реже – из бронзы (иногда встречались сочетания бронзового кольца с серебряной или стеклянной бусиной) носили и женщины, и мужчины по одной, реже – по две одновременно [Иванова 1992: 37–40].

В захоронениях XVII–XVIII вв. и в этнографических коллекциях конца XIX – начала XX в. характерной формой серег являлись проволочные украшения с напускной бусиной/бусинами, металлическими привесками и привесками-монетами. Встречаются они исключительно в женских погребениях. Особую группу составляют бытовавшие в бассейне Чепцы сложные типы серебря-

---

\* В научно-популярной литературе было высказано предположение о связи этой группы серег с изображением Матери солнца (*Шунды-мумы*) [Иванова 1994: 70]. Богатство и цвет одеяния, воздетые вверх руки, наличие в верхней части кольца символов небесного светила, способ их ношения в области головы, т. е. в верхней части тела, связанного, по традиционным представлениям, с верхним миром, свидетельствуют, что подобная женская фигурка могла быть одним из олицетворений небесной сферы.

\*\* Кстати, на Иднакаре найдена форма для отливки калачевидных серег с имитацией зерни [Иванова 1998: рис. 54, 1].

ных серег с хрустальной или аметистовой бусиной и металлическими пронизками-цилиндриками, выполненными в технике зерни и скани. Очертания этих изделий напоминают женскую фигурку более стилизованной, огрубленной формы. Высказано предположение о связи этой серии украшений со средневековыми серьгами в виде женской фигурки [Шутова 1992].

Сведения относительно ритуальных функций серег в культуре удмуртов XVIII – начала XX в. скудны. Сохранились данные, что в бывшей Казанской губернии во время совершения жертвоприношений в семейной и родовой куале каждой молодушке предписывалось иметь на руке серебряное кольцо, а в ушах – серьги [Емельянов 1921: 69]. У мамadayшских удмуртов человек, закалывающий жертвенного животного, обязан был иметь на руке серебряное кольцо, а женщина, которая пригоняла на святилище это животное, – серебряное кольцо и серебряные серьги [Гаврилов 1891: 89].

В эпоху средневековья и позднее серьги/височные подвески из дорогих металлов являлись преимущественно женским украшением, могли использоваться в качестве оберега, выполняли роль предметов роскоши, служили символом зажиточности владельца. Аналогичную функцию они были призваны выполнять и в загробном мире.

**Монеты**, в особенности серебряные, имели важное значение в обрядовой жизни прикамского населения. На средневековых памятниках бассейна Чепцы и верхней Камы в составе кладов, погребальных комплексов, иногда в культурном слое поселений встречаются монеты восточных династий VI–X вв., арабские монеты XI–XII вв., а с XI в. появляются и западноевропейские (английские, германские) монеты [Семенов 1980; Иванова 1994; Голдина 1985].

Серебряные монеты, как правило, являлись элементами составных женских (реже – мужских) украшений: они были пробиты или снабжены ушком для привешивания. Как уже указывалось выше, округлые привески из бронзы в составе нагрудных украшений появились в Прикамье еще в раннем железном веке, т. е. задолго до их массового поступления в эти края, и широко использовались для украшения женского костюма. Поэтому монеты могли справедливо рассматриваться местными племенами в качестве своеобразного заместителя круглой привески-украшения. Судя по материалам погребальных памятников конца I тыс., монеты и их индикации чаще всего использовались женской частью средневекового общества, а в начале II тыс. округлые монетовидные привески становятся излюбленным украшением и мужского одеяния.

В могильниках удмуртов XVI – начала XVIII в. встречаются русские монеты, а также их оловянные, железные и бронзовые индикации. По традиционным представлениям, монеты (не пробитые), очевидно, сохраняли свою меновую стоимость и в загробном мире, поэтому умерший мог на них что-то приобрести (землю, украшения, жить безбедно, справить свадьбу). Пробитые монеты, вероятно, теряли эту способность и служили знаком престижности умершего и в загробном мире. В связи с развитием товарно-денежных отношений и с возрастанием значения монет как денег примерно с XVIII в. происходит изменение их знаковой функции и в похоронном ритуале. Покойного чаще снабжают монетами для покупки земли, доли, украшений и других ценностей в том мире; в могилы реже размещают пробитые монеты как символ целого украшения. Монетами постепенно заменяют и другие “необходимые” в за-

гробном путешествии предметы. В главе II были приведены многочисленные примеры задабривания монетами умерших предков в процессе поминок, при посещении кладбища.

Монеты широко использовались во время подготовки и проведения свадебных обрядов. Если девушка у глазовских удмуртов намеревалась зимой выйти замуж, то в начале лета устраивала сбор родных, знакомых для шитья приданого. Этот обряд называется *ын вурон* 'шитье полога'. В некоторых местах приглашенным не объясняли, что зовут на помочи, просто говорили, что зовут "в гости". Но смысл приглашения можно было распознать по наряду посыльного, у которого через правое плечо был подвязан большой платок или же обе руки около плеча перевязаны цветным ситцевым платком. Гостей из соседних деревень приглашали при помощи своеобразного приглашительного билета — *салам*. В качестве весточки-*салама* служила небольшая медная монета, которую отправляли с посыльным. В некоторых местностях на монете делали отметку, прокусывая зубами, процарапывая ножом или гвоздем свою тамгу. Чтобы четче были видны знаки, для подобных целей обычно использовали старую, истертую или предварительно вычищенную кирпичом и песком монету. Богатые удмурты в качестве *салама* посылали серебряную монету с отверстием, в которую продевали красную хлопчатобумажную нитку. У северных удмуртов на медных монетах никаких отметок не делали, а просто завертывали их в небольшой кусок красного ситца. Такое послание адресаты принимали непременно на рукав рубахи/одежды, затем брали в рот, и только тогда монету-*салам* можно было взять руками без нарушения приличий. В процессе подготовки к свадьбе к сшитому пологу невесты в качестве даров пришивали лоскутки, монетки. В день шитья полога отец и мать будущей невесты дарили ей по серебряному рублевику, а другие родственники — серебряные деньги разной ценности [Первухин 1890, V: 51–56].

У крещеных удмуртов перед отъездом к венцу родители невесты вбивали несколько медных грошей в четыре угла своей избы в знак пребывания в доме их дочери. В процессе свадебного ритуала гости прикрепляли к новому головному убору (*айшон*) молодухи серебряные монеты [Бехтерев 1880, 9: 146]. У мамадышских удмуртов дружки или поезжане от разных свадебных поездов при встрече друг с другом на улице или в доме непременно обменивались медными монетами, а жених клал невесте за пазуху серебряную монету [Гаврилов 1891: 117, 152]. Зять или сноха обязаны были вбивать серебряную монету в почетный стул, место восседания хозяина дома (*тöро нукон*), если нечаянно садились или задевали его [Владыкин 1994: 270–271]. В свадебных текстах (Можгинский район) говорится, что серебряной монетой отворяли засовы на воротах сватов [Чуракова 1986: № 43]. Монеты дарили людям при проведении обрядовых действий весенне-летнего календаря (*гырыны потон*, *тулыс сур*, *гербер*, *йö келян*), для которых были характерны пляски жрецов, служителей культа и стариков. Так, в некоторых местностях танцоров за хорошую пляску награждали монетой, которую передавали изо рта в рот [Первухин 1886, II: 44–45; Гаврилов 1891; Мусина 1989: 41–42].

Когда невеста ходила за водой, прежде чем зачерпнуть ее, она должна была откупиться перед Хозяином источника, бросив туда монету (Алнашский район) [Бойкова, Владыкина 1992: 13]. В текстах песен, сопровождающих сва-

дебные обряды (*сюан гур, ныл келян гур, бызён кырзан*), сохраняется сравнение девушки с серебряной/золотой монетой, которая в отличие от невесты может закатиться или выпасть, чтобы остаться в родительском доме [Чуракова 1986: № 33, 43; Бойкова, Владыкина 1992: № 43, 115, 116]. Аналогичные метафоры используются и в рекрутских песнях. При расставании с родственниками рекруты в знак своей любви к семейству и для благополучного возвращения домой вколачивали монеты в окно или в передний угол, а также в прялку матери или сестры. В некоторых местностях рекруты вбивали лоскутки тканей с серебряной монетой в матицу [Блинов 1855: 61; Владыкина 1998: 248].

В главе I описаны различные случаи использования монет на святилищах. Напомним, какие функции они при этом выполняли. В родовой куале среди сакральных вещей наряду с привесками-*дэндорами* либо вместо *дэндоров* хранили маленькие серебряные монеты или их оловянные подражания. Возможно, в данном примере мы наблюдаем факт вырождения традиции применения родовых жетонов, их замены монетами. После молений на родовых, территориальных или племенных святилищах проводили сбор пожертвований (*люгезь*) на покупку животного для следующего моления. В прежние годы собранные средства в виде значительных сокровищ хранили в самом святилище. В священных рощах, в великих куалах, на других мольбищах в честь богов и духов-покровителей оставляли монеты в качестве предварительной жертвы или символа будущего приношения; их складывали в дупло или вбивали в ствол дерева, бросали в ямку под корнями или в родник, расположенный на сакральном месте. В связи с приведенными данными можно предполагать, что какая-то часть кладов с монетами и другими ценными вещами вполне могла быть связана с местонахождением древних святилищ, на которых накапливались престижные предметы, принесенные в дар божеству. Использование монет отмечено в ряде мест и при переносе святилища с одного места на другое или при основании нового, когда сын отделялся от отца. В таком случае проводили обряд освящения новой куалы в форме свадебной церемонии, в ходе которой молодой хозяин переносил золу из очага старой куалы в новую, при этом он держал во рту монету [Емельянов 1921: 48]. На первом весеннем празднике *гырыны потон*, 'выезд на пашню', знаменующем начало сева, всей деревней выходили прокладывать первую борозду. При этом в борозду клали кусочки принесенных угощений и деньги (с. Зюзино Шарканского района) [Владыкин, Перевозчикова 1990: 55], что должно было способствовать получению хорошего урожая.

В критических, опасных ситуациях монета помогала откупиться от духов. Сохранились былички о том, как мать с дочерью/сыном переправлялись через реку на бревенчатом плоте. Сидели они в телеге, в которую была запряжена одна лошадь. На середине реки из воды вынырнула нагая красивая женщина с длинными волосами (женщина-*вумурт*) и стала тянуть лошадь за узду в воду. Мать взяла медную монету и бросила ее в воду со словами: "На тебе подарок, отпусти нас" Так они и спаслись [Верещагин 1896: 66–67].

По старинным поверьям, деньги могли быть, в свою очередь, подарены человеку божествами и духами. В удмуртских быличках о похищении людей Хозяином леса *Нюлэсмуртом* говорится, что по возвращении у пропадавших находили старинные серебряные монеты. Н.Г. Первухин объясняет эти факты тем, что удмурты делали приношения божествам серебряными монетами, воткнув их

в расщелину коры хвойного дерева. Эти деньги давал им *Нюлэсмурт* не только как задаток общественного клада, но и как видимый знак получаемого “умения”, “сверхъестественного знания”, “ведовства” [Первухин 1888, I: 84–85]. В сказках глазовских удмуртов человек за определенную помощь или работу получал с *Вумурта* целую шапку, мешок или пестерь серебряных монет [Первухин 1889, IV: 41–43, 62–65]. В других сказках обиженным мачехами падчерицам *вожо* (божества страха и привидений) дарили золотые или серебряные монеты на изготовление украшений [Первухин 1889, IV: 56–58].

Монеты использовали как средство своеобразного тестирования. На крестинах *вэй сион* ‘поедание масла’ после трапезы каждый присутствующий клал на край чашки или на масло в горшок какую-нибудь монетку, чаще всего медную. Тестю с тещей полагалось обязательно положить серебряную монету, а перед отъездом теща дарила еще одну серебряную монету, которую вкладывала в кулачок ребенка. Считалось, если ребенок сильнее сожмет после этого ручку и монетка останется в его руке, то он переживет годы детства. Если он разожмет ручку и монетка выпадет, то ребенок не будет живуч [Первухин 1890, V: 32–34]. Серебряную монету использовал предсказатель (*туно*) при выборе жрецов в куалу. Ее клали в деревянную чарку с *кумышкой* и смотрели. Монета оставалась там до конца церемонии и становилась священным предметом. В других случаях для гадания *туно* брал монету себе на палец и предсказывал, глядя на нее. При этом, даже если он опускал палец, монета не сваливалась с руки [Wasiljev 1902; Васильев 1906: 195, 212–214]. В Великий четверг женщины приносили воду с реки, бросали в ведра мелкие серебряные монеты, чтобы определить, кто как проживет будущий год. Если человек видел сквозь воду монетку белой, то мог прожить год благополучно; если он видел монету темной – то ему грозила опасность умереть в этом году или сильно заболеть. Монета являлась естественным знаком ведовства уже потому, что у удмуртов само определение болезней и способов их лечения производилось при помощи нашептывания и пристального глядения на монету [Первухин 1888, I: 84–85]. Сохранились сведения, относящиеся к середине XVIII в., что в конце обучения волшебству учитель передавал своему ученику рублевую монету и серебряную копейку как символ полученного особого знания [Луппов 1899: 321–322].

Серебряные монеты использовали как очищающее средство. В бане ее опускали в воду и окатывались этой водой, чтобы тело было белым и крепким, как серебро [Первухин 1888, II: 116]. У некрещеных удмуртов Закамья аналогичные водные процедуры с серебряной монетой проводят и в настоящее время со словами: “*Азвесь кадь таза кар, азвесь кадь чылкыт кар*” (сделай здоровым, как серебро, сделай чистым, как серебро) [Миннихметова 1994: 112–113]. Последний обычай вполне согласуется с реальными обеззараживающими свойствами серебра. Серебряные монеты использовали, чтобы отыскать утерянные вещи, животных и людей [Верещагин 1995: 208–209; Верещагин 1910: 43]. При хронической болезни ребенка, чтобы вылечить его, мать “продавала” дитя за 5–10 коп. Полагали, что после этого последний выздоравливал благодаря счастью (*шуд*) покупателя [Wasiljev 1902]. В ряде случаев в народной медицине находили применение и медные монеты. Чтобы предотвратить появление у ребенка грижи, рекомендовали взять сухими руками мед-

ную монету (*ыргон*), поскоблить ее ножом и добавить полученный порошок в грудное молоко [Верещагин 1889: 44]. У завятских удмуртов таким же образом лечили хромоножек гусей [уст. сообщ. И.М. Нуриевой].

Монета служила в качестве магического средства, с помощью которого, с одной стороны, спасались от болезней, а с другой – навлекали их. К примеру, для избавления от болезней надо потихоньку вынести за деревню и бросить на дороге, на видном месте, монетку с пожеланием, чтобы болезнь перешла на того, кто эту монетку поднимет [Первухин 1888, I: 66–67]. Чтобы навести порчу, монету с заклятием бросали на подворье человека, которого хотели испортить [Wichmann 1893: 174–175; Владыкина 1998: 71].

Исследователи XIX в. отмечали, что у удмуртов “серебряные старинные деньги ...имеют большую ценность, в расход они никогда не употребляются, а составляют наследственное богатство каждого семейства” Часто в составе таких семейных коллекций можно было встретить монеты царей от Ивана Грозного до Алексея Михайловича, а нередко и старые новгородские деньги [Бехтерев 1880: 640]. Для обеспечения достатка в семье устраивали специальные магические церемонии с монетами. В святки (*вожодыр*) у северных удмуртов проводили гадания: мели пол в избе и, если находили монетку, полагали, что это к прибыли в деньгах, к богатству. Перед Великим четвергом *кулон потон уй* (букв.: ночь выхода мертвецов) мылись в бане и окачивались водой с серебряной монетой или перстнем в надежде иметь их в достаточном количестве в течение всего будущего года [Первухин 1888, II: 116, 125–127; Луппов 1911а: 266]. Чтобы обеспечить счастье и благосостояние хозяевам, гости вбивали монету в окно или стену. В этих же целях при возведении нового дома серебряные монеты подкладывали под матицу [Блинов 1855: 61; Владыкина 1998: 248].

Рассмотренные материалы свидетельствуют, что монеты как деньги, эквивалент торгового обмена являлись знаком богатства, престижности как в средневековом обществе, так и в поздней культуре удмуртов. Их наличие подтверждает высокое имущественное и социальное положение владельца в человеческом и загробном мире. Указанное свойство позволяло использовать монеты в качестве самых желанных подарков в отношениях между отдельными индивидами в человеческом сообществе и лучших жертвенных приношений обитателям потусторонних миров – божествам всех уровней и рангов, душам умерших предков. Монетам приписывали очищающие и защитные свойства, умение охранять от злых сил и влияний. Эти предметы являлись памятными знаками, способствовали благополучному возвращению домой из дальних (реальных и мифических) странствий, способствовали плодородию. Часто их использовали в качестве пригластительного билета, весточки в отношениях между родными и близкими людьми. В обрядах гаданий они служили средством, позволяющим предсказывать будущее, а в колдовской практике символизировали знаки особых сакральных знаний и умений. Их могли использовать и для порчи людей. Перечисленные выше ритуальные свойства монет обеспечили их широкое применение для изготовления составных украшений от средневековья вплоть до XX в.

**Кольца/перстни, браслеты** – разновидности украшений округлой формы, носимых на пальцах и запястьях рук. Они выполняли важные магические и эстетические функции в жизни архаичных и традиционных обществ. Ритуаль-



ное значение изделия определялось материалом, из которого оно было изготовлено, формой предмета и содержанием его декоративного оформления, а также процессом создания кольца. Дополнительную знаковую информацию несли элементы декора.

В конце I – начале II тыс. н. э. у населения бассейна Чепцы металлические кольца, перстни, браслеты из бронзы, серебра, реже – из оловянисто-свинцовых сплавов сопровождали умерших (преимущественно взрослых женщин, в единичных случаях – мужчин и детей) в загробном путешествии. Кольца и перстни VIII–X вв. были довольно многочисленны и разнообразны: преобладали литые перстни со вставкой из стекла, сердолика или янтаря, встречались дрововые, пластинчатые или проволочные кольца. В отдельных случаях пластинчатые изделия были украшены геометрическими узорами, перстни со щитком имели орнамент в виде спирали, креста или кружочка, заключенного в круг. На вставках и щитках отдельных перстней встречались резные или отлитые фигурки птиц, свиньи, значки наподобие гребня. На одном перстне вокруг сердоликовой вставки были припаяны ромбики зерни. Судя по данным погребального обряда, носили перстни чаще всего на пальцах правой, в два раза реже – на пальцах левой руки или одновременно на обеих руках [Генинг 1962; Семенов 1980]. Изделия с геометрическими узорами и рисунками вполне могли служить в качестве печаток, содержать фамильный или родовой знак – *нус*. Владельцами перстней и колец являлась весьма немногочисленная часть женского населения средневекового общества. Привозные экземпляры или местные изделия из серебра, перстни со вставками из сердолика и янтаря являлись привозным дорогостоящим товаром, составляли предмет роскоши. В захоронениях XI–XIII вв. кольца/перстни достаточно скромны. Как правило, это бронзовые кольца местного производства – дрововые или проволочные. Выявлены они также преимущественно в женских погребениях [Иванова 1992].

В XVI–XVIII вв. серебряные и бронзовые кольца и перстни также находили применение в погребальном ритуале удмуртского населения. Как и в средневековье, они обнаружены в незначительном количестве погребений взрослых людей. Отличие состоит в том, что эти предметы встречаются приблизительно в равной степени как в женских (возраст 18–70 лет), так и в мужских захоронениях (возраст 17–60 лет). Сложность и значительное разнообразие стиля, композиции и содержания декоративного оформления этих украшений, отсутствие среди них абсолютно одинаковых экземпляров [Шутова 1992: рис. 38, 39] могут служить показателем того, что большая часть колец и перстней этого времени представляла собой печатки. Подтверждением этого положения служат этнографические и фольклорные материалы. Так, в письменных документах XVIII в. в описи имущества удмурта Сидора Асанова, сына Будина, упоминается “перстень серебряный мужской, на нем печать – мое бортное пятно” [Гришкина 1977]. В текстах обрядовых песен встречается фраза: “*Азвесь но зундэс кисьтытй...*” (заказал отлить серебряное кольцо...) [Гаврилов 1880: 21, 89]\*

---

\* По данным этнографии, удмуртские семьи, кроме родового имени, имели и родовую тамгу – *нус*, которыми отмечали свою собственность. Тамга имела обыкновенно грубое подобие кольца, крестика, куриной лапки, топора и пр. [Емельянов 1921: 38]. При подписании документов вместо подписи удмурты “прикладывали свои бортовые тамги” [Луппов 1911: 282–283].

Назначение перстней и колец в обрядовой жизни удмуртов конца XIX – начала XX в. многообразно. По преданиям, боги и духи обучали человека на роль предсказателя/колдуна (*туно*) в течение года или более. В конце успешной учебы в качестве памятного знака или символа своих знаний и умений он получал золотой или серебряный шарик величиной с горошину, а то и золотое/серебряное кольцо, а от лесных духов шапочку. После обучения такой человек мог общаться с колдунами и духами, не горел в огне, насквозь видел людей [Wasiljev 1902; Васильев 1906: 195]. Удмурты с. Буранова также полагали, что наиболее искусный *туно* после обучения у самого *Кылдысин-Инмара* получал от учителя золотой/серебряный шар в качестве свидетельства своего особого умения [Богаевский 1890, IV: 125–128, 148].

Серебряные кольца, перстни, как правило, носились на пальцах рук, однако иногда их привешивали к составным наплечным и нагрудным украшениям [Волкова 1988: 168]. Сохранились сведения конца XIX в. о том, что девушка, которая выражала согласие быть похищенной, отдавала парню свой перстень [Смирнов 1890: 148]. В песенной поэзии нашли отражение факты обмена кольцами между парнем и девушкой в знак взаимной любви и согласия:

|                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| <i>Tör uknotïd öti no</i>           | Через переднее (красное) окно окликнула, |
| <i>Азвесь зундэс воштймы.</i>       | Серебряным кольцом обменялись.           |
| <i>Тон но мотор, мон но мотор</i>   | Ты красивый, я красивая,                 |
| <i>Асьмеос кытысен тодмаськими?</i> | Где мы сошлись с тобой?                  |

*Гаврилов 1880: 37, 102; русский текст автора*

Кольца являлись распространенным средством для гаданий. К примеру, в святки (*вожодыр*) просеивали золу, ставили на нее стакан с водой, бросали кольцо и смотрели в зеркало. Полагали, что кого увидишь в этот момент – за того и замуж пойдешь (д. Гожня Малопургинского района). Ту же самую процедуру, но без золы, проделывали в подполье, подкладывая под стакан зеркало. Покажется мужчина – к свадьбе, гроб – к смерти (д. Шегъян Шарканского района). Или брали 4 стакана, в один из них наливали обыкновенную воду, в другой – соленую, в третий – сладкую, в четвертый – клали кольцо. Каждый закрывал глаза и выбирал себе стакан: если попадет стакан с обыкновенной водой – никаких изменений, с соленой – к горю, со сладкой – к добру, с кольцом – к свадьбе (д. Старая Салья Киясовского района, с. Зюзино Шарканского района) [Владыкин, Перевозчикова 1990: 48]. В ночь на Великий четверг тоже гадали при помощи кольца. На блюде ставили стакан с водой, в него бросали золотое кольцо. В полночь зажигали свечу и смотрели: кого увидишь в кольце, тот и станет суженым (д. Байвал Игринского района). Обряды гадания с помощью колец назывались *зундэс тэтчан*, букв.: ‘прыгание кольца’ (д. Чежесть Можгинского района), *зундэс кисьтон* ‘отливание кольца’ (д. Писеево Алнашского района), *зундэс куштон жыт* ‘вечер бросания кольца’ (д. Почешур Можгинского района) [Владыкин, Перевозчикова 1990: 48–52]\* О значении серебра в гаданиях свидетельствовал один из предсказателей – туно Григорий: “Обыкновенно гляжу я на серебро, и когда это серебро потускнеет, то это значит, что больной изурочен (сглажен); если он испорчен, видишь две дороги; одна – обозначает потерю; животное, которое надо молить, показы-

\* См. примеры гадания с перстнем [Верещагин 1995: 204–205; Kel'makov, Saارينен 1994: 206].

вает свою голову; если нужно поминать покойников, то виднеются свечка и корова” [Богаевский 1890, IV: 125].

Серебряное кольцо имело широкое применение в ритуальных играх молодежи. В Пасху ребяташки обменивались крашеными яйцами и играли в особую игру *зундэс питырьяса шудон* ‘игра катания кольца’ Смысл ее заключался в следующем. Все участники шли на гору, на которой устанавливали доску. У ее нижнего края клали яйцо, а сверху по доске пускали обручальное кольцо. Если оно ударялось о яйцо, человек выигрывал и яйцо доставалось ему. Игра продолжалась дальше. В итоге побеждал тот, кто умудрялся выиграть большее число яиц (д. Гожня Малопургинского района). Другой вариант игры состоял в том, что юноши, собрав яйца, шли на гору и скатывали их оттуда. После смотрели, чье яйцо целее, и съедали его первым, а потом съедали и остальные (д. Печешур Можгинского района) [Владыкин, Перевозчикова 1990: 53]. В дд. Баграш-Бигра и Карашур Малопургинского района около 10–15 участников клали яйца в ряд на пол, а на расстоянии около двух метров располагали в наклонном положении прялку. По ее спинке скатывали колечко, стараясь попасть им в яйцо. Яйцо, в которое попали колечком, забирали себе, а обладатель выбитого яйца выкладывал взамен другое [Долганова, Морозов 1996: 83]. В напевах, исполняемых при проведении земледельческих обрядов, посвященных встрече весны (*акашка гур/сям*) южных удмуртов (Алнашский, Агрызский районы), распространенным сюжетом является чисто подметенный двор, на котором можно было бы катать серебряное кольцо/играть с кольцом. В д. Варклет-Бодье Агрызского района Татарстана записано:

*Гидкуазьётэс çужыса, ой, возэлэ.*

*Азвесь гинэ зундэсьёс мед шудоз...*

Дворы свои, ой, подметите.

Серебряные кольца на них пусть

играют...

[Владыкин, Перевозчикова 1990: 73]

Другой вариант аналогичных песен обряда *акашка* у завятских удмуртов:

*...Азвесь зундэсэз но нуллыса, нуллыса,*

*Чиньые векчи но кылиз ини.*

*Ëеч улоньёсыз но витъыса, витъыса,*

*Гумыры вакчи но кылиз ини.*

...(Оттого что) серебряное кольцо

долго носила,

Палец мой стал совсем тонким.

(Пока) хорошей жизни ждала,

Век мой стал совсем коротким.

Нуриева 1995: № 27

Выше уже приводились данные об очищающих, оберегающих свойствах серебра, когда глазовские удмурты в ночь перед Великим четвергом окачивались водой, в которой лежал серебряный перстень/кольцо, в надежде на крепкое здоровье и достаток в семье. В заговорах от порчи упоминаются особые мифические кольца: “...Есть 77 заветных золотых колец: пока ты не найдешь все эти кольца, не поддамся я тебе...” [Богаевский 1890: 126].

В фольклорных текстах наличие на пальце серебряного кольца служило признаком счастливой жизни, достатка:

*...Шудо муртлэн шор чинияз*

*Азвесь зундэс чияляоз.*

*Шудтэм муртлэн бам выльёсаз*

*Пось синкыли чияляоз...*

У счастливого на среднем пальце

Серебряное кольцо будет сверкать.

У несчастливого на щеках

Горячая слеза будет сверкать...

Удмуртские народные песни 1976: 63–64

В главе I неоднократно приводились примеры использования серебряных колец при совершении обрядовых церемоний на святилищах. Об этом свидетельствовали находка серебряного кольца в культурном слое жертвенного места Большая Пурга XVI – начала XX в., наличие серебряного кольца с припаянной к нему царской монетой с двуглавым орлом у главного жреца при молениях в родовой куале (д. Кузебаево). На существование особых колец у главного жреца (или хранителя Воршуда) Великой куалы и его жены указывает следующий факт. У удмуртов бывшего Сарапульского уезда после смерти жреца его обязанности переходили к тому человеку, на кого укажет оставшаяся вдова (в одних местностях), или к его сыну (в других местностях). В процессе торжественной церемонии передачи этого звания, проводимой в куале, прежняя пара жрецов передавала будущей кольца. Во время обрядовых действий на святилище мужчины носили их на указательном пальце правой, а женщины – на среднем пальце левой руки [Богаевский 1890, IV: 101–102]. Сохранились сведения о том, что и рядовые удмурты конца XIX в. “вообще во время молений, пока продолжается праздник ...носят на безымянном пальце левой руки кольцо, в будни его снимают, чтоб не мешало работать” [Блинов 1898: 28]. По свидетельству информантов (дд. Нижние Юри, Кузебаево), в прежние времена на моления женщины надевали особые перстни *йыро зундэс* (букв.: перстни с головой) [Владыкин 1994: 266; ПМ автора 1998].

Часто сами кольца выступали в качестве дара божеству. В д. Порвай Игринского района в Великой куале в воршудный короб клали наряду с другими приношениями серебряное кольцо с просьбами (*йыбырттыны* ‘просить, молить’) [ПМ автора 1994]\* У удмуртов бывшего Сарапульского уезда при совершении обрядовых церемоний в Луде использовали березовый прутик (*шачиньёр*), на который прикрепляли серебряный браслет или кольцо, нанизывали части жертвенного мяса: от головы, сердца, легких, печени и пр. В таком виде этот предмет напоминал собой хлыст. Во время моления хранитель Луда держал его за черенок, а *торо* – за лыко. Судя по всему, он являлся жертвенным приношением Хозяину святилища [Wasiljev 1902; Васильев 1906: 200; Емельянов 1921: 87–88]\*\*

Приведенный материал свидетельствует, что владельцами перстней и колец в эпоху средневековья могла быть весьма немногочисленная часть женского населения. Эти изделия указывали на высокий социальный статус женщины и ее принадлежность к представителям родоплеменной верхушки. Можно также предполагать, что кольца играли в этот период роль женского оберега, препятствующего проникновению сил внешнего мира в человеческую сферу. Часть колец с оригинальными значками и рисунками могли служить в качестве печатки. В

---

\* У обских угров серебряные, медные кольца и перстни, надетые на фигурки животных, входили в состав хранимых на святилищах сакральных вещей. Возможно, такие находки свидетельствовали о том, что дух святилища “окольцован”, т. е. приручен, подчинен воле шамана, и не опасен [Гемусев, Сагалаев 1986: 170–172].

\*\* Аналогичный обычай практиковали марийцы. Во время молений в Священной роще марийцы молятся с символической заменой целого жертвенного животного *ямшой*. Приготавливают ее следующим образом. На воткнутый в хлеб прутик нанизывают сваренные куски от разных частей туловища жертвенного животного. После усердной молитвы ее предают огню [Holmberg 1914b: 97–98].

XVI–XVIII вв. кольца также выполняли несколько функций: оберегов, атрибутов престижности и высокого социального положения владельца, – а также заключали в себе родовой или семейный знак–*нус*. В этот период кольца выступают и в качестве мужского аксессуара, обозначающего хозяина рода, семьи. В средневековье эту роль, очевидно, выполняли другие предметы (пояс, оружие, конская сбруя). Необходимость сопровождения умерших кольцами при захоронении обуславливалась, очевидно, сохранением магических функциональных свойств изделий и в потустороннем мире.

Сохранились свидетельства высокого ритуального назначения перстней и колец в обрядовой жизни удмуртов конца XIX – начала XX в. Так, в разных локальных традициях существовали различные предписания относительно использования колец при совершении религиозных церемоний на святилищах. Отголоски такого обычая сохранились и поныне в д. Кузубаево Алнашского района. Часто кольца выступали в качестве жертвенного приношения божеству. Серебряное кольцо способствовало плодородию природы, усиливало плодоносящие силы человека, скота, обладало очищающими и оберегающими свойствами, использовалось во время гаданий в ночь на Рождество и в ночь на Великий четверг как средство, способствующее прогнозированию будущего. Фольклорные тексты свидетельствуют, что наличие на пальце серебряного кольца рассматривалось удмуртами как признак счастливой жизни и достатка. Серебряные кольца выступали также знаками особого сакрального знания.

**Копоушки** – небольшие продолговатые привески с маленькой лопаточкой/ложечкой на нижнем конце и с отверстием (кольцом) для привешивания на верхнем. Они являются характерным изделием местного населения Прикамья в конце I – начале II тыс. н. э. (рис. 41, 1). Бронзовые (реже – костяные) копоушки с кружковым и чеканным орнаментом выявлены в бассейне Чепцы в захоронениях VIII–IX вв. (Варнинский, Мыдланьшайский, Поломские могильники). Носили их, как правило, женщины и дети (в единичных случаях – мужчины) в составе нагрудных и наконечных украшений, иногда копоушки привешивали к поясу (Мыдланьшай, п. 7) [Генинг 1962; Семенов 1980; Шутова 1999: рис. 10].

В женских погребениях начала II тыс. (XI–XIII вв.) тоже изредка встречаются плоские гладкие копоушки из бронзы (Кузьминский могильник). Располагаются они около остатков черепа умершей, вероятно, входили в состав наконечного украшения. Вполне возможно, что какая-то часть подобных изделий из кости не прослежена из-за слабой сохранности костного материала в захоронениях этого периода, о чем уже говорилось в главе II. Тем более что на одновременных чепецких городищах наибольшее число находок составляют именно костяные копоушки (зафиксировано более 400 экземпляров). Поверхность таких привесок тщательно заглажена, покрыта резными геометрическими узорами. В сечении они имеют плоскую, треугольную, прямоугольную, ромбическую, круглую и другие формы. Верхняя их часть чаще всего оформлена в виде пары конских, реже – птичьих голов. Зооморфное навершие некоторых экземпляров моделировано довольно четко или так подверглось сильной стилизации, что намечены лишь ушки коней и нижняя часть морды коня [Иванова 1999: 162–164]. Символика изображений верхней части

копоушек имеет аналоги с описанными выше шумящими коньковыми подвесками, содержащими изображение женского божества плодородия с помощниками в виде солнечного коня и коня потустороннего. Следует также отметить, что на центральной лицевой части некоторых экземпляров в месте соединения конских голов можно увидеть изображение какого-то существа (зверька? птицы? человекообразного божества?) с двумя глазами, круглым ртом и зигзагообразным краем головы.

На археологических памятниках бассейна Вятки X–XIII вв. выявлены экземпляры бронзовых копоушек с плоской округлой формой верхней части, которая была украшена литым растительным орнаментом (Ботылинское IV поселение, Вятское городище) либо содержала вписанный в круг прорезной крест (Никульчинское городище, Худяковское поселение). Растительный орнамент рассматриваемых копоушек близок к изображениям цветка в стадии его опыления в аграрной символике славян XII–XIII вв. По мнению Л.Д. Макарова, подобные копоушки являлись этноопределяющими признаками вятских удмуртов и выполняли роль амулетов [Макаров 1996: 24, 26, рис. 2, 1]. Тщательное оформление лопаточки на конце, замечательная отделка поверхности изделий свидетельствуют, что они также использовались в качестве туалетной принадлежности и своеобразного украшения. Вятские находки являют собой наглядный пример контаминации идей древнеудмуртского и славянского язычества, взаимодействия и взаимовлияния двух этнических групп в этом регионе, ибо форма этого изделия повторяет местные прикамские амулеты, а в его декоре заключена славянская языческая символика.

В поздних удмуртских могильниках XVII – начала XIX в. изредка встречаются привески в виде копоушек, однако нижняя их часть видоизменилась – лопаточка превратилась в очень острое или, наоборот, в тупое окончание. В одном случае (Чабыровский могильник) эти предметы используются в качестве височных привесок, а в другом – в качестве нагрудного языческого амулета, который носили одновременно с христианским крестиком (Узей-Туклинский могильник) [Шутова 1992]. Судя по всему, подобные изделия к этому времени утратили свое практическое значение и использовались исключительно в магических и эстетических целях. В этнографической литературе не сохранилось свидетельств о бытовании копоушек в культуре удмуртов конца XIX – начала XX в.

Рассматриваемые предметы имели широкое распространение у средневековых коми, мари и народов Сибири. В женском костюме древних коми в бассейне Лузы (Лоемский могильник) и на верхней Каме (Каневский могильник VIII–IX вв.) копоушки привешивали к нагрудному украшению, ожерелью [Генинг, Голдина 1969: 51; Савельева 1987б: 57]. У ижемских коми отмечено бытование резных костяных копоушек (*пель гудбян* ‘ковырялка/копалка для уха’ [КЭСК-1970: 81] еще в конце XIX – начале XX в. Мужчины носили их на поясе, наряду с другими принадлежностями (солонка, пороховица, расческа, огниво), а женщины привязывали к сумке для рукоделия [Грибова 1980: 139–140]. В альбоме, посвященном искусству коми, представлены образцы копоушек с хорошо выраженной лопаточкой, лишь один экземпляр имеет слегка заостренный конец вместо лопаточки [Народное искусство коми 1992: 115].

По данным этнографии, копоушки традиционно рассматриваются исследователями как принадлежность туалета, используемая для очистки ушей, хотя не исключено и другое практическое назначение этих предметов\*. Форма, декор и способ ношения копоушек указывают, что они выполняли утилитарные, эстетические и определенные знаковые функции, служили в качестве оберегов.

**Гребни** составляют многочисленную коллекцию изделий, собранных на средневековых памятниках бассейна Чепцы конца I – начала II тыс. н. э. По форме они подразделяются на три типа: односторонние гребни с высокой спинкой, складные гребни-расчески, двусторонние гребни подтрапецевидной формы. Самой распространенной и, несомненно, местной финно-угорской формой являются односторонние гребни с высокой спинкой (рис. 43).

Большинство предметов этой категории обнаружены на чепецких городищах, несколько реже в могильниках. Важным обстоятельством является то, что в

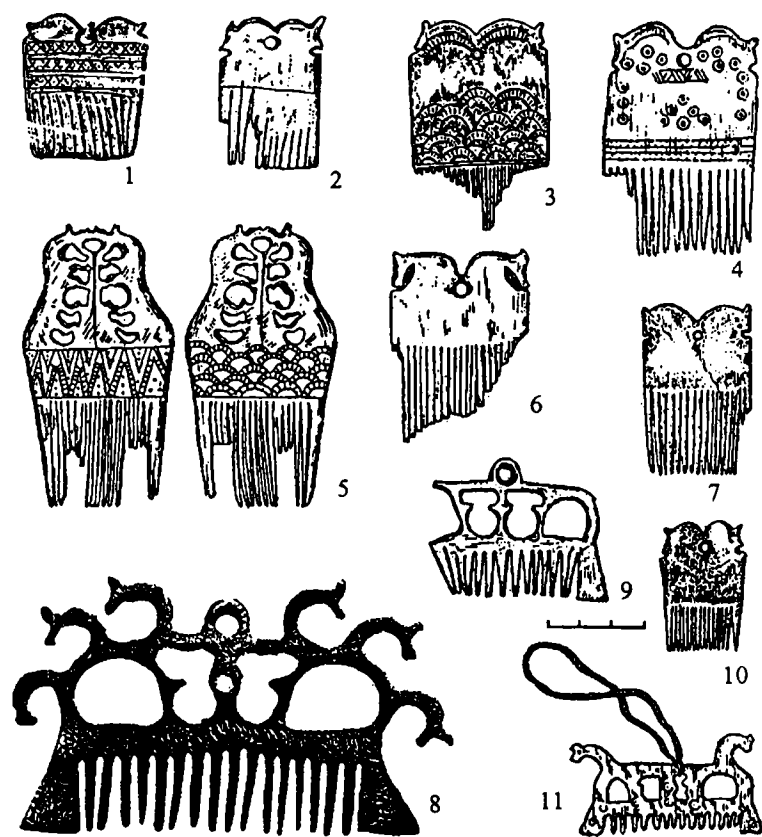


Рис. 43. Гребни  
Местоположение:  
1 – бывший Глазовский уезд; 2, 3, 4, 5, 6 – Иднакар; 7 – Поломские могильники; 8 – Узей-Туклинский могильник; 9 – Дондыкар; 10 – Малопургинский район; 11 – д. Нижние Юри Малопургинского района

\* В последние годы предпринята попытка исследования этой группы предметов методом трасологического анализа. Предварительное изучение показало отсутствие каких-либо следов использования средневековых копоушек в качестве инструмента для очистки ушей [Доклад С.В. Салангиной в г. Уфе, 1997: рукопись]. Однако полученные результаты анализа требуют объяснения и перепроверки. Во всяком случае неизменная традиция тщательно оформлять ложечку на нижнем конце подобных изделий, несомненно, преследует практические цели.

могилах встречалась только местные типы гребней с высокой спинкой. Фиксация гребней в захоронениях позволяет проследить способ их ношения и особенности их использования. На погребальных памятниках конца I тыс. (Варнинский могильник, Мыдланьшай) гребни выявлены преимущественно в захоронениях женщин и девочек. Они располагались при костяке так, как носились при жизни, — в составе поясных или нагрудных украшений. В одном случае (Мыдланьшай, погр. 3) гребень вместе с поясом и украшением был сложен в изголовье (жертвенный комплекс). Знаменательно, что гребни с наиболее тщательно моделированными конскими головками выявлены преимущественно в захоронениях женщин. Гораздо реже встречаются они в детских погребениях (вероятно, в захоронениях девочек). Здесь они служили оберегом и знаком их будущего предназначения быть женой, матерью. Изредка гребни встречаются и в мужских погребениях, располагаясь в ногах (Варнинский, погр. 63; Мыдланьшай, погр. 15) либо в области пояса (Мыдланьшай, погр. 11; Варнинский, погр. 19). Найденные в мужских погребениях навершия гребней оформлены весьма невыразительно: либо абсолютно отсутствуют обозначения конских голов, либо лишь намечены ушки и нижняя часть морд коней. В таких случаях наблюдаются несоответствия между мужской атрибуцией костяков (по определению антропологов) и характерным женским набором сопровождающего инвентаря. Все сказанное позволяет предполагать, что, хотя гребень и являлся необходимой туалетной принадлежностью каждого человека, в том числе и мужчины, в его жизни этот предмет не имел той сакральной значимости, какую имел в жизни женщины. В чепецких могильниках начала II тыс. костяные гребни не обнаружены, несмотря на массовые находки этих изделий на одновременных городищах. Может быть, в какой-то мере это обстоятельство тоже объясняется слабой сохранностью кости на погребальных памятниках этого периода, на что неоднократно обращалось внимание в главе II.

В составе археологических коллекций средневековья встречаются гребни как абсолютно целые, так и фрагментированные, с хорошо сохранившимися или с обломанными зубьями, с тщательно пропиленными либо только прочерченными, но не пропиленными зубьями, либо с такими короткими, что возможность их утилитарного применения становится проблематичной. Спинки этих изделий оформлены в форме смотрящих в разные стороны пары конских голов, посередине имеется отверстие для привешивания. На отдельных экземплярах морды коней моделированы тщательно и реалистично, на других — образы коней подверглись сильной стилизации, слегка намечены ушки и нижняя часть опущенной морды. В Варнинском могильнике (погр. 19, 63, 100) выявлены упрощенные варианты аналогичных гребней, когда изображение коней не прослеживается, а спинка гребня представляет собой две овальные линии, напоминающие шеи наклоненных конских голов. Для орнаментации нижней части гребней использовали узоры, состоящие из таких элементов, как чешуйки, зигзаги (знаки водной сферы) [Арматынская 1995: рис. 4], заштрихованные треугольники, ромбики (символы плодородия), кружки, кресты, звездочки (знаки небесной сферы). С городища Гурьякар происходит амулет-оберег, имитирующий костяной гребень малых размеров, в нижней части которого зубцы прочерчены, но не пропилены, в верхней части нанесен орнамент, а отверстие для привешивания сильно стерто от продолжительного использования [Иванова 1994: 144].



Наблюдаются некоторые вариации в оформлении спинки гребня. Так, в слое IX–X вв. городища Иднакар обнаружен гребень с парой конских фигурок, обращенных мордами друг к другу [Иванова 1994: 146]. В центральной части такого гребня можно предполагать изображение дерева или условной фигурки человека/божества, смыкающиеся в верхней части морды коней образуют небесный свод (рис. 43, 5). Аналоги подобному сюжету имеются в описанных выше культовых пластинах Прикамья с изображением божества в центре со смыкающимися лосиными головами вверху. Близкая трактовка символики навершия гребня была предложена В.Е. Владыкиным. Он полагает, что на гребне “изображены два коня, стоящих по бокам дерева или какого-то сильно стилизованного рогатого существа. Во всяком случае навершие гребня может прочитываться как лосиные/оленьи рога. Ниже коней расположен ряд волнистых линий, что несет, очевидно, идею нижнего мира/воды” [Владыкин 1994: 94]. Итак, рассматриваемые гребни содержат знакомую нам по коньковым подвескам символику навершия – двуглавые коньки, сакральную ось в виде схематичной фигурки дерева/женщины/существа, условные обозначения трех сфер Вселенной.

В XVIII – начале XX в. гребни оставались необходимой туалетной принадлежностью женщин. В поздних удмуртских могильниках выявлен лишь один случай находки гребня в захоронении (Узей-Туклинский могильник, п. 37 с монетой 1820 г.). В изголовье подростка (девочки?) на плоской гальке лежал гребень из бронзы, верхняя часть его была оформлена в виде стилизованных конских голов, развернутых в противоположные стороны (рис. 43, 9). В XVIII – начале XX в. у удмуртов получили широкое распространение металлические гребни, навершия которых состоят из пары, двух или трех пар конских голов – находки из Глазовского, Алнашского и Малопургинского районов (рис. 43, 8) [Белицер 1951: 125; Оборин, Чагин 1988: № 81]\* Прослежен способ их ношения в составе нагрудных, наплечных или чересплечных украшений из монет – *камали, чыртывесь, чигвесь* [Волкова 1988: 167–170; Герд 1993: 44–45]. На фотографиях, выполненных У.Т. Сирелиусом в 1907 г., в национальных костюмах удмурток д. Куртчум-Норья (совр. Малопургинский район) гребни были прикреплены к нижнему краю чересплечного украшения (два гребня в женском и один гребень в девичьем) [Iso Karhu 1980: 76–77]. У удмуртов бывшего Елабужского уезда на нижнее кольцо чересплечного украшения (*буьмар*) привешивали наперсток, гребень (*туйсын* – букв.: медный или латунный гребень), ключи и другие вещи. Медные гребни с двумя конскими головами, как правило, должны были иметь 14 зубьев (т. е. дважды семь). Поверхность между вырезами полагалось украшать рисунками двух видов: кружков с точкой посередине и ломаной линии [Потанин 1884: 197–198]. У северных удмуртов существовало особое место возле печи для хранения женских вещей, в составе которых был и гребень (уст. сообщ. М.В. Ившиной).

---

\* Аналогичные гребни фабричного производства имели широкое распространение и у других народов Приуралья и Среднего Поволжья, в частности, у марийских и мордовских женщин. Мордвинки носили их в качестве привесок к поясным украшениям [Мордовия 1985: 96–97; Меджитова 1985: 72].

В фольклорно-этнографической литературе сохранились немногочисленные сведения о ритуальном назначении таких гребней. Одна из важных функций гребня связана с родильной обрядностью. Так, в начале XX в. в д. Большой Докье Вавожского района, в д. Юмье Елабужского района, д. Монастырек Глазовского района Кузебаем Гердом записаны данные, что в случае тяжелых родов “бабушка расплетает родильнице волосы и расчесывает, вернее, прикасается к ним обрядовым гребнем *йыро-сын* (букв.: гребень с головкой), который вотячки носят при себе, привешивая сбоку к нагрудным украшениям *камали, чыртывесь, чигвесь* и т. д. из серебряных монет. Гребень этот должен быть металлическим, так как металл, по поверьям вотячек, отгоняет злых сил и духов; не имеет никаких узловых образований, а составляет сплошную массу” [Герд 1993: 44–45]. Как мы видим, магическое значение гребня определялось его взаимодействием с женскими волосами/головой. Некоторый намек на свойство/способность устанавливать глубинную связь с другим человеком, с разумом и памятью другого человека при помощи особого (мифического) гребня содержат фольклорные тексты, записанные в д. Арвазь-Пельге Кизнерского района:

...*Воргоронлэсь визьёссэ, ой, сынаны...*

...*Зарниен но азвесен кадь, ой, сын кулэ...*

...*Зарниен но азвесен кадь сын кулэ овол...*

...*Буртчинлэсь но небыт ук, ой, кыл кулэ...*

...Мысли мужчины (чтобы), ой, распутать...

(букв.: расчесать)

...Золотой да серебряный, ой, гребень нужен...

...Золотой да серебряный, ой, гребень не нужен...

...Шелка, да, нежнее, ведь, ой, слова нужны...

*Чуракова 1990: 151*

Здесь выражение *визь сынаны* (букв.: ‘распутать, расчесать ум’) означает ‘узнать всю подноготную; узнать, о чем думает человек’ [Чуракова 1990: 151]. В удмуртском языке слово *визь* означает ‘разум, ум, сообразительность’, *сынаны* — ‘чесать, причесывать, расчесывать’, *визь сынаны* — ‘проверять память, знания, испытывать ум, экзаменовать’, устаревшее выражение *визь возыны* — ‘соблюдать пост’ [УРС-1983: 81–82, 402]. В кукморском диалекте архаичная фраза *визь сынаны* используется в значении ‘выведать сведения у человека, выявить тайные помыслы, разговорить его’; *визясь* говорят о тех, кто молится, ходит в церковь, соблюдает пост [уст. сообщ. В.К. Кельмакова].

Помимо этого, сохранились и другие данные о связи волос с памятью/разумом. В Вятской губернии считалось, что “сон будешь помнить до тех пор, пока не пошевелишь свои волосы” [Гаген-Торн 1933: 82]. У мамадышских удмуртов, когда волосы ребенка стригли в первый раз, не разрешали их выбрасывать; необходимо было волосы завернуть в белую тряпочку и хранить в сундуке, в противном случае ребенок мог стать глуповатым [Гаврилов 1891: 151]. Обычай собирать все волосы и сжигать их в огне являлся довольно распространенным. Полагали, что, если их разбрасывать, у человека не будет памяти/разума.

Приведенные материалы, свидетельствующие об особой роли волос и в целом головы человека, заключающей в себе продуцирующую жизненную силу, подтверждаются также фольклорными текстами, в которых в одном семантическом ряду оказываются такие понятия, как волосы/голова и судьба человека.

В частности, у завятских удмуртов:

...*Вожак возь вылын çуж сяськаед*  
*Йырбёсы валче герзаськем.*  
*Йырбёсы валче герзаськем,*  
*Йырсимы кинэн герзаськем?*  
*Йырсимы тй пала, ай берытскем,*  
*Йырсимы кинэн герзаськем?..*

...На зеленом лугу желтые цветы  
Бутонами вместе переплелись.  
Бутонами вместе переплелись,  
Наши судьбы (букв.: волосы) с кем  
переплетутся?

Нас вы к себе приворожили,  
Наши судьбы (букв.: волосы) с кем  
переплетутся?..

*Нуриева 1995: № 66*

С необыкновенной магической силой/энергетикой женских волос связывается общеизвестный факт существования в рамках традиционных обществ непреложного правила, по которому все замужние женщины должны были прикрывать голову головными уборами и тщательно укладывать волосы в замысловатые прически. У удмуртов сохранились сведения о двух разновидностях архаичных причесок: у южных и центральных удмуртов сооружали прически *чузырет/чучырет* [Buch 1882: 8–104; Верещагин 1889: 49], а у слободских удмуртов из волос на лбу плели необычную сетку [Косарева 1991: 148–149]. Распускание женских волос было характерно лишь в определенных обрядовых действиях переходного (роды, свадьба, похороны) или охранительного характера (к примеру, в случае эпидемий). В начале XX в. обычай “расчесывания” волос древним обрядовым гребнем уже повсеместно вышел из употребления вместе с исчезновением национального удмуртского костюма. В это время, если и носили кое-где молодые девушки при своем национальном костюме гребешок, то обрядовое значение его уже было почти забыто [Герд 1993: 44–45].

В традиционной культуре удмуртов гребни использовались и во время гаданий (д. Малиновка Вавожского района) [Kel'makov, Saarina 1988: 224]. В д. Якшур Завьяловского района гребень привязывали к нитке или шнурку и спускали в подполье. Какого цвета волосок прикрепится к нему, с таким цветом волос и будет жених [уст. сообщ. Л.Е. Кирилловой].

Итак, как в эпоху средневековья, так и в XVIII – начале XX в. гребни являлись сакральными женскими предметами. Они выполняли утилитарные, эстетические и ритуальные функции. Особыми магическими свойствами обладали металлические гребни, наделенные сакральной символикой конских голов. Несомненно, экстраутилитарные функции гребня, в свою очередь, были вызваны их связью с женскими волосами/головой, которая заключала в себе не только разум, память, но и мощные животворные силы человека. Женщины использовали их в сложных жизненных ситуациях – для благополучного разрешения тяжелых родов. Содействие обеспечивалось расчесыванием расплетенных волос роженицы обрядовым гребнем. Обрядовые гребни служили оберегами, предметами для гаданий. Вполне возможно их применение и в любовной магии.

**Полотенца/лоскутки ткани/нитки/ленты, бахрома и пр. (чук).** В удмуртском языке *чук* означает ‘лоскуток, кусок материи, кисть, гроздь’. Любопытно значение родственных слов: *чукиндор* ‘икона’; *чукиндырон* ‘крещение’ (устар.); *чукиськон* ‘метание жребия’; *чукиныны* ‘крестить, окрестить’; *чуко* ‘с кисточкой, бахромой’; *чукон* ‘бросание жребия, окунуть, высечь огонь’, *чачачук* (диал. слобод.), означает пожертвованные на святилище полотенца, платки, лоскутки от

удм. *чача* ‘игрушка, кусок ткани, пучок нитей – кисточка’ [УРС-1983: 469]; коми *чача* ‘игрушка, безделушка, штучка’ [КЭСК-1970: 303, 478].

В могильниках средневекового времени подобные находки фиксируются довольно редко из-за плохой сохранности органических материалов. Исключение составляют 2 образца узорных лент, 2 образца тесьмы и 5 фрагментов шнурков из шерсти красного, синего, светло- и темно-коричневого цвета (Кузьминский и Маловенижский могильники X–XIII вв.) [Елкина 1988: 148–152]. К сожалению, их точное местоположение относительно костяка умершего не прослежено, а следовательно, и их предназначение остается не выясненным. Почти не выявлены подобные остатки на кладбищах XVI–XVIII вв. На древнеудмуртских и поздних погребальных памятниках несколько чаще встречаются остатки меховых изделий, шерстяных, холщовых и шелковых тканей, однако они могли являться фрагментами одежды или покрывал.

Гораздо больше сведений об использовании кусков холста, нитей, лоскутков тканей, полотенец и пр. в религиозной жизни удмуртов XIX – начала XX в. Данные о высоком ритуальном статусе этой группы вещей частично были приведены в главах I и II. Широкое применение холстов, полотенец, лоскутков отмечено в погребально-поминальной обрядности: их складывали в гроб в качестве даров вновь усопшему или ранее умершим предкам. При прощании с покойным родственники, друзья и соседи приносили подарки, в числе которых были холсты. Во время проведения общественных и частных поминок на кладбище к дереву или надмогильному сооружению привешивали детали одежды покойного, лоскутки, отрезки тканей, которые служили либо символическим подарком, либо вместилищем души умершего. В конце XX в. эти обычаи уже почти не практиковались, поэтому мало кто помнил об этом, а тем более мог объяснить семантику подобных действий (Игринский район) [ПМ автора 1994, 1995, 1998]. При проведении особого поминального обряда *йыр-пыд сётон* в бывшей Казанской губернии в лукошко с костями пожертвованного животного клали лоскутки ткани и монеты. Часть лоскутков и монет оставляли на месте, а оставшиеся лоскутки участники церемонии делили между собой. После возвращения домой они показывали эти лоскутки друг другу со словами: “Смотри-ка, какой подарок нам сделали на свадьбе” Затем брали в руки лоскуток,тирали им свое лицо: “Хорош, хорош” В бывшем Уржумском уезде во время описанных поминок особо усердствующие клали на кости даже большие обрезки холста [Емельянов 1921: 22–23]. Аналогичная традиция складывать в лукошко с костями животного лоскутки тканей (*дэрем сеп* ‘лоскуток’) при совершении обряда *йыр-пыд сётон* сохранилась у южных удмуртов и поныне [Владыкин, Перевозчикова 1990: 67; Бойкова, Владыкина 1992: 14; ПМ автора 1998].

Лоскутки выполняли многообразные функции и в свадебной обрядности. Они использовались в качестве украшений, символических подарков, оберегов. В свадебной процессии гриву и голову лошадей наряжали лентами. Во время приготовления к свадьбе проводили обряд *ын вурон* ‘шитье полога’, в процессе которого к передней части готового полога подружки невесты пришивали небольшие обрывки цветной тесьмы, лоскутки цветных ситцев, платки, вышитые (*кабачи*) или украшенные аппликациями нагрудники (*муресазь*), а иногда бусинки или даже серебряные монетки. Пришивали лоскутки и монеты с по-

желаниями счастья, здоровья, хорошего жениха, скорого выхода замуж [Бехтерев 1880, 9: 143–144; Первухин 1890, V: 55–56]. *Чуки* – лоскутки материи, кисточки из шерстяных нитей – пришивали также к свадебному покрывалу (*сюлык*) и концам головных полотенец (*чалма*) невесты. Такие лоскутки являлись своеобразными “дарами” подруг и родственников невесте. Последней полагалось беречь подобным образом украшенные части свадебного головного убора на протяжении всей жизни [Крюкова 1973: 51–52].

В конце XIX в. невеста сама дарила на свадьбе поезжанам *чуки* (лоскутки ситца, а также полотенца, платки). Подобные подарки раздавали гостям на свадьбе еще в конце XX в. Хозяева навешивали или надевали их на гостей. Полученные на время дары через неделю-другую после свадьбы возвращали вместе с завернутым в него гостинцем (*салам*). Вещи, переданные в качестве *чука* родственникам жениха (*сюанчи*), привозились в дом невесты ближайшими родственниками жениха, где к тому времени собирались родственники невесты (*борысьёс*), раздававшие *чук*. И наоборот, подарки (*чуки*), переданные родственникам невесты, привозились ее ближайшими родственниками в дом жениха, где собирались родственники последнего, дававшие *чук* [Чуракова 1986: 19–20]. У северных удмуртов в подобных случаях *чук* назад не возвращали [уст. сообщ. Л.А. Волковой]. В момент своеобразного “выкупа” невесты родней жениха родственники невесты взамен ее выдавали платок с кистями (*туго кышет, кашамер кышет*) [Владыкина 1998: 117]. В данном случае платок с кистями выполнял роль символической замены невесты/девушки.

В один из праздников родители приглашали молодую за прялкой. Во время поездки за прялкой (*куболы ветлон*) молодушка забирала от родителей красиво выделанную, украшенную резьбой прялку и другие подарки. В д. Старой Игре (удм. *Вуж Эгра*) этот обряд называли *кубо-кузьым*: ‘прялка-подарок’, родственники молодухи навешивали/привязывали к прялке на память *чуки* [Чуракова 1986: 21]. У завятских удмуртов *кубо чук* (*кубо* ‘прялка’, *чук* ‘бахрома’) – украшенное лентами навершие прялки – тоже являлось важным ритуальным свадебным атрибутом:

...*Вае милемлы кубо чук, ай гай,*  
*Кубо чук сяна ям ёвол, ай гай,*  
*Кубо чук сяна ям луысал ке, ай гай,*  
*Шулдыр кариськом сюанэз, ай гай.*

...Дайте нам кубо чук, ай гай,  
Без кубо чука радости нет, ай гай,  
И без кубо чука радость будет,  
Веселую проводим свадьбу (песню?),  
ай гай.

*Нуриева 1995: 212; № 99*

При проводах в армию (*солдатэ келян*) рекрутам на шею накидывали полотенца – подарки от родственников, а также пришивали к верхней одежде или фуражке кисеты. К гармонии прикрепляли *чуки* [Бойкова, Владыкина 1992: 15]. В Слободском районе Кировской области, в Глазовском и Игринском районах эти *чуки* рекруты прибывали гвоздиком к матице [ПМ автора 1993, 1999]. В момент, когда новобранец забивал *чук* – монету с лентой или кусочком ткани – в матицу, а также в процессе гостевания, когда новобранец со своими друзьями и родственниками ходили из дома в дом, пели рекрутские напевы (*салдат голос/салдат келян голос, салдат сямен/салдат келян мадь*) [Ходырева 1996: 100]. Как мы видим, в обрядах проводов в армию, наряду с монетой, такой предмет символизировал душу самого рекрута, являлся предзнаменованием его будущего благополучного возвращения домой.

В главе I приведены данные, когда куски разноцветного ситца, полотенца (*чушкон*), головные полотенца (*чалма*), ленты, перевязанные красными нитками перья и пр. служили одной из разновидностей обетных и жертвенных приношений божествам и духам по случаю болезней, несчастий, неурожая и пр. в родовой куале, Луде, на Булде, на почитаемых деревьях. Пожертвованные предметы хранили прямо на культовых памятниках либо держали привешенными у стены в куале, на деревьях в Луде или Иммале, либо после завершения церемонии складывали в сундуки. Во время/незадолго перед совершением обрядовой церемонии на святилищах такие приношения (полотенца, ленты, платки, лоскутки) полоскали в речушке/ручейке. Пришедшие в негодность дары сжигали на костре. При переносе золы со старого святилища на новое тоже использовали кусок белого чистого холста. У северных удмуртов при совершении ритуальной трапезы в честь бога *Инмара* брали несколько красивых и больших перьев от каждой приносимой в жертву птицы, обвязывали каждое перо обрывком красной нити или небольшим цветным лоскутком и втыкали эти перья прямо в елку, под которой проводилось жертвоприношение [Первухин 1888, I: 15–16; Луппов 1911: 263].

По сведениям священника К. Сатрапинского, удмурты бывшего Глазовского уезда, чтобы изгнать болезнь из селения, у полевых ворот на сухую лутошку (липа, очищенная от коры), воткнутую зимой одним концом в снег, а летом в землю и расщепленную сверху на три части, клали блины, кашу, стряпню, завернутые в лоскуток холста, перевязанного красной ниткой. Во время эпидемий шесты с такими приношениями устанавливали вокруг деревни. Полагали при этом, что болезни (души болезней. — *Н. Ш.*) угостятся и уйдут прочь. Чтобы излечиться от болезней или прогнать несчастья на перекрестках дорог, около кереметей бросали небольшие узелки с вареной или сырой крупой, а также перевязанные красной ниткой перья [Бехтерев 1880, 8: 644; Первухин 1888, I: 15–16; Луппов 1911: 204, 263; 266]. У глазовских удмуртов в случае болезни кого-нибудь из членов семьи женщины по совету ворожца обещали принести Хозяину куалы жертву (*куала мыж*) в виде утиного пера, клочка овечьей шерсти и щепотки солода. Шерсть и солод завязывали в лоскуток красного ситца, а к этому узелку привязывали перо. Этим узелком три раза обводили вокруг головы больного по ходу солнца со словами: “*Воршуд* рода Салыи, *Белый Кылдысин*, *Инмар!* Обещаю тебе эту жертву. Дай (имя больного) здоровья” Затем узелок уносили к куале и втыкали его в щель наружной стены здания. Эта символическая жертва оставалась там до совершения в куале общественного жертвоприношения. Женщина доставала свое обетное приношение и вручала его жрецу для сожжения на священном кострище. Нередко она не находила своей обетной жертвы в щели, в таком случае считалось, что она была принята божеством куалы [Верещагин 1910: 67–68].

Частные приношения духу болезни *Черу* состояли из живых кур черного цвета, которым связывали ноги и подвешивали где-нибудь на полевой изгороди за околицей деревни. У северных удмуртов (быв. Ключевская волость) кур перевязывали непременно красным шерстяным лоскутком и привешивали на видном месте подле дороги, чтобы кто-нибудь соблазнился и взял их, хотя брали их крайне редко, разве русские или татары [Первухин 1888, I: 65–66].

Помимо жертвенных приношений духам болезней, нити, лоскутки тканей и пр. находят применение в лечебно-предохранительной магии. У южных удмуртов в ночь перед Великим четвергом к запястьям рук привязывали красную или зеленую шерстяную нитку, чтобы не опухали руки при косье или жатве (д. Писеево Алнашского района) [Владыкин, Перевозчикова 1990: 52], а у северных удмуртов с раннего утра девочки-подростки ходили из избы в избу, выпрашивая разноцветные шерстинки или хлопчатобумажные нитки. Ими перевязывали кисти рук и поясницу у всех членов семьи, чтобы не чувствовать усталости во время летнего сенокоса и жатвы. Существовало также поверье, что если собранной перед Великим четвергом ниткой перевязать березку или елку, она будет служить предвестником болезни и даже смерти того, кто ее перевязал: перед болезнью она будет несколько вянуть и плохо расти, а перед смертью и совсем засохнет. [Первухин 1888, II: 117–118]. У современных северных удмуртов в Великий четверг дети, по традиции, собирают лоскутки, пучки нитей (*чача*), а у бесермян – пряжу и нитки [уст. сообщ. Л.А. Волковой].

У удмурток и коми-зырянок существовало поверье, что ребенок в утробе матери может быть подменен злыми духами или колдунами. Чтобы предохранить свой плод от подмены (*вежем, воштэм*), беременные женщины опоясывались по голому телу черной шерстяной ниткой [Герд 1993: 20]. От сглаза ребенку на руку привязывали красную шерстяную нить [ПМ автора 1993]. Для предохранения маленького мальчика от всяких опасных болезней на гайтан (нагрудный шнурок) с крестиком (*кироскал*) прикрепляли зашитый в тряпочку клочок козливой шерсти, скатанный в руках небольшим шариком [Первухин 1890, V: 41], у слободских удмуртов к одежде прикрепляли кисточки – *чук* [Трушкова 1997: 94]. У мамадышских удмуртов новорожденному жеребенку от сглаза надевали на шею ожерелье из ситцевых лоскутков [Гаврилов 1891: 149, 155].

Эти предметы могли применяться и для порчи людей. В главе II описаны примеры существования представлений, по которым холсты, лоскутки и части одежды людей являлись носителями их душ. В соответствии с этими поверьями считалось возможным оказывать воздействие на самих людей посредством манипуляции с этими вещами. Поэтому, чтобы колдун (*ведун, вегин*) не смог испортить человека или навлечь на него болезнь, оставшиеся после шитья рубашки кусочки ткани, лоскутки прикрепляли к изнаночной части одежды [Гаврилов 1891: 149, 155]. Колдуны и ведьмы могли погубить кого-либо, опуская в родник часть одежды или лоскуток от его одежды, после чего хозяин этой вещи становился испорченным [Первухин 1890, IV: 91]. В д. Лонки-Ворцы Игринского района до сих пор знают людей, кто заталкивал в родник (*ошмес син* ‘глаз родника’) одежду человека и добивался его болезни и даже смерти (информант Е.Г. Корепанова, 1927 г. р.) [ПМ автора 1994].

Широкое применение холстов, лоскутков, полотенец в качестве украшений, даров характерно для обрядовых празднеств календарно-аграрного цикла. На Масленицу (*Вой дыр*) катались на лошадах. К этому дню лошадь наряжали: в ее гриву влетали ленты *чук*, к дугам подвязывали полотенчатые уборы [Владыкин, Перевозчикова 1990: 49–50]. Понедельник первой недели Великого поста назывался у удмуртов *Крень нунал* (букв.: праздник хрена) или *Масляничка келян, Вой арня келян* (проводы Масленицы). В этот день моются в бане, затем женщи-

ны постарше готовят к обеду картофель, рыбу, постную кашу, а молодежь катаются на лошадях, привязав к оглоблям бывшие в употреблении веники. Катаются молча, после чего выезжают за околицу и выбрасывают веники. Пообедав, женщины устраивали свой праздник: пировали, пели песни, а в конце ходили из дома в дом, угощая мужчин кумышкой и хреном. Для проведения обряда они выбирали старшину, который надевал на себя особенную цилиндрическую шапку с нашитыми на нее разноцветными лоскутками. В некоторых селениях при этом двое мужчин выполняли роль защитников и телохранителей женщин [Первухин 1888, II: 109–110].

На Пасху юноши верхом на лошадях разъезжали по деревне, иногда заезжали прямо в дом (в случае, если крыльцо было не слишком высокое и двери достаточно широкие. — *Н. III.*) и выпрашивали у молодых полотенца, полотенчатые уборы (*чалмаос*) (д. Верхнее Асаново Алнашского района). В д. Старой Салье Киясовского района на второй день Пасхи проводили состязания на лошадях. Подарком *чук* для победителей состязаний были полотенца, полотенчатые уборы замужних женщин, собранные стариками к этому дню у молодых (т. е. вышедших замуж в этом году). На праздниках в честь окончания сева (*гырон быдтон*, *акашка*, *бусывоьсь*, *трочин*) так же, как и в праздник первой борозды (*гырыны потон*), устраивали конные скачки/состязания. К этому дню у деревенских молодых собирали в специальное лукошко яйца, головные полотенца, кистеты; самые красивые вещи дарили победителям скачек (дд. Лебедевка, Пытцам, Баграш-Бигра Малопургинского района) [Владыкин, Перевозчикова 1990: 53–54].

Удмурты, живущие на территории современных Сьюмсинского, Селтинского, Увинского, Якшур-Бодьинского районов, проводили один из осенних праздников — обряд ряжения (*пöртмаськон*), который являлся своеобразным завершением полевых работ. В д. Лудзи-Жикье Селтинского района основными участниками этой церемонии являлись молодые люди. Накануне девушки изготовляли для вечера специальные шляпы из соломы, которые украшались гусиными перьями, лоскутками материи, бумагой... [Владыкин, Перевозчикова 1990: 63–64].

При характеристике ритуальных функций монет описывались случаи, когда куски тканей или обрывки нитей являлись элементами символических посланий/весточек/подарков (*саламы*). Лоскутки ситца или холста (своеобразные женские грамоты или посылки) посылали только родственникам или хорошим знакомым, чтобы уведомить о каком-либо важном и радостном событии: рождении ребенка, проведении праздника [Верещагин 1995: 198].

В обрядах жизненного и календарного циклов, в религиозных церемониях полотенца, полотенчатые уборы, ленты, лоскутки и пр. выполняли многообразные функции. Они являлись знаком зажиточности, благосостояния, достатка, жизненной энергии, плодородия. Не случайно такие предметы (*чук*) служили своеобразными подарками душам умерших предков, божествам и духам разных уровней и обеспечивали устойчивое сосуществование мира живых людей и обитателей потусторонних миров. Взаимный обмен подобными дарами между живущими родственниками содействовал постоянному символическому перераспределению ценностей внутри коллектива и способствовал их единению. По традиционным воззрениям, лоскутки/отрезы тканей содержали в себе душу



не только целой вещи: скатерти, платка, платья — и являлись их символической заменой, но в некоторых ситуациях могли заключать в себе душу живого или мертвого владельца этой вещи: рубахи, полотенца, — служить его заместителем. Поэтому такие предметы находили широкое применение в лечебной, предохранительной и вредоносной магии. Особыми сакральными свойствами обладали лоскутки, обрывки нитей яркого красного цвета. Их чаще всего использовали в качестве подарков, украшений и оберегов, для избавления от болезней, сглаза и других несчастий.

**Посуда/утварь (чашки, ложки)** имели исключительно важное значение в погребальной обрядности средневековых финно-угорских племен Прикамья. Судя по сохранившимся данным, в сосудах из глины, железа, бронзы, бересты, дерева размещали ритуальную пищу или жертвенные дары. Глиняные чаши с пищей типа каши ставили в женских, детских и мужских погребениях. Как правило, в одной могиле встречалось по одному-два сосуда. В исключительных случаях их число достигало шести экземпляров. Как уже неоднократно отмечалось в литературе, размещаемая в погребениях посуда была специально вылеплена для похорон, ибо она отличается от бытовой, поселенческой, как качеством теста, так и способом украшения [Семенов 1980: 23; Голдина 1985: 141; Голдина, Кананин 1989: 52–55; Иванова 1994: 138; Оборин 1999]. С одной стороны, погребальные сосуды имеют прекрасные внешние данные: изящную форму, тщательно заглаженную поверхность, богатый орнамент из многочисленных рядов шнура, гребенки и различных штампов по шейке и плечикам. К примеру, хорошо известны великолепные решетчато-шнуровые узоры на погребальной посуде с могильников бассейна Чепцы конца I тыс. Иногда чаши с такими украшениями составляли от 82 до 92 % всей обнаруженной керамики (могильники Мыдланьшай, Поломский II, Красная Горка). Для поселенческих сосудов подобный орнамент не характерен [Семенов 1982а: 52–53]. С другой стороны, тонкостенная погребальная посуда имеет слабый обжиг и быстро разрушается, потому создается впечатление, что она не была предназначена для длительного применения в быту. В могильниках этого времени в сосуды с напутственной пищей укладывали и ложки из кости, дерева, рога, однако такие предметы фиксируются в редких случаях вследствие их плохой сохранности в земле. Миниатюрные копии ложек встречаются и в составе погребального инвентаря в виде бронзовых привесок шумящих украшений (рис. 41, 3, 4, 8, 9) [Генинг 1962: табл. V, 34; Семенов 1980: VIII, 11; Голдина 1985: XXI, 23–30]. Как и у восточных славян, такие детали украшений, вероятно, служили символом достатка и благополучия.

Интересно, что в мужских погребениях эпохи средневековья глиняные чаши постепенно заменялись котлами (железными или медными). В начале II тыс. (XI–XIII вв.) в могильниках уменьшается количество специально изготовленных для похорон сосудов, вместо них в могилу ставят бытовую утварь. Такая посуда вылеплена небрежно, имеет неровно заглаженную поверхность, ее толстые стенки покрыты грубым орнаментом либо вовсе не орнаментированы [Семенов 1980: 23; Иванова 1992: 32; 1994: 138].

Наряду с целыми сосудами на чепецких погребальных памятниках конца I — начала II тыс. на дне могилы и/или в ее заполнении встречаются фрагменты бытовой посуды (Варнинский, Тольенский, Кузьминский могильники). Сход-

ная черта погребального обряда отмечена и у древних коми [Голдина 1985: 33; Голдина, Кананин 1989: 52]. Такие обломки разбрасывали не только в засыпи могил, но и в межмогильном пространстве, в специальных жертвенных ямах. Подобные находки, очевидно, свидетельствуют о том, что в похоронном обряде в ритуальных целях использовали не только целые, но и сломанные старые сосуды. В редких случаях отдельные фрагменты глиняных чаш обнаружены на кладбищах поздних удмуртов. В погребальной обрядности средневекового населения находили применение и берестяные тески, в которых, как правило, размещали вещественные дары для умерших предков.

Судя по данным поздних могильников, в XVI – начале XVIII в. традиция сопровождения умерших ритуальной пищей в специально изготовленных для этого глиняных, металлических и деревянных чашах, а также жертвенными комплектами в берестяной посуде угасает. В этот период в погребениях зафиксированы лишь единичные случаи находок такого рода. В удмуртской похоронно-поминальной традиции конца XIX – начала XX в. посуду использовали для разных целей, о чем подробно говорилось в главе II. Впрочем поставленная чашка с водой облегчала кончину умиравшего человека. В процессе подготовки и проведения похорон, а также в дни поминовения в сосудах или в обломках посуды размещали немного пищи и напитков как для новопреставленного, так и для старых покойников. После похорон в пользование погребенному над могилой оставляли предварительно расколотые на части чашку и ложку. Сохранились свидетельства, что в конце XIX в. на древнее кладбище в с. Ежевском (ныне с. Ежово Юкаменского района) поминать предков ходили бесермяне и некоторые удмурты с окрестных селений. При этом каждая семья приносила с собой три (чаще самодельные) деревянные ложки. Перед поминальной трапезой ими зачерпывали кашу и втыкали их в вырытые на могилах ямки, туда же лили немного кумышки [Первухин 1896б: 170].

В главе I приведены данные о том, что при совершении религиозных церемоний на средневековом святилище Чумойтло в качестве жертвоприношений широко использовали обломки столовой глиняной посуды. На территории проживания древних пермян на верхней Каме, в бассейне Чепцы и средней Вятки обнаружены находки кладов, содержащих серебряные чаши, блюда, кувшины. Посуда поступала сюда из Ближнего и Среднего Востока. Большинство ученых полагают, что у местного населения Приуралья и Зауралья она употреблялась в культовых целях [Спицын 1906: 3–5; Чернецов 1947: 125; Талицкий 1951: 46, 62, 64 и др.; Смирнов 1952: 253]. Другие исследователи предлагали различать металлические сосуды, выступавшие в качестве предметов роскоши патриархально-родовой верхушки, от сосудов культового назначения, связанных со святилищами [Лещенко 1979: 176–188]. Как свидетельствуют этнографические материалы по удмуртам, коми и обским уграм, привозная серебряная утварь могла служить в качестве священной реликвии на культовых памятниках или использоваться в качестве столовой посуды во время ритуального поедания жертвенной мясной пищи. В пользу культового назначения серебряных сосудов свидетельствуют и параллели между охотничьими сценами на описанных выше округлых жетонах (*дэндоры*) и на Утемильском блюде. Как уже указывалось выше, следует пред-

полагать, что ряд кладов, содержащих серебряные монеты и другие предметы, в том числе посуду, могли являться скоплением священной утвари жертвенных мест. В бассейне Чепцы к кладам и находкам, которые предположительно можно связывать со святилищами, относятся Карасевский клад VIII–XI вв., состоящий из гривны глазовского типа, сплюснутого ведерца с дужкой, чаши и сосуда с арабской надписью, Седъярский клад VIII–IX вв. с серебряным кувшином с надписью, Чуринский/Нижнечуринский клад VIII–IX вв., содержащий два серебряных блюда с растительным орнаментом, изображениями птиц и обнаженной женщины, Утемильская находка серебряного блюда X в. с изображением охотящегося всадника и др. [Генинг 1958: 145–159; Даркевич 1976: 9, 13, 170–172]. На верхней Каме обращают на себя внимание такие клады, как Аниковский IX–X вв. с находками серебряных сосудов и гривен глазовского типа, Афанасьевский VIII–IX вв. с семью серебряными сосудами, Мартыновский VIII–IX вв. и др. [Даркевич 1976: 28–30, 32–33 и т. д.; Лещенко 1976: 186–188].

В этнографической литературе конца XVIII – начала XX в. уже не встречаются упоминания об использовании удмуртами тонкой/изысканной привозной утвари. Сохранились лишь отголоски старинной традиции применения в религиозной практике изделий из серебра, в том числе серебряных сосудов. Так, в неопубликованной рукописи Н.Г. Первухина приведены относящиеся к концу XIX в. данные о глазовской купчихе Волковой, удмуртке по происхождению, которая хранила “массивный серебряный сосуд древней кузнечной работы, весивший около 1,5 пуда. Он представлял собой грубый котел с толстыми стенками, использовался для торжественных языческих жертвоприношений...” [Луппов 1911а: 277–278]. В альбоме Т.А. Крюковой опубликованы деревянные ритуальные ковши для пива, бытовавшие в XIX – начале XX в. Они отличаются тонкостью резьбы и тщательностью выделки поверхности, на ручке одного из таких предметов нанесены знаки – *лусы*. Они были специально изготовлены для проведения общественных трапез в Священной роше или родовом святилище. Тонкие стенки сосуда-ковша, сглаженная поверхность, низкие борта, острый приподнятый носик придавали всему сосуду пластичную изысканную форму, напоминающую изделия из металла [Крюкова 1973: 101, 112; рис. 80]. Истоки этого сходства, несомненно, относятся к привозной серебряной посуде средневековья.

Однако в поздней удмуртской традиции для обрядовых молений чаще всего использовали деревянную, реже – берестяную посуду. На каждом святилище существовали свои специальные комплекты посуды разных форм, имелись даже особые деревянные чаши для проведения жертвоприношения в подполье на новоселье. Некоторые из таких столовых наборов были отмечены знаками – *лусами*<sup>\*</sup>. Комплекты сосудов, предназначенных для ритуальных общественных трапез, обладали высоким сакральным статусом. К примеру, посуда, используемая для молений в родовой куале, считалась священной принадлежностью куалы. Никто из посторонних не имел права прикасаться к ней и не мог использовать для других целей. Сохранились сведения, что в Великой куале также

---

\* Набор ритуальной посуды из родовой куалы с тамгами опубликован М.К. Болотовым [1967: 182–192].

хранилась специальная круговая ритуальная чаша (*куала тусьты* ‘чаша куалы’) [Первухин 1888, I: 28–29; Wasiljev 1902; Васильев 1906: 254–255; Емельянов 1921: 41–43; Владыкин 1994: 259].

Помимо столовой посуды, на святилищах существовали специальные емкости для хранения ритуальной утвари. В ряде случаев в них хранили столовую утварь. В главе I описывались многочисленные сундуки, в которых размещали жертвенные приношения богу Булде (д. Нижние Юраши). В Российском этнографическом музее хранится резной деревянный шкафчик для хранения мелкой утвари середины XIX в. Размещался он в одном из родовых святилищ (Великая куала) в Алнашском районе и пережил 8 поколений жрецов [Крюкова 1973: 12, рис. 76]. Существовали представления о чашах как о своеобразных сакральных вместилищах. По свидетельству одного удмурта, для обучения особому знанию человека поднимали на небо в (мифическом. – *Н. Ш.*) “великом котле” из меди [Луппов 1899: 321–322]. Желającego научиться ворожке Бог заставляет отведать из чаши (особой сакральной. – *Н. Ш.*), после чего тот получает силу ворожить [Яковлев 1909: 153–154].

Обратимся к рассмотрению значения второго неперемного атрибута столовой посуды – ложки. При проведении жертвоприношений в XIX – начале XX в. в большую деревянную чашу/тарелку с жертвенной кашей и мясом втыкали столько ложек, сколько людей участвовало в молениях (например, при обряде *пирдан-сетон* в честь божества реки) [Верещагин 1910: 74]. У глазовских удмуртов к сучьям или особой жерди, подвязанной к веткам ели, прикрепляли берестяную чашку или коробку четырехугольной формы из коры дерева (луб, береста) с пищей (кусочки блинов, мясо и кости жертвенного гуся) хозяину леса *Быдзым-Нюне* или *Нюлэсмурту*. В состав этой жертвенной пищи обязательно втыкали старую деревянную ложку [Первухин 1888, II: 98–99; Верещагин 1910: 48, 50]\*

О важности такого небольшого предмета, как ложка, при проведении обрядовых действий свидетельствуют тексты молений, в которых воздается особая хвала кленовой ложке (д. Ляли Алнашского района):

*Пуньые ук, ой, пуньые, пуньые*  
*Пуньые но, бадяр ук, ой, выжые,*  
*Пужые но, бадяр ук, ой, выжые.*

*Куриськем вёсьесмы но кабыл ке басьтылиз,*  
*Оло сётоз ук Инмармы, ой асьмелы.*  
*Оло сётоз ук Инмармы, ой асьмелы.*

Ложка моя, ой, ложка, ложка  
С узором, да (словно) клен [крепок], ой, мой род,  
[Ложка] узорчата, да, крепок (букв.: клен),  
ой, мой род.  
Если будет проведенное нами моление благословенно,  
Может, воздаст Инмар нам, ой, нам.  
Может, воздаст Инмар нам, ой, нам.

---

\* На культовых местах манси хранились плоские лопаточки, которыми якобы следовало кормить изображения богов, стоящих на святилищах [Гемуев, Сагалаев 1986: 156].

В другом тексте:

...Пужыё но пужыё бадяр но пунные.  
Пужыезлы быдэ(й) ук мусоез.

...Узорчата, узорчата моя кленовая,  
да, ложка.

Каждый узор мне мил.

*Бойкова, Владыкина 1992: 26–27*

При гадании широко использовали чашки с водой, стаканы, ложки. В ночь с 13 на 14 января для гадания приносили из родника воду во рту, выливали ее в ложку и выставляли на холод. При этом лед с гладкой поверхностью сулил свадьбу, с выпуклой – рождение ребенка (д. Муважи Алнашского и д. Лебедевка Малопургинского районов) [Владыкин, Перевозчикова 1990: 48]\*

Чаши с пивом или вином в календарных обрядах могли быть связаны с символикой плодородия. На второй день Пасхи (д. Старая Салья Киясовского района) после скачек разъезжали на лошадях по деревне, кормили лошадей освященными лепешками, поили из деревянных чаш вином или пивом. В фольклорных текстах (*вось нерге гур* ‘напев обряда моления’, *акашка гур* ‘напев обряда акашка’, *Вой дырья* ‘напев гостевания во время Масленицы’ и др. встречаются частые упоминания неперемного атрибута всех обрядовых действий – чашки с пивом, чашки с вином [Чуракова 1986; Владыкин, Перевозчикова 1990: 54, 72, 75; Бойкова, Владыкина 1992: № 13, 18].

В религиозной обрядности средневекового финно-пермского населения была высока ритуальная ценность новых чаш и старых обломков бытовой керамики. Новую специально для похорон вылепленную и богато украшенную глиняную посуду ставили в могилы с ритуальной пищей или дарами, чтобы умерший человек ни в чем не знал нужды на том свете. Берестяные туески, кожаные или меховые сумки служили вместилищем жертвенных даров покойным. Фрагменты битой столовой посуды, разбросанные в заполнении могильных ям, в межмогильном пространстве и в жертвенных ямах, тоже являлись символическими подарками умершим предкам. Количество и качество погребальной посуды, их содержимое могли указывать на социальное положение, пол и возраст умершего. В XVI–XVIII вв. наблюдается угасание традиции сопровождения умерших чашами с пищей, жертвенными приношениями в берестяных, кожаных и меховых емкостях и обломками бытовой посуды. Однако при проведении поминальных обрядов целые и обломанные сосуды использовались для совместной поминальной трапезы и для жертвоприношения умершим предкам.

При совершении жертвоприношений на святилищах, при проведении земледельческих календарных обрядов и т. д. посуда использовалась для обрядового поедания освященной пищи коллективом людей, для складывания вещественных приношений или части съестных припасов божествам, влияющим на ход годового и жизненного цикла. Использовалась она и в качестве особых вместилищ (сосудов, коробок, сундуков) для хранения ритуальной утвари и приношений божествам. Высокий сакральный статус этих вещей в обрядовой сфере определялся несколькими моментами. Так, посуда являлась вместилищем материальных благ, служила символом благополучия и благосостояния

---

\* У славянских народов ложку использовали при поминках, гаданиях, в народной медицине, в любовной магии. Она символизировала члена семьи живого или мертвого. На Русском Севере при помощи ложки с водой, оставленной на ночь на улице, судили о том, что ожидает хозяина: жизнь или смерть [СМ-1995: 245].

людей, умерших предков и богов. Сосуд выполнял роль связующего звена между миром людей и миром умерших предков, между человеческим коллективом и божественной сферой. Совместная трапеzia коллектива родственников символизировала единение человеческого социума.

Особую роль в жизни средневекового населения Прикамья играли серебряные сосуды (чаши, блюда, кувшины) восточного происхождения, в местной среде они являлись престижными вещами племенной знати, на святилищах их использовали либо в качестве сакрального предмета — символа самого божества, либо особо ценного дара этому божеству, либо столовой посуды для ритуального поедания жертвенной пищи.

**Веретено, пряслице, прялка.** Веретено — продолговатый утолщенный стержень для навивания нити, приспособление для прядения. Пряслице — грузик/утяжелитель округлой формы с отверстием посередине, который насаживали на веретено для придания последнему устойчивости и равномерности вращения. В средневековое время пряслице размещали в погребениях женщин, девушек, девочек, изготавливали их из глины, кости, рога, камня, богато украшали узорами. Отдельные случаи сопровождения женских захоронений пряслицами встречаются и в XVI—XIX вв., но при этом наблюдается угасание традиции использования пряслиц в погребальном ритуале удмуртов, что, вероятно, связано с сокращением сферы применения этих предметов в быту. В этнографической литературе конца XVIII — начала XX в. данные о них не известны.

Зато сохранились сведения, что веретено могли использовать в погребальной обрядности, укладывая в женские погребения. Выявлены также упоминания о гаданиях при помощи раскачивающегося веретена [Емельянов 1921: 153]. О его магических функциях, связи с представлениями о жизни и смерти характеризует ситуация, описанная в быличке глазовских удмуртов “Сирота и клад” Одна девушка поселилась в старенькой покинутой избушке в лесу. Вдруг из подполья выкатился гроб, от испуга она стукнула по нему веретеном, и гроб сразу же рассыпался кучей серебряных денег [Первухин 1889, IV: 49—50]. Известны коми былички, в которых душа мертвеца стучит веретеном и дает знать о смерти отца [Коми легенды... 1984: № 142].

Удмуртская прялка (*кубо*) состояла из нескольких элементов: навершие (*сюмори*), столбец (*кубо гумы*), сиденье-донце (*пуксён*). Первая — “корневая” прялка, сделанная из цельного куска дерева. Корневище, обработанное должным образом, служило сидением, а ствол в виде верхней лопасти прялки использовался для прикрепления волокна. Второй тип — составная палкообразная прялка из трех частей: донца, четырехгранного столбика, вставляющегося в донце, и верхнего стержня палки, к которой привязывали кудель. Навершие прялки украшали восьмилепестковыми розетками, крестиками, ромбиками, заштрихованными квадратами [Крюкова 1973: 84—86, рис. 86; Виноградов 1980: 46—51]. Прялка в быту выполняла не только утилитарную, но и эстетическую функцию: служила неотъемлемым украшением внутреннего убранства/интерьера жилища, ее вешали на стену, ставили под стол, чтобы были видны ее орнаментированные части.

Относительно символики старинных прялок в литературе высказаны две точки зрения. С.Н. Виноградов обратил внимание, что донце или навершие прялки представляло собой женскую фигурку, изображение покровительницы женщин

*Калтак.* И действительно, загадки и наименования отдельных частей прялки отражали существование представления о прялке как антропоморфном существе. К примеру, о наверху прялки (*сюмори*) отзывались: “Рука деревянная, браслет – серебряный” (*суйыз ну, покесэз – азвесь*) [Гаврилов 1880: 55] или “Девичью голову железной гребенкой расчесывают” (*апоклэсь йырзэ корт сынэн сынало*). Верхнюю часть столбца называли *кубо ноны* ‘сосок прялки’; сама пряжа воспринималась как волосы, сужение донца около столбца – как пояс, а столбец – рука или две вытянутые руки. В Якшур-Бодьинском районе (д. Якшур) рассказывали о прялках, украшенных оловянными литыми украшениями. Узорная литая полоса шириной 10–12 см помещалась на нижней части наверху [Виноградов 1980: 46–50]. Вспомним в связи с этим, что аналогичные литые пластины украшали головные уборы девушек, женщин в захоронениях XVII–XVIII вв. [Шутова 1992: рис. 29].

Вероятно, не только донце или наверху, но и сама прялка символизировали женскую фигурку. Так, И.А. Косарева на основе анализа характера орнаментации трех разъемных частей одной старинной прялки конца XVIII – начала XIX в., содержащих символы солнца (наверху), луны, земли (донце), дерева (столбец), уподобляет прялку трехчастному видимому миру, которым управляла триада удмуртских богов – *Инмар, Кылдысин* и *Куазь* [Косарева 1986: 47–55]. Знаменательно, что в одном семантическом поле/ряду с подобными воззрениями находится старинный обычай изготовления прялок из цельного куска дерева с корневищем. На существование представлений о прялке, веретене как своеобразной мировой оси, связанной с тремя уровнями Вселенной, указывают и другие данные. У афанасьевских коми, когда женщина плохо чувствовала себя, советовали садиться за прялку: “Болеешь – пряди”, “С неба через куделю сила, мол, к тебе приходит, а через острие веретена все зло в землю угоняешь...” Поэтому в вятской культурной традиции уколоться веретеном считалось плохой приметой [Трушкова 1997: 165].

В календарной обрядовой жизни удмуртов прялка являлась непременным атрибутом гуляний, посиделок молодежи. Молодой человек дарил красивую, украшенную резьбой прялку своей суженой (*дусым*) или просто уважаемой им девушке. Такой подарок юноши могли изготавливать сами или обращались за помощью к родственнику или к мастеру. В центральных районах Удмуртии (Якшур-Бодьинский район) до сих пор еще помнят людей, которые готовили резные подарочные прялки для целой округи. Выше уже упоминалось, что богато украшенная прялка являлась важным элементом приданого невесты. В процессе свадебного обряда проводили специальный обычай выкупа прялки, называемый “*куболы ветлон*” ‘съездить за прялкой’, когда жених и невеста приезжали за прялкой в дом родственников невесты [Виноградов 1980: 46–50].

Как и другие земледельческие народы, удмурты полагали, что прялка обладала особыми экстраутилитарными свойствами, что обеспечивало ее применение в целях воздействия на плодородие земли. Так, венгерский ученый Б. Мункачи писал, что в конце XIX в. удмурты практиковали обряд катания на прялке (*кубоен нискылан*): “В день Масленицы девушки катаются на прялках, выкрикивая: “Пусть конопля уродится!” Катятся, начиная от крыльца до амбара, и каждый раз, три раза подняв руки вверх, выкрикивают: “Пусть до такой высоты вырастет конопля!” Потом кормят кур, приговаривая: “Пусть больше яиц снесут!” [Munkácsi 1952: 34–35].

Приведенные материалы показывают, что пряслице, веретено, прялка являлись женскими предметами, символизировали женскую сферу деятельности. В традиционном сознании экстраутилитарные свойства прялки определялись тем, что она заключала в себе плодоносящие женские силы природы, служила знаком богатства, плодородия, жизненной силы. Представление о прялке как своеобразной вертикальной оси, связанной со всеми тремя ярусами мира, отразилось в обычае изготавливать ее из цельного куска дерева или уподоблять ее женской фигурке, где наверху являлось головой, столбец — верхней частью тела, а донце прялки — нижней частью тела, связанной с землей, с ее плодоносными силами, дающими жизнь всему земному/живому.

**Каменные предметы.** На культовых памятниках древних и поздних удмуртов (жертвенное место Чумойтло, конец I — начало II тыс., святилище Большая Пурга, XVI—XX вв.) встречаются отдельные находки кремневых орудий и обломков точильных камней, что служит показателем их использования в ритуальных целях. Прослежены случаи использования каменных изделий и в погребальном обряде. Так, в мужских погребениях средневекового времени помещали кресало, трубочку для трута и кусок кремня для высекания огня. Отдельные факты сопровождения умерших мужчин и детей фрагментами точильных камней, кусками кремня и кресал выявлены и в могильниках XVI—XIX вв.\*

В этнографической литературе сохранились упоминания об использовании кремня и огнива в родильной обрядности удмуртов при наречении младенца. Ворожец (*карт*) во время высекания огня перечислял имена: при каком имени трут загорался, такое имя и получал новорожденный [Бехтерев 1880, 9: 156]. Некоторые разновидности каменных предметов применялись в качестве лечебных средств. По поверьям удмуртов, белемниты (“чертовы пальцы”) являются пальцами водяного — Вумурта, который часто их ломает, но каждый раз они у него отрастают снова. Порошком, насобленным от белемнитов, присыпали ранки. Белемниты темного или беловатого цвета находили в реке. Будучи мертвыми пальцами, они всегда холодны, даже если бы их стали держать на печке, чем и отличаются от “громовых стрел” (удм. *гудыри-пукыли*), которые имеют весьма сходную форму, но принимают на себя температуру среды. Громовые стрелы находят в лесу и на поле. От белемнитов они отличаются еще и цветом — всегда желтоватые. Третий вид камней оригинальной формы *инкӧльы/гудыри кӧльы* (букв.: небесная галька, или громовая галька) хранился у удмуртов для счастья. Употреблялись они знахарями для высекания огня над раной. Как правило, последние две группы предметов являлись орудиями каменного века, а именно: кремневыми нуклеусами, обломками ножей и скребков, а также целыми и обломанными наконечниками стрел. В отличие от удмуртов русские все эти три разновидности камней безразлично называли “чертовыми пальцами” или “громовыми стрелами” [Первухин 1888, I: 73—74].

Отношение к каменным предметам варьировалось в каждой местности: у елабужских удмуртов в одних деревнях (д. Утчан) их держали дома; а в других (д. Асаново) выпавшие громовые стрелы домой брать не полагалось, это считалось опасным делом, так как, высекая огонь из небесной гальки (*инкӧльы*), можно было легко устроить пожар, ибо полагали, что огонь ходит за громовой стрелой [Потанин 1884а: 221—222].

\* См. о языческой символике кресал [Голубева 1993: 176—184].



**Железные предметы**, имеющие острые режущие или колющие рабочие части, широко использовали в погребально-поминальных ритуалах, в семейных и календарных обрядах, при совершении религиозных церемоний, в качестве охранительных предметов, для излечения от болезней. Различные железные вещи (старые ключи, замки, колокольчики и т. д.) или их обломки использовали в качестве охранительных предметов взрослых людей, детей, для сохранения домашнего скота (коров, телят, овец и т. д.) и домашней птицы вместе с выводками. У мамашских удмуртов, если кто-нибудь возвращался домой, заболев на чужбине, соседи проводили вокруг двора больного черту металлическим предметом, чтобы болезнь не смогла выйти с того двора и распространиться на других людей [Гаврилов 1891: 155]. Чтобы оградить себя и будущего ребенка от злых духов, беременная женщина надевала ладанки, крестики и железные предметы. Часто эти амулеты заменялись обыкновенными ключами, которые привешивали на поясе, чтобы не бросались в глаза посторонним. В д. Большой Докье Вавожского района гусят, прежде чем выпустить на р. Валу, пропускали через железную самоварную трубу с особыми словами [Герд 1993: 20]. У удмуртов бытовало поверье, согласно которому в ветряных смерчах двигается бес (*тöлпери, тöлмурт*). Его считали виновником особых болезней: паралича (*пери шуккем* – букв.: ударил пери) и шума в ушах. Для избавления от этих болезней в жертву духу ветра приносили утку. Ветряную бурю, по мнению удмуртов, можно было остановить, бросив какой-нибудь острый предмет [Емельянов 1921: 140]. С другой стороны, железные предметы использовали для порчи людей. При постройке дома вбивали в матицу железный клин, если хотели нанести вред хозяевам, выжить их из избы, добиться смерти хозяина дома или разрушить семью [Владыкина 1998: 248].

Имеются некоторые особенности в использовании каждой категории вещей, поэтому рассмотрим их по отдельности.

Практическое применение **сабель/кинжалов/мечей** показывает, что они являлись преимущественно мужскими предметами, символизировали мужскую сферу деятельности. Судя по материалам погребальных памятников второй половины I тыс. н. э., указанные предметы вооружения сопровождали мужчин не только в жизни, но и после смерти. В отдельных случаях кинжалы встречались и в женских захоронениях (Варнинский) [Генинг 1962: 57–58; Семенов 1980: 22]. Позднее в захоронениях XI–XIII вв. сабли, кинжалы и пр. почти не встречаются. Возможно, в похоронном обряде их ритуальные функции призваны были выполнять менее ценные изделия – ножи местного производства. Несмотря на исчезновение подобных изделий из погребальной практики, в реальной жизни средневекового населения рассматриваемые предметы вооружения продолжали использоваться, о чем свидетельствуют фольклорно-этнографические источники. В частности, весьма распространенным мотивом богатырских преданий являлся мотив обладания богатырем “особенным” оружием (сабля/палаш/кинжал). Отдельные образцы таких предметов вооружения могли указывать на высокий социальный ранг их обладателей, на что вполне указывала Т.Г. Владыкина [1998: 188]. В эпоху средневековья подобные предметы, несомненно, выступали и в качестве предметов роскоши, в особенности это касается дорогих привозных экземпляров с богато украшенными рукоятками и ножами.

Рассматриваемые виды оружия служили мощным оберегом. К примеру, в преданиях указывается, что у Ядыгар-батыра был заговоренный нож/кинжал (*кыжесь пуртээ*), поэтому с Ядыгаром ничего не могли сделать. Садился он на коня и с кинжалом в руке объезжал врагов по кругу. Последние (т. е. враги удмуртов) за пределы этого очерченного круга не могли выходить, а если выйдет кто-нибудь — погибнет или что-нибудь плохое с ним случится [Владыкина 1998: 218].

В XVI–XVIII вв. сабли, кинжалы, мечи и пр. при погребении заменялись ножами. Тем более что некоторые образцы последних имеют достаточно внушительные размеры (длина более 30 см). В поздней этнографической традиции сабли являлись постепенно выходящим из употребления анахронизмом, редким экзотическим атрибутом гадателей, ворожцов, знаком их магической силы. По свидетельству исследователей конца XIX — начала XX в., гадатели (*туно*) использовали сабли и кинжалы при совершении некоторых обрядов — при переходе на жительство в новый дом, при выборе жрецов в Великую куалу, Луд.

К примеру, при выборе жрецов в Великую куалу гадатель плясал под исполняемые на гусях священные мелодии с саблей в левой и с кнутом в правой руке. Затем он бросал саблю в направлении двери таким образом, чтобы она вонзилась в нее и не причинила вреда окружающим. В этот момент *туно* падал на пол и начинал называть имена будущих жрецов. До тех пор, пока сабля не убрана из двери, не полагалось ни входить, ни выходить из избы. В с. Буранове (совр. Малопургинский район) предсказатель использовал саблю при выборах жреца в Луд. Он держал ее одним (острым?) концом на голове так, что другой конец едва не касался потолка. Затем два раза намеренно ронял саблю таким образом, чтобы она втыкалась в пол [Wasiljev 1902; Васильев 1906: 212–216].

**Кочедыки** — приспособления для плетения лаптей из кости и железа — являются частой находкой на поселениях начала II тыс. н. э. В редких случаях их находят в мужских могилах этого периода (Кузьминский, Большесазановский могильники). На кладбищах XVI — первой половины XIX в. железные кочедыки размещали гораздо чаще в погребениях мужчин и мальчиков. В исключительных случаях они сопровождали женские захоронения. Сохранилось одно предание относительно причины регулярного ношения удмуртами кочедыка. В старинные годы хозяин леса *Нюлэсбече* (*нюлэс* ‘лес’; *бече* ‘сосед, друг, брат, родственник’) постоянно таскал по лесам стариков и говорил им: “Без кочедыка никуда, особенно в лес, не ходите: кто будет ходить в лес без кочедыка, у того переломаю все зубы” С этих пор удмурты (очевидно, мужчины. — *Н. Ш.*) стали носить при себе кочедыки, у самого *Нюлэсбече* также имелся огромный кочедык [Верещагин 1896: 55]. В контексте приведенных данных можно предполагать, что кочедык выступал в роли атрибута мужской силы, выполнял функции оберега мужчин.

Железные и костяные **наконечники стрел** в средневековье встречались преимущественно в мужских захоронениях. В отдельных случаях их складывали в женские и детские могилы. Изредка железные стрелы сопровождали умерших мужчин и в захоронениях XVI — начала XVII в. В последующем соответственно исчезновению стрел из употребления в реальной жизни наблюдается угасание традиции использования их в похоронном ритуале. Характерно использование

железных, отчасти костяных стрел в качестве жертвенных даров мужскому божеству – Хозяину Дикой Природы – на средневековом святилище Чумойтло [Голдина 1987: 93–94; Шутова 1999: 106]. У русского населения окрестностей г. Вятки сохранились сведения относительно особых магических свойств, приписываемых старинным железным удмуртским (вотским) стрелам. Они хранились в церквах на средней Вятке и считались надежным средством избавления от головной боли [Спицын 1893: 188].

**Ножи** – одна из самых распространенных категорий бытовых инструментов, которые складывали в могилу в составе погребального инвентаря у средневековых и поздних удмуртов. Встречаются они одинаково часто в женских, мужских и детских захоронениях [Семенов 1980; Иванова 1992; Шутова 1992]. Сохранились этнографические свидетельства размещения ножей при совершении похоронных обрядов и в конце XVIII – начале XX в. Хотя ножи широко использовались при погребении людей разных половозрастных групп, в других обрядовых ситуациях они заменяли типично мужские вещи – кинжалы, сабли. К примеру, у удмуртов XIX – начала XX в. нож служил заменой кинжала/сабли при проведении церемонии выборов жреца в Великой куале. Обряд проводили летом в куале, а зимой – в каком-нибудь другом пригодном для этого помещении. Предварительно предсказатель (*туно*) мылся в бане, надевал белую одежду, обматывал голову белым полотенцем и входил в помещение. К тому времени там собирался народ, приходил гусляр. Для этого случая существовали специальные гусли, которые не имели другого употребления, равно как и особые для этого обряда мелодии. На столе, покрытом белой скатертью, лежали хлебцы и бутылки с кумышкой от каждой семьи, относящейся к этой родовой куале. Жена старого хранителя куалы давала ворожцу серебряную монету, которую последний бросал в чашку с кумышкой и начинал гадание. Жрецы, стоящие вокруг предсказателя, опоясывали его белым полотенцем. Через некоторое время *туно* выходил из-за стола и начинал плясать под звуки гуслей, держа в руках нож и бич. Иногда он плясал вокруг воткнутого в пол посреди избы ножа (очевидно, в прежнее время в центре втыкали саблю или кинжал. – *Н. Ш.*). Обессилев от продолжительной пляски и будучи в состоянии обморока, *туно* выкрикивал имя того, кто должен стать жрецом [Емельянов 1921: 154].

Форма, материал и технология изготовления ножей, а также особенности его утилитарного использования способствовали выполнению им магических функций оберега от представителей потусторонних миров, энергетики недобрых людей. В охранных целях под изголовье ребенка клали нож, ножницы или другой режущий инструмент на время, когда ребенок оставался в доме один, без взрослых. Если здоровый ребенок неизвестно по какой причине начинал худеть, спадать с тела, удмурты называли это явление *сюсетка воштэм* (букв.: домовой заменил) и полагали, что под изголовье ребенка забыли положить нож, ножницы или другой режущий инструмент, когда ребенок оставался в доме один, без взрослых, и домовой имел власть над ним [Первухин 1890, V: 41]. Предохранительным средством от подмены ребенка домовым или банным духом (*мунчомурт*, *коркамурт*) мог также служить любой кусочек железа или другого металла, употребляемого в качестве амулетов [Емельянов 1921: 120].

В Игринском и Алнашском районах человек, если попадал в завихрение (*тöлпери*), видел привидение или в других опасных ситуациях, должен был го-

ворить: *Тирэ/пуртэ кисыям/бордам* (букв.: нож/топор в кармане/со мной). В противном случае вихрь мог унести человека либо испортить его [ПМ автора 1994, 1998]. Для устрашения и изгнания болезни под изголовье больного, под порог или у порога избы клали нож, топор или косу [Бехтерев 1880: 644; Луппов 1911а: 266].

Еще и в настоящее время вечером перед Великим четвергом до заката солнца (*кулон потон уй* ‘ночь выхода мертвецов’) закамские удмурты ветками хвойных деревьев окуривают дом и хлев и привешивают всем обереги. Перед сном каждый читает про себя молитву, под подушку в качестве оберега кладет металлический предмет – нож, ножницы [Миннихметова 1994: 113]. С 7 января по деревне ходили ряженые. Войдя в избу, стучали палками о пол, прыгали, плясали, играли на заслонках железными предметами – ножом, ножницами или вилкой (д. Алганчи-Игра Игринского района, д. Карашур Малопургинского района, д. Кучеряново Алнашского района) [Владыкин, Перевозчикова 1990: 46–47]. У шарканских удмуртов верят: если нож воткнуть в притолоку двери (*ös йыр азе*), то находящийся в доме колдун не сможет выйти из дома, прежде чем через двери не выйдет нормальный человек [ПМ автора 1993]. С аналогичными целями в избу над дверями втыкали иголку без ушка, ножницы [Владыкина 1998: 70–71]. У коми для запираания колдуна втыкали на стене нож или шило, а также помещали нож в переднем углу помещения [Сидоров 1928: 15, 22].

Ножи использовали в качестве приношений мужским божествам. К примеру, на святилище Лек ошмес XVII (возможно, XVI)–XX вв. для излечения от болезней вбивали в ель ножи и другие железные предметы/кусочки железа [Шутова 2000: 239–241]. Нож являлся непременным орудием при проведении разного рода приношений. В этнографической литературе начала XX в. сохранились свидетельства, по которым для каждого вида обрядовых церемоний существовали специально только для этого случая предназначенные ножи. К примеру, во время новоселья в подполье приносили в жертву овцу, для чего имелись особые ножи, которые не разрешалось применять для других целей [Wasiljev 1902].

Сила и мощь ножа нашла отражение в гаданиях, в заговорно-заклинательной практике. Пример гадания с чашкой и ножом приводит П.М. Богаевский. Когда “...*туно* берет на руку несколько носового табаку или наливает в чашку вина и, мешая оное лопаткой или ножиком, смотрит пристально в чарку немалое время” [Богаевский 1890: 125]. Глазовские удмурты верили, что при помощи ножа можно отыскать клады. Так, в ночь на Великий четверг надо было выйти на ближайший к местонахождению клада перекресток дорог, очертить вокруг себя ножом и окликнуть клад: “Приди ко мне!” При этом верили, что клад выйдет из земли, подкатится к самому кругу, и тут уж его надо было схватить, не опасаясь разных видений [Первухин 1888, II: 118]. Сохранились сведения, что некоторые скупые люди втыкали нож с нижней стороны стола, чтобы гости не могли съесть много угощений (д. Сетпиево Игринского района) [ПМ автора 1994, 1995]. У мамадышских удмуртов нож использовали при присяге [Гаврилов 189: 117]. По свидетельству А.Ф. Тимофеевой, 1921 г. р., ее отец говорил, что его проклятие сбывалось “как нож падал” (*юриськеме пурт кадь усе*) [ПМ автора 1994], т. е. так же неотвратно, как острый нож.

При неосторожном обращении ножи представляли не только реальную, но и символическую опасность для людей. Так, если человек будет есть через нож, с острия ножа или доставая концом ножа еду, то будет мучиться колотьем в животе, будет злым, сердитым; с ним случится что-нибудь плохое; покончит жизнь самоубийством; бросится в реку или утонет. Не полагалось играть с ножом или ножницами: у этих предметов есть свой дух — *кылчин* — он может направить острие и поранить [Гаврилов 1891: 155; Владыкина 1998: 243].

Нож обладал особыми ритуальными свойствами способствовать перевоплощениям человека. По поверью елабужских удмуртов, люди прежде умели превращаться в медведя, втыкая для этого нож в дерево. Как-то раз один человек вынул нож, воткнутый в дерево, и колдун навсегда остался медведем [Потанин 1884: 223]. Аналогичные поверья известны у коми. К примеру, можно было превратиться в волка, всадив нож в основание пня, а затем перекувырнуться через голову [Сидоров 1928: 15, 22].

**Топоры** являлись неперенным атрибутом мужчины, обозначали мужскую сферу жизнедеятельности. В погребальном обряде средневековых удмуртов и удмуртов XVI–XIX вв. топор, как правило, укладывали именно в мужские захоронения. В могильниках XI–XIII вв. настоящие топоры часто заменяются символическими предметами — наспех и небрежно изготовленными экземплярами или миниатюрными топориками.

По свидетельству исследователей конца XIX в., топор являлся важным атрибутом родильного обряда в случае рождения мальчика. После родов уважаемая в семье родильницы женщина или ближайшая из присутствующих в бане родственниц брала ребенка из рук бабки и подносила его к порогу банной двери. Здесь, подложив полено, топором обрубала на нем конец пуповины, читая вслух особую молитву с пожеланием ребенку-мальчику быть трудолюбивым, сильным, богатым [Первухин 1890, V: 11]. Топор выступает в качестве неотъемлемого орудия мальчика, мужчины и в колыбельных песнях (*нуны веттан гур*):

...Бадъым будод, тiр кутод,  
Тэле мынод, кыз чогод...

Вырастешь большим, возьмешь топор,  
В лес поедешь, ель срубишь...

Бойкова, Владыкина 1992: № 100

В этнографической литературе топор, равно как и другие колющие и режущие железные предметы, выступает в качестве оберега. Топоры широко использовали при похоронах и поминках для ограждения живых людей от соприкосновения с миром мертвецов. У закамских некрещеных удмуртов вечером перед закатом солнца перед Великим четвергом дом и хозяйственные постройки для предохранения от возвращающихся после захода солнца с кладбищ нечистых сил и духов еще и теперь очерчиваются металлическими предметами: лопатой, топором, ломом, гвоздем и т. п. [Миннихметова 1994: 113].

Основное утилитарное назначение топора при совершении жертвоприношений — заготовка дров для кострища — дополнялось другими функциями. Топор использовали, чтобы выкопать ямку при обрядовых церемониях в поле во время празднования Троицы. Туда клали немного угощений, яйцо и засыпали. При осенних молениях в честь божества земли *Му-Кылчина* топором/секирой рыли ямку, в нее бросали немного пищи, отливали напитков и бульона, три ложки каши, кости животных и зарывали [Wasiljev 1902; Васильев 1906:

256–257]. У северных удмуртов ранним утром в Крещение (*Вожо келян/Йӧ вылэ сылон*) девки топили баню, а мужчины под предводительством главного жреца (*зӧк поп*) шли на реку, взяв с собой топор, палку или какой-нибудь обрубок дерева, и стучали им по льду со словами: “Уходи отсюда!” (*кошкы татысь!*) [Первухин 1888, II: 105–106].

Об особых магических свойствах топора свидетельствуют следующие данные. В XIX – начале XX в. известен способ гадания при помощи качающегося топора [Емельянов 1921: 153]. Полагали, если щенка кормить с топора, он будет сердитым, как топор [Смирнов 1890: 250]. У удмуртов рода Докья существовало предание о красивых крылатых огнедышащих конях, обитающих в р. Вале и по ночам выходивших на сушу. Когда конь выходил из воды, нужно было вовремя бросить в реку железо (например, топор), чтобы он не вернулся обратно и люди могли его поймать [Владыкин 1994: 90–91]. Символ топора фигурировал в заклинаниях: “На топор наступив, на стальные ножницы наступив, заклиная-врачуя этого человека” [Munkácsi 1887: 181].

Находки серпа/косы в виде обломков изредка встречаются на погребальных памятниках эпохи средневековья и XVI – первой половины XIX в. Располагались они на древней поверхности кладбища либо были сложены в погребениях мужчин и мальчиков (в ряде случаев пол погребенного не определен) [Семенов 1980; Шутова 1992].

Подобные предметы широко использовались в обрядовой жизни местного населения XIX – XX вв. в качестве оберега. Северные удмурты во время гаданий ночью в Рождественскую неделю выходили на перекресток трех дорог и для безопасности очерчивали себя косой-литовкой по кругу (с. Большая Пурга, Игринский район) [ПМ автора 1995]. Вечером перед Великом четвергом удмурты брали в руки старые чугуны, ботала, ружья и обходили ближайшие лесные заросли, чтобы стуком, выстрелами и грубыми криками прогнать с этих мест на весь год волков и других хищных животных. Вернувшись с обхода, они брали косу, помело, которым заметали печку, и лопату, которой выгребали золу из печи. Затем очерчивали круг вокруг своего дома и двора, чтобы защитить жилище от разных злобных действий оборотней и колдунов (*ведунъёс*). Вначале они прометали метлой небольшую межу, потом соскребали ее лопатой и, наконец, вели по ней острием косы, как сохой, саму черту... Люди верили, что злые духи получали в этот день особую силу и расходились по всей земле для порчи людей и скота [Первухин 1888, II: 113]. В Великий четверток (*Кулэм потэм уй*) очерчивают дома и строения косой-литовкой, чтобы не ходили мертвецы и не вредили живущим, потому что в эту ночь ведьмы и колдуньи выходят колдовать. Если в каком-нибудь доме болеют заразной болезнью, то этот дом очерчивают косой, чтобы болезнь не распространилась на соседей [Владыкин, Перевозчикова 1990: 95; Владыкина 1998: 246].

Серп/коса как неперемный атрибут земледельца упоминается в текстах молитв и в песенной поэзии удмуртов, использовавшихся при совершении календарных и семейных обрядов – при прощании с родными краями, в песнях проводов невесты (*ныл келян сям*), в рекрутских песнях (*лекрут гур*) и пр. [Гиппиус, Эвальд 1989: 60–61; Чуракова 1986: 103–104; Нуриева 1995: № 92, 120]. Например:

...Возь ана вылэ но сюрлое кылиз,  
Анай но уз басьты — кин басьтоз?  
Төр зус вылэ но интыэ кылиз,  
Анай но уз выды — кин выдоз?

Та турынэз турнаны  
Туж задор вылэм.  
Чогиськод ке, куараез  
Туж шулдыр вылэм.

Та аранэз араны  
Туж задор вылэм.  
Вандйськод ке, куараез  
Туж шулдыр вылэм...

*Песня обряда пёртмаськон [Владыкин, Перевозчикова 1990: 85–86]*

На следующий день после Ильина дня выходили жать. Перед тем как идти в поле, хозяин освящал во дворе масло. Этим маслом мазали серп, чтобы жатва прошла хорошо и споро (д. Верхнее Асаново Алнашского района). Жать начинали самые пожилые женщины, которые “легки на руку” Чтобы не уставала и не болела поясница, потирали ее тыльной стороной серпа [Владыкин, Перевозчикова 1990: 63]. По случаю жатвы у удмуртов специальных праздников не было. В некоторых местностях существовал обычай начинать жатву в четверг, причем в этот день из каждого дома в поле шел только один домохозяин с серпом в руке. Помолившись и попросив у Бога здоровья на все время жатвы, он нажинал три снопа в честь богов. На следующий день, в пятницу, удмурты по примеру мусульман не работали, и только в субботу начиналась общая жатва [Емельянов 1921: 147–148].

Обзор бытования основных категорий вещей в обрядовой сфере и мифологии традиционного удмуртского общества показал, что по общественной значимости и характеру выполняемых знаковых функций вычленяются три группы изделий. Первую группу составляют культовые пластины из бронзы и серебра: всадница на змее, Великая богиня, часть округлых жетонов. Они содержали изображение и символику могущественной богини плодородия, связанной со всеми тремя уровнями Вселенной, а также образы и символику родоплеменных богов и духов. Такие уникальные находки не являлись принадлежностью одного отдельного человека, а, несомненно, составляли культовую ценность рода или племени. Их могли использовать на святилищах в обрядовых церемониях.

Вторая группа предметов культового назначения из бронзы и кости: коньковые подвески (возможно, округлые амулеты-дэндоры с геометрической орнаментацией), копоушки, гребни, кольца, серьги, инструменты для прядения — с преимущественно женской символикой являлись женскими вещами, многие из них были изготовлены женщинами, сопровождали их в обычной и загробной жизни. Женщины носили такие вещи в качестве украшений, оберегов, знаков престижности. В определенных ситуациях их использовали в магических целях для обеспечения здоровья членов семьи, для продолжения рода, благополучия в семье. Иногда такими предметами: серьгами, амулетами, кольцами и перст-

...На лугу да мой серп остался,  
Мама не возьмет — кто же заберет?  
На полатях (где я спала) место осталось,  
Мама не ляжет — кто же ляжет?  
*Песня проводов невесты [Нуриева 1995: № 120]*  
Эту траву косить  
Очень задорно, оказывается.  
Если взмахнешь,  
Звук (косы) очень задорный, оказывается.

Эту рожь жать  
Очень хорошо, оказывается.  
Если жнешь —  
Звук (серпа) очень задорный, оказывается...

нями — могли пользоваться и мужчины. Их сакральная значимость, вероятно, варьировалась с течением времени.

К третьей группе относятся железные предметы с острыми и режущими краями (сабли, стрелы, ножи, косы). Ритуальные функции металлических вещей являлись продолжением и развитием их утилитарных свойств. Оружие, средства труда и охоты, с помощью которых человек преобразовывал природу, спасался от врагов, непогоды и голода, превратились в универсальное средство защиты от вредоносных сил. Недаром основные категории железных предметов с острыми режущими или колющими рабочими частями — ножи, серпы, ножницы и др. служат в качестве мощных оберегов, их широко использовали в погребально-поминальных ритуалах, в семейных и календарных обрядах, при совершении религиозных церемоний на святилищах, в качестве охранительных предметов, для излечения от болезней. При похоронах и поминках острыми железными предметами проводили символическую охранную границу между миром живых и миром умерших. Аналогичные функции они выполняли в других опасных обрядовых ситуациях, когда человеческий коллектив соприкасался с потусторонними сферами (во время гадания, в Рождество, Великий четверг и пр.). Эти же предметы могли использоваться во вредоносной магии.

По особенностям и характеру выполняемых знаковых функций железные предметы с острыми и режущими краями (сабли, стрелы, ножи и др.) являлись символом активного мужского начала, мужской половой потенции\*. Обработкой железа и изготовлением перечисленных предметов вооружения, орудий труда и охоты занимались мужчины. Этими предметами они пользовались на охоте, в бою, в труде. Поэтому железные предметы служили хорошими оберегами от неблагоприятного воздействия мира мертвых и других сверхъестественных сил. Мужчины также использовали их в качестве приношений мужским божествам. В некоторых обрядовых ситуациях железными вещами могли пользоваться и женщины.

Помимо отмеченного выше подразделения, все предметы по ритуальному назначению дифференцировались на две группы. Небольшая часть предметной среды местного населения: коньковые подвески, пластины “всадница на змее”, круглые жетоны и др. — была изначально изготовлена для культовых церемоний, для выполнения знаковых функций в обрядовых действиях на святилищах, кладбищах, в заговорно-заклинательной практике. Подобные изделия имели широкое применение в эпоху средневековья, позднее они постепенно исчезают из быта. К такого рода культовым вещам относятся также специально вылепленная для похорон погребальная посуда, различные миниатюрные или наспех изготовленные вещи — топорики, ножи, отдельные фрагменты целых вещей, украшений, одежды: лоскутки, кусочки керамики, отдельные бусинки и пр. С аналогичной целью могли также использовать отдельные фрагменты старых вещей. Большая часть предметов одновременно выполняла экстраутилитарные и практические функции и широко использовалась в быту. К ним относятся наиболее распространенные и многочисленные категории вещей — оружие, утварь, бытовые изделия.

---

\* См. о мужской плодоносящей (фаллической) символике скифских мечей-акинаков [Алексеев 1991: 276–279], стрел [Кызласов 1988: 143–166; Головнев 1995: 283].



С одной стороны, лаконичность оформления религиозных церемоний характеризуется сравнительной немногочисленностью использования специально изготовленных для этих целей культовых изделий, а с другой – широким применением разнообразных предметов быта, орудий труда и просто имеющих под рукой средств: обрубков, веток дерева, пучков травы, золы и пр., наделяемых ритуальной символикой, – для выполнения знаковых функций в разных обрядовых ситуациях.

Под влиянием эволюционных процессов наблюдается картина разрушения традиционной предметной среды. Из обряда постепенно исчезают специально изготовленные культовые изделия, сокращается количество архаичных предметов домашнего или кустарного производства, взамен последних появляются фабричные. Наряду с этим происходит трансформация семантики вещей традиционной культуры, а иногда и утрата их глубинного религиозного смысла. Все это приводит к тому, что использование орудий труда и бытовых изделий в обрядовых церемониях люди объясняют практическими рациональными соображениями. Фабричные предметы, лишённые традиционного мифоритуального содержания, кажутся, на первый взгляд, малоинтересными в археологическом и этнографическом смысле. Однако анализ удмуртских материалов XIX–XX вв. демонстрирует, что на эти серийные вещи культурная традиция переносит символику и функции исчезнувших старинных вещей, а фабричные изделия, в свою очередь, способствуют появлению новых тенденций в обрядовой жизни.

## ТРАДИЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Проведенный в предыдущих трех главах анализ материалов святилищ, могильников, ритуальных вещей позволяет осветить важный круг воззрений, связанных с их функционированием. Первоначально рассмотрим религиозные верования, имеющие отношение к местам захоронения и поминовения умерших людей. Материалы по погребально-поминальной обрядности удмуртов свидетельствуют о стойкости традиционных представлений о смерти и посмертном существовании умершего и развитии культа предков. Проявления культа предков были разнообразны, наиболее распространенная его форма – почитание умерших – сохраняется в той или иной степени вплоть до конца XX в.

### Смерть и посмертное существование умершего

В повседневной жизни пожилые люди часто задумываются о смерти и задаются вопросом, как их похоронят. Понятие смерти обозначается разными словами, отражающими как смысл происходящего, так и отношение живых к умершему. *Кулйз* ‘умер’ – общий термин, не несущий конкретной смысловой нагрузки. Смерть по старости воспринимается как естественное завершение жизни. “*Ваньмиз* ‘освободился’,” – говорят об умершем пожилого возраста, т. е. теперь он не обременен заботами, делами, проблемами, которые его окружали в земном мире. Констатацией смерти служит выражение *лулыз кошкйз* ‘душа вылетела’ Словом *чондйз* ‘окоченел’ обозначают кончину умершего неестественной смертью, к которому не испытывают жалости. Смерть по болезни или другим несчастьям не считается ненормальной, воспринимается как неизбежность “*Адзонэз сыче вылэм*” ‘такова судьба’, – говорят в данном случае. Среди удмуртов бытует мнение о легкой и трудной смерти. “*Умой адямилэн кулонэз но капчи луэ, лек мурт кулон азяз кема курадже*” ‘добрые люди легко умирают, а недоброму человеку посылается трудная смерть’ [Протопопова 1999: рукопись].

Усопшего стремились похоронить по установленным правилам, ведь именно предки выступали хранителями ста-

ринных обычаев и порядков и сурово наказывали потомков за их невыполнение. К тому же нарушение традиции могло сделать жизнь умершего в ином мире несчастной. Обязанности живущих людей по отношению к умершим не заканчивались с их погребением, ибо они и после этого нуждались в помощи и заботах живых. Им постоянно требуется тепло, одежда и другие предметы, а также домашние животные и общение с людьми, т. е. они нуждаются во всем, к чему привыкли на земле. Люди всегда должны поминать умерших предков, кормить их, поить, веселить, развлекать и не работать в дни поминовения, чтобы не вызывать недовольства предков. Если недостаточно хорошо заботиться об умерших (*кулэм муртвёс*), если они не будут получать того, на что вправе претендовать, то заскучают в той жизни и начнут приходить домой, нарушая спокойствие своих родных. Мало того, они могут жестоко мстить, нарушать благосостояние своих потомков, насылать болезни и беды. Такая месть со стороны покойных считается вполне заслуженной и законной. Поэтому живущие обязаны поддерживать загробное существование всех умерших предков. Об этом свидетельствуют характерные обращения: “Все родные, которых я помню и не помню...” Трепетное отношение к умершим предкам демонстрируют следующие просьбы: “Старики, не преследуйте нас, не делайте сорными наши хлеба, не загоняйте в овраги нашей скотины!” [Верещагин 1889: 100–102; Первухин 1889, IV: 52, 79; Богаевский 1890, VII: 43–47]. Люди стремились заручиться поддержкой могущественных предков, задобрить их. При хорошем отношении к живущим они, в свою очередь, покровительствовали сородичам, оказывали содействие в семейных и хозяйственных делах, обеспечивали безбедное существование, благополучие.

Можно говорить о неразрывной связи живых родственников с умершими предками, между которыми постоянно совершался обмен дарами и услугами. Такие взаимоотношения способствовали единению человеческого коллектива и устойчивости их существования в мире. Некоторые былички свидетельствуют даже о безбоязненном отношении живых к умершим. В одной из них говорится, что вдова, которая недвно потеряла мужа, приглянулась хозяину леса *Нюлэсмурту*. Тот явился к ней в облике мнимого мужа и объяснил, что не мог вынести ее горя и пришел к ней. Та женщина, как ни в чем не бывало, накормила его ужином и провела с ним ночь [Смирнов 1890: 178–179].

Однако чаще всего забота об умерших сочетается со страхом перед захороненными предками, боязнью испортить отношения с ними, желанием правильно регламентировать эти отношения и т. д. Забота о благополучном их существовании в загробном мире сочетается со стремлением дистанцироваться от мира мертвых, очиститься от контактов с ними. Не случайно в процессе подготовки и проведения похорон, поминально-умиловительных церемоний выполнялись очистительные и охранительные обряды, препятствующие возвращению мертвеца к живущим родственникам, направленные на нейтрализацию исходящей от покойника смертоносной силы и избавление от вредоносного воздействия других представителей загробного мира.

**Предметы и обычаи, связанные со смертью и мертвецом.** Смерть человека, вторгаясь в привычную жизнь традиционных обществ, нарушала хрупкое равновесие между миром живых и миром мертвых. Чтобы урегулировать отношения между живыми и мертвыми и привести социум в оптимальное состояние, древними была выработана система определенных норм и предписаний.

Живые при покойнике должны вести себя определенным образом: не шуметь, не веселиться, не разговаривать громко. Молчание, тишина означали царство смерти. В процессе похоронных церемоний покойника, а вместе с ним и смерть поэтапно выпроваживали за пределы освоенного мира, мира живых: вначале за пределы дома, затем за околицу и, наконец, водворяли на кладбище — поселении мертвых. Для каждого этапа существовали те или иные ритуальные предписания, требующие неукоснительного выполнения. В процессе подготовки и проведения похорон и поминок для избавления от вредоносного воздействия покойного, от страха перед ним совершались определенные магические действия. По народным поверьям, страха можно избежать, если перепрыгнуть через гроб усопшего или посидеть на табурете, на котором стоял гроб, держать во время сна под подушкой ножницы, нож или другой острый железный предмет из металла, воткнуть в притолоку или порог двери топор или нож, на похоронах смотреть из-под телеги/саней с гробом на копыта коня. Еще и сейчас у северных удмуртов, чтобы избавиться от страха перед умершим, стараются притронуться к его пяткам, сесть на табурет, на котором стоял гроб [ПМ автора 1993, 1994, Протопопова 1999: рукопись].

Чтобы положить предел смертности в доме и не дать возможности умершим навещать живых в неурочное время и без приглашения, совершали различные обрядовые действия. Как уже описывалось в главе II, в доме завешивали все предметы, обладающие отражающими свойствами, что было обусловлено верой в опасный “колдовской” взгляд умершего. При проводах усопшего топор втыкали в порог, снимали дверь с петель или выносили гроб через окно или крышу. Чтоб умерший не нашел вход в дом, гроб поворачивали три раза против солнца. После похорон, чтобы избавиться от свиты покойников (ограничить сферу действия умершего, мира мертвых), били участников процессии ветками по спинам, проводили символическую границу между миром живых и мертвецами, заметали следы участников похорон, очищались дымом и золой, прикасались к печи, мылись в бане. У удмуртов, как и у других народов, сложилось мнение о нечистоте покойника, соприкосновение с телом которого могло иметь нежелательные последствия. Так, считалось, что от контактов с трупом у моющих всегда будут мерзнуть руки. Поэтому не разрешали трогать умершего голыми руками и не позволяли обмывать тело молодым людям. Предметы, которых касался умерший, не употребляли в быту, а сжигали или бросали в особые, предназначенные для этой цели места, туда же складывали стружки от гроба и другой мусор, оставшийся после проводов покойного. Сани оставляли сгивать на кладбище или очищали под дождем и снегом. Все эти предметы считались нечистыми. Необходимо было очистить и жилище после проводов усопшего. При помощи этих обрядов удмурты старались избавиться от неприятных, подчас и губительных, последствий присутствия мертвеца в доме, в обществе живых людей. Прежде существовал обычай быстро хоронить покойников, т. е. как можно скорее выпроваживать их из дома. Напоминающие о нем вещи следовало убирать с глаз долой, а если они малоценные — выбрасывать. Так люди освобождались от всех предметов, с которыми соприкасался умерший или любил пользоваться при жизни [Кощурников 1880: 30]. Зловредными, опасными для человека свойствами обладала и вода, которой обмывали умершего. Такая вода приобретает особую

магическую силу, с ее помощью, говорили старики, можно навести порчу. Аналогичное отношение к кладбищенской земле также вызвано представлением о вредоносном воздействии мира мертвых. С этими представлениями связаны обычаи использовать предметы, которые соприкасались с покойником (нитки, волосы), и взятую с могилы землю во вредоносной и лечебной магии (д. Лонки-Ворцы Игринского района) [ПМ автора 1994, 1998].

Народная традиция не рекомендовала сильно убиваться, горевать, плакать об усопшем, не то он станет приходить к живым, однако это будет не умерший родственник (к примеру, муж, отец, дочь), а злобный представитель загробного мира, способный оказывать пагубное воздействие на живых людей. По сведениям А.Ф. Тимофеевой, 1921 г. р., пугать живых будет не вновь умерший, тем более если он по-доброму относился к своим родственникам, а те, “которые ходят с ним” (*бордаз ветлісьёс*) [ПМ автора 1994, 1998]. Подтверждением этому служил рассказ, записанный в конце XIX в. в с. Юськи, об одном колдуне, который перед смертью наказал своей жене, чтобы она после его кончины не оставалась дома, иначе ее растерзают или заколдуют его товарищи-покойники [Богаевский 1890, VII: 43–44]. Были широко распространены былички о том, как душа умершего приходила и беспокоила своих близких, даже могла довести их до смерти (Дебесский, Игринский, Увинский, Завьяловский районы Удмуртии). В одной из быличек рассказывалось, как умерший (вероятно, его душа) лазил по печной трубе, стучал по ней [Kel'makov, Saarinen 1988: 202–204, 216–218, 236–238]. Существовали также предписания относительно частоты и периодичности упоминания о покойном. Часто поминать умершего, говорить о нем хорошие слова необходимо было в течение трех лет, а после этого не стоило его тревожить и следовало поминать только при проведении поминок (д. Дондыкар Глазовского района) [уст. сообщ. Л.Л. Карповой].

По традиционным представлениям, проникновение смерти в мир живых, как правило, сопровождалось приметами и предзнаменованиями. Как только лошадь была запряжена, покойника спешили вывезти, ибо полагали, что, если лошадь будет испражняться перед покойником, в этом году в доме еще кто-то умрет. Когда умершему изготовляли гроб и по случайности он оказывался длиннее роста покойника, то полагали, что из этого дома вновь кто-то умрет. То же может случиться, если покойник, умирая, не закроет глаза. Обыкновенно глаза и рот ему стараются закрыть сразу же после смерти, но, если вслед ему кто-то должен умереть, несмотря на все старания, глаза его остаются открытыми [Гаврилов 1891: 148, 150]. У мамадышских удмуртов существовало поверье, если сова или филин кричат во дворе, то в том доме будет покойник или какое-нибудь горе. О приближении смерти также свидетельствовали такие факты: если распадается поленница; если лягушка квакает в подполье; если курица поет петухом; если на дом сядет ворона; если внезапно распустится цветок, который никогда не цвел; если в деревню прилетит кукушка или дятел; если воробей сядет на оконную раму и начнет стучать клювом в стекло [Munkácsi 1887: 1–30; Гаврилов 1891: 148, 150; ПМ автора 1994, 1998; Протопопова 1999: рукопись]. Дурным знаком считались различные неординарные события, в особенности случаи, когда представители дикой фауны вторгались в освоенное людьми пространство. Своеобразным медиатором между потусторонним и земным мирами выступает собака. Она раньше людей предчувствует вторжение смерти в мир живых людей,

поэтому полагали, что собака роет яму во дворе или долго воет ночью к покойнику. Приход смерти иногда мог чувствовать и человек.

**Представления о душе умершего.** Удмурты полагали, что каждый человек имеет две души: душа живого человека, душа-дыхание (*лул*) и душа умершего, его двойник, тень (*урт*)<sup>\*</sup> Душа-лул тесно связана с телом. Когда она покидает его, то человек умирает. В таких случаях говорили: “*Лулыз кошкыз*” ‘душа ушла’, что означает – человек умер, испустил дух. Про душу-урт тоже говорили: “*Уртэз кошкем*” ‘душа ушла’, однако в случае, если человек терял сознание, тяжело болел, сильно испугался. Тогда приглашали колдуна искать душу-урт. Как только ее находили и возвращали на свое место, больной выздоравливал. Сам процесс лечения называли “ловля души” (*урт кутон*). Для ловли души использовали белый холст.

В д. Можге (быв. Бирский уезд) в случае сильного испуга, когда якобы душа-урт отделяется от тела человека, обращались за помощью к знахарю. Тот с белым холстом в руках отправлялся искать ее, ловил белую ночную бабочку и на ночь привязывал ее к шее больного. На следующее утро, чтобы узнать, действительно ли пойманная бабочка являлась душой больного, он плавил свинец и по его застывшей конфигурации заключал, достигнута цель поисков или нет. При положительном результате фигурку расплавленного свинца (*кутон узвесь*), привешивали на шею больному, который носил его в качестве амулета. Наименование обряда звучит *уртэз кисьталон* ‘отливание души’ [Емельянов 1921: 4–5]. Аналогичные ритуальные действия *урт кутон* ‘ловля души’ проводили в случае, когда ребенок много кричит, плачет, беспокоится [Васильев 1906; Holmberg 1927: 14–15].

Интересно, что кое-где у восточных удмуртов по аналогии с человеческой душой-урт божество хлеба называли *ю-урт* ‘душа зерновых посевов’ или *бусы-урт* ‘душа поля’ Это божество также могло принимать облик бабочки и покидать поле, на котором обитало. При плохих всходах хлеба или при слабом его росте удмурты полагали, что *ю-урт* покинул поле, и выполняли специальные обряды поисков и водворения его на прежнее место. Такие обряды назывались *ю-урт кутон* ‘ловля божества хлеба’. В них принимали участие ищущий – *синадзись* (букв.: видящий глаз), три парня и три девушки, один из парней должен быть скрипачом. При этом девушки в белых одеждах ездили верхом на белых конях. Вся процессия медленно и с благоговением двигалась вокруг поля и искала божество хлеба (*ю-урт*) в виде белой бабочки. Увидев бабочку, ищущий (*синадзись*) быстро ловил ее в белый холст. После этой важной процедуры вся процессия радостно направлялась к месту жертвоприношения на краю поля, где к тому времени старики успевали зарезать белую овечку. Тот человек, к которому во время поисков подлетала бабочка, брал ее под свое покровительство и в течение недели хранил у себя в амбаре, после чего снова уносил в поле и выпускал на свободу [Емельянов 1921: 136–137].

Приведенные факты подтверждаются бытовавшими у удмуртов поверьями, в которых душа во время сна человека выходит из тела, вступает во взаимодействие с различными предметами и явлениями внешнего мира, а затем вновь

---

<sup>\*</sup> Душа-урт (удм.) сходна по звучанию и значению с *орт* (коми), *орт* (мар.), *urt* (манс. и хант.) [Напольских 1997: 120–125].

возвращается, и тогда человек просыпается. При таких воззрениях на природу сна все сновидения представлялись людям вполне реальными и они спешили принести жертву (*тырон*) увиденному во сне умершему предку, полагая, что дух спящего человека во сне встретился с духом умершего предка [Смирнов 1890: 177]. Верили, что душа-урт может отделяться от тела человека в виде маленькой белой ночной бабочки (*уртбубыли*), летучей мыши (*урткый*), а душа-лул – в виде дыхания/пара/тумана. Полагали, что в ряде случаев душа могла принимать облик ласки (*юрмег*), пчелы, птички или другого существа [Гаврилов 1880: 57, 124; Munkácsi 1887: 29; 1952: 47–49; Holmberg 1927: 6–9; Первухин 1889, IV: 47; Верещагин 2000: 130–131; Емельянов 1921: 3–5]. С течением времени представления о душе-урт были утеряны и душе-лул приписывались характеристики обеих душ.

В главе II приводились данные о сохранившихся до наших дней представлениях, по которым олицетворением души умершего является птица или паук (*чонари*). Подобные факты разъясняют парадоксальный, на первый взгляд, запрет уничтожать пауков и сметать паутину в доме. В соответствии с традиционными воззрениями наличие большого числа пауков в доме считалось добрым предзнаменованием: такой дом находился под особым покровительством умерших предков\*. Идея о перевоплощении души умершего в птицу имеет давние традиции в Прикамье. Материализованным свидетельством этому служат многочисленные культовые пластины в форме летящей птицы (иногда – летучей мыши) с изображением человеческой личины или фигурки на груди. Одна из них обнаружена на Кузьминском могильнике в межмогильном пространстве и, судя по всему, была прикреплена к надмогильному сооружению или каким-нибудь образом использовалась во время поминальных обрядов. Вторая подвеска-птица, но без человеческой фигурки располагалась в одной из могил этого же могильника, где, по всей вероятности, был захоронен служитель культа.

По представлениям удмуртов, душа умершего бродила среди людей 40 дней/год или до 40-го дня обитала дома/около дома, а к году достигала загробного мира. Более древними, очевидно, являлись представления о том, что душа умершего оставалась на земле в течение года\*\* По словам стариков, если в этот день не совершить поминовения усопшего, то покойники не пустят его в свое общество, а оставят блуждать умершего по деревне, точно так же, как он блуждал целый год после смерти. С этими воззрениями, по-видимому, связан обычай на 40-й день или години вешать на стену одежду покойного: рубаху и штаны для мужчин и юбку для женщин [Емельянов 1921: 19; Черных 1997: 116–120]. В конце XX в. одежда одной умершей от рака женщины висела длительное время у опушки леса возле дороги, наводя страх на ребятишек (д. Вамья Увинского района) [уст. сообщ. Л.Д. Айтутановой]. Почти у всех групп удмуртов раньше было принято нести на кладбище узенькие лоскутки материи, кусок холстины или полотенце, а иногда и одежду умершего и развешивать их на дереве, кресте, шесте над могилой. На години лоскуток ткани, прибиваемый в день похорон к

---

\* Представления о связи паука (коми *черань*) с покойниками существовали у коми [Коми мифология 1999: 372–373].

\*\* У восточных славян окончательный переход умершего в разряд предков совершался через год после кончины, хотя имеются некоторые материалы, позволяющие говорить о продолжении ритуала после годового траура [Байбурин 1993: 105–106].

матице избы, торжественно зарывали в могилу умершего. Во время проведения поминального обряда (*йыр-пыд сётон, кисьтон, виро сётон*) в лукошко с костями и монетами также клали лоскутки материи. Обычно прежде на кладбищах на деревьях и кустарниках удмурты непременно развешивали разные покрывала, платки, косынки, одежду, предназначенные умершим предкам, да старались, чтобы последние не валялись на земле и были повернуты на восток [Holmberg 1927: 35]. По всей видимости, в одних случаях эти лоскутки, куски тканей, полотенца служили изображениями умершего или вместилищем его души-*урта* (до года), а в других — являлись символическими жертвенными приношениями как для вновь умершего, так и для ранее умерших родственников. К сороковинам или к годинам приурочивали сооружение надмогильного сруба, оградки или навеса, что знаменовало собой завершение обустройства жилища для умершего родственника и его окончательное поселение в мире мертвых.

Н.Г. Первухин привел данные о существовании старинного обычая привешивать к деревьям кукол на кладбище с. Игринского бывшего Глазовского уезда (в настоящее время — пос. Игра). Со слов местного священника Модестова, возле Игринского волостного правления 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]\* Интересно, что аналогичные обряды могли практиковать и другие группы удмуртского населения. Так, в фондах Кировского областного краеведческого музея сохранилась старинная фотография, на которой запечатлено надмогильное сооружение (крест) с привешенной к нему самодельной куклой. Снимок сделан на удмуртском сельском кладбище (предположительно бывший Малмыжский уезд Вятской губернии) [Трушкова 1997: ил. 309]. Размещение кукол на кладбищах, несомненно, свидетельствует о выполнении ими роли своеобразных заместителей или вместилищ душ усопших родичей\*\* Аналогичные воззрения нашли отражение в обряде захоронения самодельных кукол (*мунё ватон*) в случае болезни человека (с. Сосновка Шарканского района). Чтобы избавиться от болезни, изготавливали куклы с соблюдением установленных правил, затем проводили ритуальную церемонию, в процессе которой их зарывали в землю в определенном месте. В соответствии с логикой традиционного мышления куклы символизировали саму болезнь/ее душу, поэтому после ритуального погребения болезни/ее души наступало выздоровление больного человека.

В одном семантическом ряду с подобными обычаями выстраивается традиция устанавливать на деревенском кладбище или на особых местах *куркуя-*

---

\* Сам Н.Г. Первухин ошибочно полагал, что эти жертвы были предназначены богу погоды и атмосферных явлений *Куазю* [Первухин 1888, I: 16–17].

\*\* Этот обычай имеет аналоги в материалах обских угров, у которых куклы служили заместителями умершего предка.



нах, куяськонах столбы-памятники (*йыбо*) или метки (*бильги*) в честь умерших на чужбине людей. Сооружение памятника знаменовало вторичные символические похороны умершего на стороне человека, а сам памятник (столбик или метка) служил заместителем усопшего/вместилищем его души. В результате душа-урт погибшего на стороне человека могла возвратиться домой и иметь на родине свое пристанище.

Контакты живых людей с душами умерших предков осуществлялись не только на кладбищах и *куркуянах*, *шелепкуянах*, но и на маргинальных с точки зрения архаичного мышления участках территории: у печи, в частности, возле дымоходной трубы, на крыше дома и хозяйственных строений, у порога или на крыльце дома, возле изгородей, у полевых деревенских ворот, на перекрестках дорог, — а также на не освоенной человеком территории: в лесу, поле. На таких местах, местах соприкосновения двух оппозиций — освоенного человеческого и враждебного природного, как правило, оставляли дары душам умерших предков. При проведении поминальных трапез чаще всего использовали куриные яйца и мясо, кашу или мясную похлебку из курицы (если умерла женщина) или петуха (если умер мужчина), мясные пирожки, блины, лепешки, а также напитки, вызывающие алкогольный транс — вино, кумышку и пиво (*суп*). Кумышка как священный напиток, как очистительное средство, как дар богов, играла важную роль в религиозных верованиях. Помимо кур и петуха, в жертву умершим приносили овцу, телянку, бычка, корову или лошадь [Кошурников 1880: 19, 23; Емельянов 1921: 14–20].

У удмуртов не сохранилось четкого представления о местах посмертного пребывания душ умерших. В д. Кузебаево рассказывали, что у безгрешного человека душа идет/попадает на цветы, а у грешного — в темное место, в котел (информант Л.Н. Евдокимова, 1913 г. р.) [ПМ автора 1998]. Сохранились сведения, что после смерти человека его душа-двойник, душа-тень (*урт*) не исчезала бесследно, она сохраняла черты облика умершего и оставалась верным спутником тела как тень или страж последнего. Через некоторое время после похорон душа-урт отправлялась на кладбище и обитала там некоторое время, отсюда видимой или невидимой она могла навещать домашних. При помощи различных средств ее можно было заставить жить в одном определенном месте. Некоторые исследователи полагали, что именно душа-урт как оставшаяся неизменной духовная сторона/сущность умершего являлась предметом заботы и почитания потомков [Емельянов 1921: 5].

Создается впечатление, что душа-урт могла представлять собой бесплотную тень, которая покидала место обитания — гроб — через маленькое отверстие, размещалась в материальных предметах, довольствовалась, как правило, небольшими символическими кусочками пищи или напитков, лоскутками тканей, несъедобными частями жертвенного животного (кости, внутренности, голова, ноги). Ведь в процессе поминальных трапез умершему предназначалась не сама пища, а только ее знак, “душа” этой пищи, в то время как саму жертвенную пищу и напитки поглощали люди. Об этом свидетельствует записанный Г.Е. Верещагиным рассказ об одном солдате, которого родственники считали погибшим и поминали уткой. В момент проведения поминок этому солдату все время мерещилась утка [Верещагин 1886: 101]. Душа-урт была тесно связана с телом покойника, с “живым” мертвецом, который встает по ночам,

может приходиться и беспокоить своих родных и даже причинять им вред. Она страдала по земным привязанностям, испытывала голод, холод, желала ходить в баню, веселиться (см. поминальные обычаи). Душа-урт привязана к кладбищу, могиле, земле и обнаруживает несомненную связь с ночью, темнотой, т. е. временем активизации мира мертвых. Она обладает способностью принимать облик летучей мыши, ночной бабочки, ласки и других мелких животных, возможно, птицы, пчелы или паука.

Практически не сохранилось данных о месте пребывания, дальнейшей судьбе и метаморфозах души-дыхания/души-лул, которая являлась сущностью живого человека. Последний считался мертвым, если она покидала его в виде некоей воздушной субстанции. Возможно, именно эта душа уходила на цветы, в мир богов, на вершины мифических недосягаемых гор, в землю обетованную. Обитала ли она в какие-то моменты на кладбище — на деревьях или надмогильных сооружениях, могла ли перевоплощаться в птицу, пчелу, бабочку, обладала ли способностью к реинкарнации и возвращалась ли вновь в мир людей с рождением ребенка — неизвестно.

**Представления о загробном мире.** Удмурты называют загробную жизнь *со дунне* 'та жизнь/тот мир' или *сопал дунне* 'жизнь/мир по ту сторону'. По И. Георги, в загробном мире имеется два отделения: *югыт дунне* 'светлый мир/жизнь' для праведников и *курадзон инты* 'место мучений/страданий' для грешников. В последнем отделении стоит множество котлов с кипящей смолой, в которых варятся грешники. По представлениям удмуртов, мир состоит из трех частей: неба, где живет бог неба *Инмар*, земли — места обитания людей и преисподней, где живут умершие. Однако, как уже неоднократно отмечали исследователи, эти представления имели более позднее происхождение, ибо сложились под влиянием христианских идей [Кошурников 1880: 30; Емельянов 1921: 5–6].

Более древними являются воззрения, по которым загробный мир представлялся зеркальным отражением мира земного. Так, умершему давали сломанные предметы: чашки, ложки, обрывки тканей, ниток, символические части животного. Все обряды похоронно-поминального цикла выполняли не по ходу, а против хода солнца, против течения реки, говорили: "*Нялтас уг лэсьто, пумит лэсьто*" 'нужно делать не по ходу, а против'. Одевали умершего также наоборот: косы заплетали, онучи обертывали в обратную сторону, выносили ногами вперед и не через дверь, а через окно, т. е. делали все не так, как делает живой человек. Способ изготовления похоронной одежды подчеркивал ее специфические функции — принадлежность к иному потустороннему миру. Шили ее вручную, иголку держали от себя, узлов не делали, чтобы покойник не вернулся за кем-нибудь назад. Таким образом, придавались обратные действия движениям умершего, чтобы он не вернулся домой. Одновременно символически оформлялись отношения с миром мертвых, который, как уже говорилось выше, являлся зеркальным отражением мира живых. Загробная жизнь представлялась продолжением настоящей земной жизни: дети могли там расти, незамужние выходить замуж, женатые жить со своими женами, все умершие занимались тем же, что и на земле. Они, как и в жизни, могли испытывать голод, холод, нужду. Им требовалась пища и одежда, они желали иметь все необходимые для хозяйства предметы, любимые вещи, лакомства, деньги, чтобы откупиться от мучений на том свете. Так, если люди теряли лошадь или корову и пропажу долго не могли

отыскать, полагали, что их уташили покойники, ибо испытывали в них нужду. В подобных случаях необходимо было провести пожертвование коровы или лошади. Человеческая природа умерших сказывалась и в том, что умершие хотели попариться в бане, повеселиться.

Кладбище являлось общим местом жительства для всех умерших предков, а могилы – отдельными помещениями, жилищами для каждого из них. Существовали представления о том, что умершие одного и того же рода живут в загробном мире в виде одной семьи. Глава ее – патриарх, начальник рода. В той жизни внутри семьи существует особого рода дисциплина: так, если кто при жизни был драчлив, сварлив, вообще неспокоен, того не принимали в загробное общежитие. После смерти человека умершие родственники покойника якобы приходили за его душой и уносили с собой. Поэтому когда умершего одевали, то в головах его на стуле клали берестяную коробку, в нее бросали яйца со словами: “Принимайте теперь в товарищи этого умершего” Во всех молитвах, читаемых во время похорон, обращались к прежде умершим и просили хорошо принять и позаботиться о новопреставленном в том мире. Некоторые удмурты полагали, что душа новорожденному давалась предками. Внешнее выражение это верование нашло в обычае обращаться при тяжелых родах с молитвою к предкам. Сосновские удмурты считали, что если они проводят умершего, то последний в свою очередь встретит их в загробном мире, ознакомит с местами потустороннего мира (т. е. окажет содействие на том свете. – *Н. Ш.*) [Бехтерев 1880: 154–155; Верещагин 1886: 29; 1889: 73; Первухин 1888, III: 5; Богаевский 1890, VII: 45–47, 55–56].

Представления о загробном мире как зеркальном отражении земного лежат в колдовской практике, на что обратила внимание Т.Г. Владыкина. К примеру, одно из заданий в процессе обучения на колдуна – влезть на дуб “вниз головой” является непонятным и невыполнимым с точки зрения современного человека. С позиций мифологического мышления, как полагает исследовательница, влезть на дуб “вниз головой” – можно лишь в том случае, если последний растет в потустороннем мире, зеркально противопоставленном земному, корнями вверх [Владыкина 1998: 64].

Существуют разные версии относительно топографии мира мертвых. По мнению исследователей, царство мертвых у удмуртов было расположено где-то далеко, в северной полунощной стороне (*уйшор пал*), в нижнем течении реки. Это страна вечного холода, поэтому умершим требуется одежда, тепло, обувь, огонь... После завершения похорон удмурты говорили: “*Эмеш татын кезыт ук*” ‘слишком уж здесь холодно’ [Васильев 1906; Емельянов 1921]. В соответствии с архаичной традицией при выполнении разнообразных обрядовых действий поминально-погребального цикла придерживались северной ориентации (размещали покойных головой на север, при молениях становились лицом к северу, при заклании жертвенного животного или птицы держали ее головой на север и т. д.), гостевание по деревне в честь умерших предков проводили в направлении сверху вниз по течению реки, а не наоборот [Емельянов 1921: 21; Атаманов, Владыкин 1985]. В деревнях, где до сих пор практикуют поминальный обряд *йыр-пыд сетон*, кости животного уносят за околицу деревни ниже по течению реки (дд. Нижние Юраши, Кузебаево, Варзи-Ятчи) либо на старые заброшенные кладбища (с. Варзи-Ятчи), которые также располагались от селения ниже по

течению реки [ПМ автора 1998]. В обрядовых песнях завятских удмуртов, исполняемых во время проведения *акашки* – весеннего праздника встречи весны, начала земледельческих работ, фигурирует фольклорный образ далекого и чужого жемчужного города (*марзан кар* ‘жемчужный/коралловый город’). И.М. Нуриева рассматривает *Марзан кар* как некое сакральное место, “как одно из многочисленных представлений удмуртов о запредельном мире – идеальном и прекрасном” [Нуриева 1999: 56–60]\* Согласно тому, что мифический город располагается в ином неведомом месте, куда “спускаются на конях”, самых лучших, самых быстрых, т. е. локализуется в нижнем потустороннем царстве, *Марзан кар* также можно соотносить с миром умерших предков.

В обрядовой поэзии похоронно-поминального цикла мир мертвых располагается где-то далеко-далеко в черном лесу, т. е. в не освоенном земными людьми месте. Не случайно в песнях, исполняемых во время проведения свадебных церемоний (свадьбы обнаруживают генетическую связь с похоронами), весьма распространенным является мотив осознания принадлежности поезжан к потустороннему миру:

*Кам вамен пуккы курен курьяськыса,  
Чебер сяьска дурэ выжимы...  
Сапег вылам кушкунт кутчаса,  
Сьбд нолэс пыр мон поті...*

Через Каму, завернувшись в  
в липовый луб,  
За красивым цветком мы  
переправились...  
На сапоги старые лапти надев,  
через темный лес я прошел...

*Владыкина 1998: 137–138*

Погребальный обряд представлял собой процесс подготовки умершего, его души/душ для транспортировки в иной мир с последующей реинкарнацией. Относительно путей достижения загробного мира сведений сохранилось немного. Чтобы попасть туда, в мир мертвых, нужно спуститься с горы, отправиться на лодках вниз по течению реки, спуститься на лошадях и т. д. Другим распространенным видом транспортировки в тот мир могли служить сани. Необходимость саней и теплой одежды для покойного даже в летнее время года, очевидно, связана с воззрениями на загробный мир как страну, в которой царит вечная зима. Несомненно, древними являются представления, по которым умерший человек и его вещи трансформируются в окружающей природной среде. Картины такого перехода нашли отражение в фольклорных текстах:

*Э мугоры, мугоры,  
Сьбд-сьбд суй но луод, дыр!  
Э зыбынэ, зыбынэ,  
Чорыг чытет луод, дыр!  
Э дэреме, дэреме,  
Чорыг калтон луод, дыр!  
Э зүзветэ, зүзветэ,  
Чорыг сьбм но луод, дыр!  
Э марзанэ, марзанэ,  
Чорыг мызь но луод, дыр!*

Э, тело, мое тело,  
Черной землей, наверное, станешь!  
Э, халат, мой халат,  
Рыболовной зарудой, наверное,  
станешь!  
Э, платье, мое платье,  
Сетью рыболовной, наверное,  
станешь!  
Э, монисто, мое монисто,  
Рыбьей чешуей, наверное, станешь!  
Э, жемчуг, мой жемчуг,  
Рыбьей икрой, наверное, станешь!

\* Возможно, имелись исторические корни мифического *Марзан кара*. Так, исследователи Л. Викар, Г. Березки полагали, что существовал реальный прообраз города *Марзан*. Его, в частности, соотносили с Нижним Новгородом (*Макарза* > Макарьевка) [Нуриева 1999].

*Э йырсие, йырсие,  
Вубуртчин но луод, дыр!  
Э суйёсы-пыдьёсы,  
Ву силё но луод, дыр!..*

Э, волосы, мои волосы,  
Водорослями, наверное, станете!  
Э, руки-ноги мои,  
Сухими ветками, наверное, станете!..  
*Жингырты... 1960: 131\**

По всей видимости, некоторые предметы, уложенные в гроб с покойным, также могли содействовать благополучному достижению загробного мира (разнообразные функции ниток, холста, монет). Вероятно, с идеей передвижения в мир мертвых связан обычай представлять сопровождающий инвентарь покойника в разломанном или порченном виде (подобный обычай изредка практиковали в средневековье и гораздо чаще в XVI–XVIII вв. и позднее), что символизировало будущее вторичное рождение вещи в ином мире. Идея вторичного рождения в погребальном обряде могла реализовываться различными путями: в виде практики намеренного разрушения трупа, беспорядочно перемешанных костей всего скелета или его верхней или нижней части (частое явление в эпоху средневековья и в XVI – начале XVIII в.), частичного или полного сожжения умершего перед захоронением (встречается в обряде захоронения средневекового населения). Вероятно, в древности совершались и другие погребальные манипуляции, не доступные археологам для изучения.

**О посмертном существовании умершего.** Как уже указывалось в главе II, умершие после погребения приобретали сверхъестественные способности и необыкновенную силу, которыми они не обладали в земной жизни. Недаром больной старик, если за ним плохо ухаживали, грозил посмертной карой. Умершим приписывалось умение перевоплощаться. Сохранились предания, по которым покойники в виде зверей собираются на места, куда складывают поминальную пищу. В некоторых сказках описываются способы, при помощи которых духи умерших выходят из могил на землю в мир людей. В одной из сказок покойница-колдунья в облике мышки проникает сквозь маленькое отверстие в могиле наружу, а затем последовательно превращается из мышки в кошку, в собаку и, наконец, из собаки в человека. Существует и обратная связь между миром людей и миром мертвых. В одном рассказе парень с девушкой проникли в могилу через нору [Верещагин 1886: 91; 1889: 180]. Особой чертой обитателей иного мира является их невидимость в земном мире. К примеру, в одной сказке описан случай, когда человек встретил на кладбище свою умершую свояченицу. Последняя велела закрыть ему глаза, надела на него рубашку своего приготовления, и человек оказался в потустороннем мире, в четырехугольной избе своей умершей родственницы (т. е. земной человек стал в той жизни своим, надев чудесную рубашку. – *Н. III*). Когда он вернулся домой в этой рубашке, то родные слышали его голос, но не могли его видеть. Только сняв подаренную рубашку, он снова стал видимым в мире людей [Верещагин 1889: 178–179; Смирнов 1890: 187]. На основании приведенных примеров можно предполагать, что умершие предки в своих необыкновенных “рубашках” незримо навещают живых родственников. Невидимые

---

\* Аналогичные тексты опубликованы [Жингырты... 1987: 120; Верещагин 1889: 44–45; Владыкина 1998: 123, 163].

для земных людей, они могут заботиться о живых, помогать им или преследовать, насылать беды и напасти.

Другая характерная черта людей загробного мира, свидетельствующая об их принадлежности иному миру, — мохнатость. Не случайно при погребении покойников прикрывали шкурой животных или шубой, а постоянным атрибутом песен погребально-поминального цикла является шуба (*насъ*), в которую завернуты умершие [Нуриева 1998]. Непременным нарядом участников обрядовых действий, посвященных переходному времени года, являются вывернутые наизнанку шубы. В связи с этими сведениями весьма знаменателен факт спора двух парней, где опаснее провести ночь, зафиксированный в сказке северных удмуртов “*Вожо — страшнее мертвецов*” Один считал, что на кладбище, другой — в нежилой покинутой избе. Каждый ушел ночевать в то место, которое казалось ему более безопасным. Первый ночевал в нежилой избе и погиб от рук злых духов *вожо*, а другой спал на кладбище, завернувшись в шубу, слышал, что ночью кто-то ходил, ездил, плясал и тем не менее остался невредимым [Первухин 1889, IV: 61–62]. Как следует из этого примера, завернутый в шубу человек оказался в безопасности, ибо приобрел внешние признаки обитателей загробного мира. По поверьям, люди могли спастись от пагубного воздействия умерших, спрятавшись в дупле дерева, в гнилом пне, в гробу, под перевернутым котлом, а также наигрывая плясовую на скрипке, как в сказке “*Дочь купца людоедка и ее караульщик*” [Первухин 1889, IV: 48–52].

Особенностью обитателей потустороннего мира может быть низкий рост. В текстах песен поминального обряда *йыр-пыд сётон* (д. Удмуртский Вишур) упоминаются луговые низенькие люди. Удмурты полагали, что в центре земли обитают такие же люди, но в отличие от земных людей они маленького роста [Верещагин 1889: 140]. Качественной характеристикой умерших является темный цвет: черный, синий. Выше уже упоминался темный/черный лес как место расположения загробного мира. В фольклорных текстах (д. Малый Лудошур) умерший предок находится где-то в глубине черного леса. И на поющей скорбящей родственнице одежда тоже черного цвета как знак скорби, а вернее, временного “омертвения” родственницы:

*...Кыдёкын-кыдёкын яратон туганэ.*

*Сьёд кырныж но пыронтэм сьёд нюлэс шорьёсын...*

*Нюлэскын нюк ба́зым, вуэз чик ёвол.*

*Сьёд юбкаэн кышетэ, кофтае гинэ тóды...*

*...Далеко-далеко любимый друг.*

*Даже черному ворону не добраться, в середине (глубине) черного леса...*

*В лесу лог большой, воды совсем нет (там).*

*Черные юбка с платком (на мне), только кофта белая...*

*Ходырева 1996: 80\**

О связи умершего с темнотой свидетельствуют и другие факты. К примеру, в могильниках XVII–XVIII вв. выявлены фрагменты тканей (покрывало, одежда) темной (синей) расцветки. В главе II приводился текст поминальной песни завятских удмуртов, исполняемой при проведении обряда *йыр-пыд сё-*

---

\* Автор публикации приведенного отрывка указывает, что это рядовая песня, однако, по всей видимости, ее обрядовая приуроченность и глубинный смысл утерян этнофорами.

тон, в которой содержится обращение к “черной бабушке” В качестве жертвенных животных при совершении обряда *йыр-пыд сётон* у южных удмуртов выступали кони и коровы черной масти. Можно полагать, что в данном контексте черный цвет ассоциируется с чревом матери-земли.

Приведенные примеры свидетельствуют, что для существующего в удмуртском обществе традиционного комплекса воззрений на смерть характерна поливариантность идей и отсутствие строгой и единой религиозной системы. Тем не менее прослеживается ряд устойчивых связей, сюжетов, мотивов и представлений об умершем, его посмертном существовании и о местонахождении загробного мира.

### **Дохристианские божества: их функции, место в пантеоне, направления эволюции**

Дохристианский удмуртский пантеон составляют многочисленные божества и духи, представления о которых несколько варьировались в каждой локальной традиции. В настоящем исследовании внимание уделяется лишь основным его персонажам. В контексте рассматриваемой темы, связанной с функционированием культовых памятников, они подразделяются на три группы: к первым относятся божества высшего ранга (*Инмар, Кылдысин, Куазь*), к которым обращались во время обрядовых церемоний с просьбами и благодарственными молитвами; ко вторым — семейно-родовые и племенные покровители (*Воршуд, Мудор, Инву, Иммала, Булда*) и к третьим — хозяева Дикой Природы (*Луд/Кереметь, Нюлэсмурт*). Второй и третьей группам богов посвящены специальные святилища.

В главе III были приведены данные средневековой археологии Приуралья, указывающие на существование у местных финно-угорских племен (древние удмурты и коми) представлений о женском божестве плодородия. Напомним еще раз, что этот факт подтверждают массовые находки культовых предметов и украшений из бронзы и серебра с изображением женской фигурки, относящихся к концу I — началу II тыс. н. э. Знаменательно, что символика подобных изделий воспроизводилась и позднее, в этнографических реалиях XIX–XX вв. Объединенные общностью тематики, они различаются по характеру сюжетных решений. Первую группу составляют шумящие коньковые подвески с ажурной прорезью в форме женской фигурки и двумя конскими головами. По стилистике и иконографии изображения к ним примыкают средневековые костяные гребни и копоушки, верхняя часть которых оформлена в виде пары конских голов. Позднее, в XVIII — начале XX в. такие гребни заменяются в женском наряде финно-угров Приуралья и Среднего Поволжья бронзовыми гребнями с парой или двумя-тремя парами конских голов. Сдвоенные головы коней являются характерным элементом орнаментации вышитых женских нагрудников, полотенец в поздней культуре удмуртов, коми и русского населения на севере Восточной Европы. Ко второй группе относятся подвески-всадницы и восточные серебряные блюда с охотничьими сценами, от которых, по всей видимости, ведут свое происхождение круглые жетоны с аналогичными сюжетами. Последние использовались удмуртами в XIX — начале XX в. при молениях на родовых святилищах и указывали на принадлежность владельца к определенному роду.

В яркой форме образ могущественной прародительницы, управляющей вечным круговоротом жизни, нашел 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 трех миров и знаки плодородия. Стилизованные композиции с центральной женской фигуркой были популярным элементом вышивки народов Вятско-Камского региона и Русского Севера.

Преобладающая часть рассматриваемых изделий обнаруживает, как правило, устойчивую связь с женщинами: либо ими пользовались женщины при жизни, либо они сопровождали женщин в загробном путешествии. Исключения составляют средневековые пластины с изображением женской фигурки и серебряные блюда (отчасти округлые привески-*дэндоры*), которые являлись случайными находками и могли быть связаны с местонахождением святилищ или кладов. Знаменательно, что большинство рассматриваемых предметов были распространены далеко за пределами Прикамья, вплоть до Скандинавии на западе и Западной Сибири на востоке, однако территорией их наибольшей концентрации является Приуралье и Среднее Поволжье.

Устойчивость сюжетов с образом женщины, особенности композиции (женская фигурка выступает в качестве центральной вертикальной оси) в искусстве культового литья у средневекового населения Приуралья, условия размещения подобных изделий на археологических памятниках, а также характерные реминисценции таких сюжетов в поздней культуре удмуртов и коми являются материальным воплощением различных вариантов представлений о женском божестве плодородия в религиозных верованиях местных финно-угорских племен. Его функции в поздней удмуртской традиции выполнял бог *Кылдысин/Кылчин*. По данным фольклора и этнографии, у удмуртов сохранились разнородные и противоречивые сведения об этом божестве, который управлял жизнью всей Вселенной, являясь покровителем земли, людей, всех произрастающих на земле растений – злаков и трав.

Еще М. Бух, основываясь на молитвенном обращении, которое читали на свадьбе, и филологическом толковании слова *кылдыны* ‘творить, основывать, беременеть’, пришел к выводу, что *Кылдысин* имел отношение к плодovitости женщин. Вследствие этого он полагал, что женщины обращались к нему в случае бесплодия и что это божество соответствовало упоминаемой Н.П. Рычковым богине *Калдыни-Мумась (Кылдысин/Кылчин-мумы. – Н. Ш.)* [Рычков 1770: 157; Buch 1882: 129, 130]. Лингвисты (В.И. Лыткин, Е.С. Гуляев, Т.Е. Утиля) полагали, что теоним *Кылдысин* имеет общепермское происхождение, образовался от слова *кылдйсь* ‘создающий, творящий, оплодотворяющий’ плюс *ин*, *инь* ‘жена, женщина, мать, свекровь, самка’ (в языке коми, води и саамов) [по: КЭСК-1970: 151; Владыкин 1994: 181].

В исторических источниках конца XVIII в. содержатся следующие данные о женском божестве, распоряжающемся плодородием земли, людей и животных. Наименования его варьировались: *Инмарова мать, Калдыни-мумась (Кылдысин-мумы. – Н. Ш.)*, *Му Калциной (Му-Кылчин. – Н. Ш.)* или *Калциной (Кыл-*



чин). Н.П. Рычков также отмечал, что женщины молились ей о рождении детей, а девицы о благополучном замужестве. В честь этого женского божества проводили специальные празднества: одно публичное/общественное, когда все женское общество приносило ей в жертву белую овцу, а другое частное/домашнее, когда каждая хозяйка совершала жертвоприношения по мере своей надобности/нужды [Рычков 1770: 157; Паллас 1788: 35; Георги 1799, I: 62]. Вспомним в связи с этим приведенные в главе I данные об особом святилище слободских удмуртов *Кылдысин каронни*, которое посещали женщины с просьбами о здоровье детей. Материалы, собранные исследователями конца XIX – начала XX в. о *Кылдысине/Кылчине*, его облике и выполняемых им функциях, значительно варьируются, что является результатом развития представлений о божестве в разных локальных традициях. П.М. Богаевский записал, что *Муму Кальцинея (Му-Кылчин)* – мать *Инмара*, живет вместе с ним на солнце, что в молитвах и заговорах удмурты обращались к божеству *Кылчин-Инмару* как к Верховному Богу [Богаевский 1890, IV: 127, 141]. По мнению Г.Н. Потанина, глазовские удмурты называли это божество *Кылдысином*, а елабужские – *Му-Кылчином*; его образ сливался с образом *Инмара*, однако жертвы каждому из этих богов приносились по отдельности [Потанин 1884а: 204]. Мамадышские удмурты полагали, что на небе живет *Кылдысин-Инмар/Кылдись-Вордись*, который дарует людям жизнь и необходимые в жизни вещи; покровительствует человеку, сопровождает его в дороге с правой стороны; охраняет от опасностей и козней злых духов [Гаврилов 1880: 142; 1891: 83]. Говорили, что *Кылдысин* являлся божеством, ходившим когда-то по земле в человеческом облике для устройства земного счастья людей [Верещагин 1910: 39]. У елабужских удмуртов сохранились представления, по которым именно *Му-Кылчин* научил людей вере и земледелию [Потанин 1884а: 216]. В целом исследователи XIX – начала XX в. различали в религиозных верованиях удмуртов двух *Кылдысинов*: мужское божество *Кылдысин/Кылдысин-Инмар*, жилище которого располагалось на небе, и женскую богиню *Кылчин-мумы/Му-Кылчин*, обитающую под землей [Первухин 1888, I: 10–11; Емельянов 1921: 129].

Среди глазовских удмуртов Н.Г. Первухин записал ряд характерных и важнейших для исследования образа и функций *Кылдысина* легенд:

Легенда о веке *Кылдысина*.

“В старинные годы *Кылдысин* жил между людьми на земле... не отличаясь от людей ничем, кроме своего высокого роста. С длинными седыми волосами, в белой длинной одежде, в виде высокого старика, с постоянною веселою улыбкою на губах, ходил... по полям, которые возделывались вотяками, одетыми в такие же белые одежды... Любимым местом его прогулок были межи между земельными участками... длинные и широкие... *Кылдысин* осторожно обходил все хлебные колоски, которые здесь случайно вырастали, а когда видел, что колосья упали от дождя или от тяжести собственного зерна на землю, поднимал их своими руками и осторожно расправлял их. При такой нежной заботливости *Кылдысина* земля постоянно давала роскошные урожаи и люди были всегда веселы, так как у них всего было вдоволь. Но с течением времени число вотяков умножалось, а при этом у них развивалась завистливость, начались земельные разделы да переделы и земля распалась на множество мелких участков, межи между которыми становились с каждым годом все уже и уже, так что *Кылдысин* наконец перестал иметь возможность гулять по-прежнему, потому что теперь ему на каждом шагу по меже попадались под ноги колосья. Свой белый костюм вотяки также изменили, начав окрашивать свои ткани в сине-фиолетовую (*бусёр*) краску. Тогда, разгневавшись на людей,

*Кылдысин* ушел из среды их, лишив земли ее прежнего плодородия, а людей – их прежнего благосостояния и радости”

Легенда о хлебных колосьях.

“В старинные годы хлеб на полях рос не в том виде, каким мы его видим теперь: он был и кустистее, и выше, а главное, соломины совсем почти не было, а во всю высоту надземной части... шел колос, начинавшийся почти от самой земли. Это было не только в век *Кылдысина*, но и долго после того, как он ушел с земли... Когда *Кылдысин* увидел такое неуважительное отношение к хлебным зернам, которых он создатель и хранитель, он так разгневался, что повелел всем хлебным растениям не произращать более ни одного зерна, но расти вверх пустыми соломинами...”

Легенда о воплощениях *Кылдысина*.

“Ко всем народам с неба уже приходили разные боги (к русским – Иисус Христос, к татарам – Магомет), а вотяки, хотя и усердно молились своим богам, не могли, однако, дозваться к себе *Кылдысина*, который давно когда-то жил на земле, но потом отсюда ушел. Между тем они слышали от стариков, что, когда *Кылдысин* жил на земле, тогда и урожаи были несравненно обильнее, и охота за зверями и птицами была удачнее, так что вообще людям жилось гораздо лучше, чем теперь. И вот один раз... собрались на моления на высоком берегу реки под большой старой березой всей деревней... порешили не расходиться до того времени, пока не призовут *Кылдысина* вновь на землю.

Много жертв принесли они здесь, много дней и ночей молились они напролет, пока *Кылдысин*, наконец, смиловившись над ними и не спросил, что им надо. Вотяки отвечали ему, что просят его снова сойти на землю... “Не могу”, – отвечал им *Кылдысин*... Тогда вотяки стали умаливать его, чтобы он явился к ним хотя бы на короткое время... *Кылдысин* возразил, что... не может... так как наружный вид его сделался настолько страшен, что люди, увидев его, умрут со страха.

...Он согласился исполнить горячее моление своих поклонников, и на вершине березы, подле которой совершалось моление, вдруг появилась очень красивая белка в красной летней шкурке. Стоявшие около дерева вотяки-охотники думали недолго: они сейчас же прицелились и выстрелили из своих луков так удачно, что белка, убитая наповал, покатила по ветвям березы на землю; но еще не коснулась последней, как на землю полетела одна беличья шкурка, а сама белка обратилась в рябчика, который и потянул через поле к лесу. Снова подняли свои луки опытные лесовальщики и снова их меткие стрелы нанесли смертельный удар: мертвый упал рябчик на землю, но при первом же соприкосновении с последней вспорхнул тетеревом, который быстрым взмахом крыльев полетел через реку, чтобы спастись от охотников. Но... луки снова натянулись, с визгом помчались стрелы, и бездыханным падает тетерев на воду, где сейчас же превращается уже не в птицу и не в зверя... но в рыбу – окуня, который по самому дну реки убегает в неведомое пространство: по словам одних, на небо, по словам других – в подземные чертоги” [Первухин 1889, IV: 4–6, 16–17].

Рассмотрим полученную из приведенных текстов информацию о боже-стве *Кылдысине* и определим временную и пространственную локализацию описываемых событий, когда *Кылдысин* жил среди людей. Время *Кылдысина* выглядит как своеобразный “золотой век” в жизни удмуртов, когда люди были обеспечены обильными урожаями, удачной охотой, жили в счастье, спокойствии и благоденствии. Некоторые детали преданий о той счастливой эпохе (люди пользовались луками и стрелами, божество *Кылдысин* фигурировало в мужской ипостаси) позволяют сопоставить их с периодом начала II тыс. н. э. в жизни обитателей Чепецкого бассейна, живших в условиях архаичного общества и переживавших расцвет хозяйства и культуры. Территория их расселения в тот период была окружена огромными запасами свободных земель,

которые использовались в качестве пахотных, сенокосных, пастбишных и охотничьих угодий. Излишки продукции земледелия, скотоводства, охоты и ремесла реализовывались в ходе активного торгового обмена с соседями и оседали в виде предметов роскоши в руках имущих слоев населения, проживавших на укрепленных поселениях-городищах. Происходил процесс социального расслоения общества, оформлялась родоплеменная верхушка, формировались раннеклассовые отношения.

В последующем, в конце XIII–XV в., наблюдается упадок в развитии средневекового общества бассейна Чепцы и в воспоминаниях народа предшествующая эпоха могла оказаться временем безоблачного счастья. Этот неблагоприятный в удмуртской истории период мог найти отражение в форме мифа о конце “золотого века” Согласно легенде, *Кылдысин* покидает землю, мир людей из-за невнимания к своей особе (межи стали узкие, гулять ему негде), греховных и недостойных действий человека (у удмуртов падает нравственность, развивается завистливость), отхода от старых традиций (люди перестали носить белые одежды). В результате этого якобы снижаются урожаи, хуже идет охота, люди теряют счастье, спокойствие, благоденствие, благосостояние. По одной версии, покровительствующее людям божество скрывается на небесах, по другой – уходит под землю, т. е. образ его раздваивается: небесный *Кылдысин* сливается/совмещается с богом неба *Инмаром*, а подземный его двойник дарует земле плодородие.

Таким образом, период начала II тыс., а именно IX–XIII вв. в жизни населения Чепецкого бассейна может предположительно рассматриваться в качестве историко-культурного прообраза “золотого века” в удмуртской истории.

Обращает на себя внимание многоликость бога *Кылдысина*. Наиболее ранние источники свидетельствуют о его женском облике. Сохранились сведения конца XVIII в., представляющие *Кылдысина* в образе женщины [Рычков 1770: 157]. Один человек из с. Нырья (Норья) в 1883 г. рассказывал С.К. Кузнецову, что видел это божество в виде молодой благообразной женщины в белой удмуртской одежде и слышал плач ее ребенка. Существовали и другие предания такого рода [Кузнецов 1904: 34–35]\*. В легендах, приведенных Н.Г. Первухиным, он предстает в виде седого строгого старика наподобие старейшины рода и выполняет функции божества земли, хранителя межи (*межа утись*), он может принимать облик березы, красной белки, рябчика, тетерева, окуня. У казанских удмуртов *Инмар-Кылчин* (или ангел) походит на человека в белой одежде с белыми волосами и бородой [Михеев 1900: 894]. Сарапульские удмурты под этнонимом *Кылчин* также подразумевали ангела, посредника между богом и человеком [Кузнецов 1884: 416]. Упоминаются и другие божества – олицетворения *Кылдысина*: главное из них *Му-Кылчин*, обитающий внутри земли, далее идут *Ву-Кылчин*, живущий в лесной воде, *Нуны-Кылчин* – покровитель младенцев, *Ю-Кылчин* – хранитель зерновых всходов, *Юрт-Кылчин* – хранитель домашнего хозяйства и т. д. [Гаврилов 1891: 82, 84; Емельянов 1921: 129]. Существуют вполне определенные взаимосвязи божества земли и плодородия с семейно-родовым покровителем *Воршудом*: варианты разных воплощений бога

---

\* По В.Е. Владыкину, подобные представления могли возникнуть при материнском роде [Владыкин 1994: 181].

*Кылдысина* (береза, белка, птица, рыба) являлись составными элементами содержимого священного воршудного короба в Великой куале [Первухин 1888, I: 19, 35; III: 7–25; Богаевский 1890: 75–109], в котором “была сосредоточена символическая материализованная информация об окружающем мире” [Владыкин 1994: 283–284]. Вспомним также изложенные в главе I материалы о божестве *Кылдысин вожшуде*, к которому, наряду с другими воршудами, обращались с молитвами и просьбами слободские удмурты. Последней метаморфозой *Кылдысина* является его слияние с верховным божеством Инмаром или даже его замена, как полагает В.Е. Владыкин [Владыкин 1994: 181–182].

Для более ясного понимания значения *Кылдысина* в религиозно-мифологических представлениях удмуртов следует определить его место в реконструированной космической модели. Как показали научные изыскания в этом направлении, традиционная система мироздания удмуртов характеризуется трехчастным строением, состоящим из одного реального (серединного) и двух запредельных миров (верхнего и нижнего), каждый из которых соотносился с теми или иными образами и стихиями природы [Владыкин 1994: 64–95]. Несомненно, отраженная в легенде “цепь последовательных превращений этого божества (*Кылдысина*. – *Н. Ш.*), охватывающих все три космические сферы, – небесную, земную и подземную/водную, которые “представляют” птица – белка – рыба” [Владыкин 1994: 283–285], демонстрирует его обширные связи с обитателями всех трех уровней Вселенной. Об этом свидетельствуют и другие фольклорно-этнографические источники. Судя по текстам молитв, один из двойников *Кылдысина* – *Кылдысин-Инмар* – обитает на небесах. Так, вслед за обращением к богу неба *Инмару* следует упоминание имени *Кылдысина* (*Вылйсь, югыт, тӧды Кылчинэ! ‘Всевышний, светлый, белый Кылчин!’*, *Ӝеч Кылчин-Инмарэ! ‘Добрый мой Кылчин-Инмар!’* [Munkácsi 1887: 147, 151–153 и др.]). Как божество небесной сферы он фигурирует и в заговорах от глаза: “...На небе играет *Кылчин-Инмар* (функционально ангел-хранитель. – *Н. Ш.*), играет с золотым шаром в руках...” В главе III уже приводились сведения о том, что это божество являлось источником сакрального знания, символом которого служил золотой/серебряный шар. В преданиях имеются прямые указания относительно взаимоотношений *Кылдысина* с земной сферой. Помимо того что одно из олицетворений *Кылдысина* – белка – является обитателем серединного мира, сам *Кылдысин* когда-то жил среди людей (и как культурный герой научил их земледелию. – *Н. Ш.*). Да и позднее, когда он якобы отправился на небо, продолжал посещать землю и наблюдать за посевами. В соответствии с этими поверьями мамадышские удмурты между полями всегда оставляли широкую межу, чтобы доброе божество *Кылчин* (*Му-Кылчин, бусы утись, межа утись*) могло свободно прогуливаться и наблюдать за посеянными хлебами [Кузнецов 1904: 34–35].

Значительно более многочисленны и существенны связи *Кылдысина* с нижним миром, с землей, водной стихией. Как уже указывалось выше, двойник небесного *Кылдысина* – *Му-Кылдысин/Му-Кылчин* живет под землей, дарует ей плодородие. Божество *Кылдысин*, превратившись в окуня, скрывается под водой. В некоторых преданиях *Му-Кылдысин* фигурирует в образе быка как символа мощи, плодородной силы [Елабужский 1894: 410]. Знаменательно, что еще в первой половине XIX в. при межевых спорах у удмуртов существовали особые испытания земель и ее хранителем *Кылдысином* [Владыкин 1994: 181–

182]. Характерны приносимые *Кылдысину* весенние жертвоприношения с просьбами о хорошем урожае. У северных удмуртов земледельческий праздник *акашка* проводили в течение 1–5 дней, в каждый из дней молились отдельным богам: в первый — *Инмару* и *Воршуду*, во второй — *Кылдысину*, в третий — *Куазю*. При начале сева в *геры поттон* первый человек, выезжая на пашню, читал молитву и затем в выкопанную на поле ямку клал яйцо и лил немного кумышки для *Кылдысина*. Во время проведения земледельческого праздника *зег луд дурэ* ‘на краю ржаного поля’ *Кылдысину* приносили в жертву красного быка, кости которого зарывали в землю [Первухин 1888, II: 46–47, 51, 58–59]. У сарапульских удмуртов также практиковали весенние приношения этому божеству: “Как поседем хлеб, так и несем яйца *Му-Кылчину*, и бросаем их в овсе, молясь следующим образом: “Посеянный наш хлеб уроди, как круглые яйца, солома пусть уподобится камышу, колосья пусть будут золотыми, зерно серебряное, подобное круглому яйцу” [Богаевский 1890, IV: 152–153]. Аналогичные обряды в честь *Му-Кылчина* несколько варьировались в различных местностях. Как мы видим, жертвовали ему домашних животных (бык, жеребенок, овца) черной или красной/рыжей масти (в частности, слободские удмурты), т. е. цвета земли. При этом кровь, кости, часть мяса, иногда и шкуру жертвенного животного, а также другие приношения закапывали в землю. Интересно, что в аграрной обрядности жертвы, предназначенные *Му-Кылчину* и *Музьем-мумы* (Мать-земля) совпадали [Первухин 1888, I: 32–35; II: 51; Емельянов 1921: 99, 103–106, 135–136], что свидетельствует о взаимозаменяемости/взаимосовместимости божества плодородия с божеством земли. Сохранились упоминания о содействии *Кылдысина* приплоду скота [Holmberg 1913: 32–64].

Священным деревом *Кылдысина*, под которым ему молились и на вершине которого он появился перед людьми, является большая старая береза. В составе сакральных предметов, хранимых в воршудном коробе, встречается березовый сучок [Первухин 1888, I: 32–38]. Во время обрядовых церемоний на святилищах часто использовали березовые ветки. На святилищах *Кучос*, *Иммала* именно под березой располагалась ямка, в которую женщины бросали монетки в случае бездетности, за здоровье детей [ПМ автора 1998, 1999]. В фольклорных текстах свадебного и рекрутского цикла завятских удмуртов и в Алнашском, Можгинском районах образ березы имеет устойчивую корреляцию с родительским домом [Чуракова 1986: № 43, 44; Бойкова, Владыкина 1992: № 42; Нуриева 1995: № 104, 106, 109]. Например:

*Бусы но капка кызьпу юбо*  
*Кышетэ кылиз шӧдыса.*  
*Кышет кылемлы уг бӧрдиськы,*  
*Эшӧс кылизы бӧрдыса...*

*...Тӧды кеч луыса но нукид медам*  
*Тӧды кызьпулэн салкымаз?*  
*Вож нуны луыса но нукид медам*  
*Аныкаедлэн ал вылаз?*

У ворот за околицей да за березовый столб  
 Зацепившись, мой платок остался.  
 По платку оставшемуся не плачу,  
 Подруги остались в слезах...

*Нуриева 1995: № 111*

...Белым зайчиком да сидела ли ты  
 Под белую березой в прохладной тени?  
 Маленьким дитятею да сидела ли ты  
 У матушки своей на коленях?

*Нуриева 1995: № 122*

Очевидно, не случайно белая береза символизирует родной родительский дом, не случайна метафора прохладной тени белой березы и тепла материнских коленей.

Характерной особенностью являются реконструируемые связи *Кылдысина* с женщиной, с ее главной способностью – даровать жизнь человеку. Как указывалось выше, об этом свидетельствует этимология наименования божества. Сведения о покровительстве *Кылдысина* женщинам, беременным, родам, новорожденным и молодым матерям зафиксированы исследователями в конце XVIII – XIX в. Подобные воззрения сохранились в памяти пожилых женщин кое-где и по настоящее время, преимущественно в среде обитания северных удмуртов. Еще в начале XX в. бытовали представления, что беременность наступала по прихоти *Му-Кылчина*: если он захочет – может сделать женщину беременной [Герд 1993: 5]. По преданиям, сам *Кылдысин* следил за благополучием родов, давал душу новорожденному ребенку. У унинских удмуртов еще и сегодня о плачущем ребенке говорят: *Кылдысимез куатаське* ‘его *Кылдысин* капризничает’ [Напольских, Белых 1993: 173]. У северных удмуртов в конце XIX в. практиковали обычай навешать новорожденного и его мать под названием *Кылдысин сюрес дорэ ветлон* ‘хождение к Кылдысиновой дороге’ [Первухин 1890, V: 25]. У южных удмуртов в течение месяца после рождения ребенка старались принести в жертву *Нуны-Кылчину* (ангелу-хранителю ребенка) белого барана или барана с белыми пятнами [Гаврилов 1891: 139; Васильев 1906: 266–267] в знак благодарности за успешные роды и с просьбами о здоровье и благополучном развитии новорожденного в последующем. В североудмуртских молитвах-*куриськонах* наряду с другими главнейшими божествами содержались прямые обращения к богине-матери *Кылдысин-мумы* ‘*Кылдысин-мать*’ [Первухин 1888, I: 4]. В Шарканском районе записаны данные о том, что иногда ребенок мог родиться в особой пленке, которую называли *Кылчин такъя* (букв.: шапочка Кылчина; по-русски – в рубашке), тогда эту пленку аккуратно снимали (*палало*) и держали дома. Обращались с ней очень аккуратно и бережно (*туж эйикыт*). Когда она высыхала, заворачивали в тряпку и хранили. Если девушка выходила замуж, то забирала высушенную пленку с собой, чтобы не заболеть, не скучать. Такая пленка имела у сестры информанта Е.Ф. Рычковой, 1906 г. р. [ПМ автора 1993]. Отношение к пленке *Кылчин такъя* как к чему-то сокровенному и дорогому обусловлено тем, что она влияла на дальнейшую жизнь человека, оберегала его, даровала ему удачу. Сходные представления, связанные с плацентой человека, сохранились у бесермян. Плаценту человека они обозначают словом (*кылдъсин/кылдъсин сюрес* ‘кылдысин/дорога кылдысина’). Существовал особый обряд *кылдъсинзэ ватон* ‘захоронение последа’, когда после родов ее зарывали в подполье. В последующем это место являлось святым, его нельзя было тревожить. Плаценту (*кылдъсин*) считали хранителем и оберегом человека на протяжении всей жизни, об этом свидетельствуют связанные с ней многочисленные поверья и обряды [Попова 1998: 46–49]. Знаменательно, что у коми-пермяков также существовали подобные термины. К примеру, они называют родимое пятно *кылдас-пас* ‘знак, метка рождения’ [Напольских, Белых 1993: 173]

\* Помимо представлений о *Кылдысине*, зафиксированы упоминания о существовании другого женского божества, покровительствующего женщине и ее способности рожать детей, *Калтак/Кылдык-мумы*. Сохранилось обращение: “Э, *Калдык-мумы!*”, означавшее, как полагают исследователи, что женщина обращается к ней за покровительством [Верещагин 1995: 46–47; Виноградов 1981].

На основании археологических, исторических и фольклорно-этнографических источников можно реконструировать многочисленные и важные функции, выполняемые *Кылдысином*. Итак, преимущественно до XIX в. значение этого божества определялось двумя наиболее важными моментами. Первый связан с покровительством женщине и ее способности рожать детей. Это божество могло сделать женщину беременной, содействовало успешным родам, давало душу новорожденному, могло повлиять в последующем на здоровье и благополучное развитие ребенка. От него зависело удачное замужество девушек. Второй момент определяется тем, что он покровительствовал плодородию земли и всех произрастающих на ней растений — трав и хлебов. От расположения его к людям зависел приплод домашнего скота и диких зверей (возможно, удачная охота на зверей и птиц). Позволим себе высказать предположение, что это божество выполняло некоторые другие, хотя и второстепенные, не менее важные функции. Возможно, *Кылдысин* ведал женскими работами — прядением и ткачеством (см. в главе III о роли веретена и прялки), оказывал содействие женщине в любовной магии (см. в главе III о магических функциях обрядового гребня), мог служить источником особого сакрального знания (см. данные об обучении на колдуна). Таким образом, *Кылдысин* оказывал огромное влияние на людей и определял судьбу каждого из них, ибо в его ведении находилось счастье, спокойствие, благополучие и благосостояние человека.

Многоликость божества *Кылдысина*, множественность его характеристик, общая разлитость его в мифологическом времени и пространстве объясняются тем, что он выполнял весьма существенные для жизнедеятельности архаичного и традиционного общества функции, осуществляя покровительство людям в самых разнообразных сферах их жизни, обеспечивая плодородие человека, земли и всей природы. Его значение в системе пантеона, как и его облик, претерпевают сложную эволюцию. В эпоху средневековья, возможно, и позднее в религиозных верованиях древних предков удмуртов и коми *Кылдысин* представлял в облике прародительницы — Великой Матери, символизирующей женское творческое начало в природе, управляющей жизнью всей Вселенной. В ее образе воплотилось единство существующего мира, идея плодородия, идея вечного обновления — смены дня и ночи, лета и зимы, рождения, развития, смерти и нового рождения. *Кылдысин* являлся главным и могущественным божеством в женском облике, был связан с другими божествами и духами. Возможно, в более ранние периоды истории в сознании древнего населения Прикамья божество плодородия представляло в облике окружающих человека растений, птиц или зверей, о чем свидетельствуют зооморфные воплощения *Кылдысина* — белка, рябчик, тетерев, окунь.

Изменения иконографии богини на рубеже I—II тыс., вероятно, документируют начало постепенного превращения женской ипостаси божества плодородия в мужскую. Тем не менее в конце XVIII — конце XIX в. *Кылдысин* выступает в образе мужского бога, хотя и продолжает выполнять функции женского

---

\* Помимо представлений о *Кылдысине*, зафиксированы упоминания о существовании другого женского божества, покровительствующего женщине и ее способности рожать детей, *Калтак/Кылдык-мумы*. Сохранилось обращение: “Э, *Калдык-мумы!*”, означавшее, как полагают исследователи, что женщина обращается к ней за покровительством [Верещагин 1995: 46–47; Виноградов 1981].

божества плодородия. Однако в религиозных верованиях отдельных локальных групп удмуртов продолжали сохраняться отголоски о его прежнем женском облике. На первой стадии происходит раздвоение его образа на небесного и земного *Кылдысина*, в дальнейшем – еще большее деление образа: *Ву-Кылчин* (покровитель воды), *Нуны-Кылчин* (покровитель родов и детей). Ряд функций *Кылдысина* переходит к другим божествам – *Воршуду* и т. д.

Очевидно, теонимы *Кылдысин/Кылчин*, *Инмар-Кылдысин/Кылдысин-Инмар*, *Белый Кылдысин Кылдысь/Вордйсь* можно рассматривать в качестве синонимов и как результат длительной эволюции облика небесного варианта женского божества плодородия *Кылдысина*, в поздней христианской традиции ассоциируемого с ангелом-хранителем. По свидетельству источников начала XX в., этот *Кылдысин* обитает на небесах, занимает после бога неба *Инмара* второе место в пантеоне (выполняет функции божества земли и плодородия), осуществляет посредническую роль между главным богом *Инмаром* и людьми. Земной двойник *Кылдысина* – *Му-Кылчин/Кылчин-мумы* сохраняет женское обличье, обитает внутри земли, совмещает функции Матери-земли (*Музем-мумы*).

Конкретные ипостаси божества плодородия отражали образно-художественное осмысление объекта культа на разных исторических этапах развития общества. Помимо этого, соответственно выполняемым многообразным функциям и характеристикам, существовали разные персонификации его облика. В целом, как свидетельствует проведенное исследование, эволюция божества плодородия следовала общим законам развития религиозных представлений. Возникновение новых форм не означало полной отмены прежних, продолжающих существовать тысячелетиями. Благодаря этим сохранившимся рудиментам, оказалось возможным реконструировать образ древнего божества, его функции и место в пантеоне. Причины сложной метаморфозы образа *Кылдысина*, на мой взгляд, были вызваны социально-политическими, экономическими и культурными изменениями в жизни традиционного удмуртского общества, процессами зарождения раннеклассовых отношений, влиянием христианской религии, включением территорий в состав Русского государства.

Аналоги образу божества плодородия *Кылдысина* известны и у других народов. У марийцев сохранились поверья о Матери всего сущего (*тун шочын ава*) [Данилов 1994: 3–11]. У мордвы зафиксированы упоминания о многочисленных женских богинях, выполняющих самые разнообразные функции [Мокшин 1968]. Значительно полнее сохранились материалы о вездесущих богинях плодородия и материнства обских угров (богини *Калташ/Калтась-Эква*, *Анки-Пугос*) [Мартынова 1992: 74–84; Головнев 1995: 528–539] и тюрков Саяно-Алтая (богиня *Умай*) [Сагалаев 1990: 21–34]\*. Кстати, теоним *Калтась* обских угров является заимствованным из пермских языков [уст. сообщ. В.В. Напольских]. Скучные данные сохранились о женском божестве восточных славян *Макоши/Мокоши*. На ее основе, как полагают исследователи, позднее сформировался образ *Параскевы-Пятницы* [Рыбаков 1981: 379–392]. В фольклоре и этнографии коми не зафиксирован теоним особого женского божества плодородия и благополучия, а также не выявлены прямые и полноценные свидетель-

\* См. попытку сопоставления удмуртского божества *Кылдысина* и мансийской богини *Калтась* [Напольских, Бельх 1993: 172–174] и исследование типологического сходства образа и функций богини-матери у тюрков Саяно-Алтая и обских угров [Сагалаев 1990: 21–34].



ства о его существовании. Лишь в отдельных исторических источниках и книгах западноевропейских путешественников и писателей XIV–XVI вв. содержатся краткие сведения о легендарном идоле, которому поклонялось население северо-восточной Европы и северо-западной Сибири. В русских летописях XIV в. (1338 г. или 1396 г.) в связи с сообщением о смерти Стефана Пермского появляются первые упоминания о божестве древних коми Золотой бабе (*Зарни ань*). Ее образ изображали в виде статуи старухи, в утробе которой находятся сын и внук, или старой женщины с ребенком на руках – сыном, а рядом стоит другой ребенок – внук, в виде женщины в лохмотьях с ребенком на руках и подписью “Золотая баба” (*Slata baba*). 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. По данным этнографии хантов и манси, Золотая баба содействовала наступлению беременности, родам, охотничьим промыслам, ведала судьбами людей. В традиционных представлениях коми-зырян и коми-пермяков функции покровительницы женских работ, плодородия и брака выполняет *Параскева-Пекинча* [ПСРЛ 1851: 249–250; Путешествия академика Ивана Лепехина... 1805: 395–396; Трубецкой 1906: 52–62; Герберштейн 1908: 130–131; Коми-зыряне 1993: 35–36; Коми мифология 1999: 159, 281–284].

*Инмар* – главный небесный бог. Теоним *Инмар* этимологизируется как небо, небесное (*инм* ‘небо’ + суффикс *ар*), небесное нечто (*ин* ‘небо’, *мар* ‘нечто’) Полагают, что образ удмуртского *Инмара* восходит к прафинно-угорскому божеству, чье имя было связано с названием неба, воздуха (*ильма*, *юма*): фин., кар. *Ильмаринен*, саам. *Ильмарис*, коми *Ен* и другими богами финно-угорских народов. Первоначально он был одним из персонажей, представляющих верхний ярус мира – небесную сферу [Владыкин 1994: 101–103]. Как и Кылдысин, он был обладателем таких эпитетов: *выльысь*, *югыт*, *тӧдды*, *мусо*, *быдӟым* ‘верховный, светлый, белый, дорогой, великий’ [Гаврилов 1880: 71; Munkácsi 1952: 112–114, 120–122; Верещагин 1910: 61–66; Луппов 1911: 57, 62]. К *Инмару* обращались с просьбами и благодарственными молитвами. В сравнении с многоаспектным и нередко противоречивым образом *Кылдысина* представления удмуртов о верховном боге *Инмаре* достаточно однородны, стабильны и вполне определены” О нем известно, что это источник всего доброго и хорошего, творец людей и всего мира, сам он настолько добр, что его не боятся, живет он не для себя, а для людей. В то же время известны выражения и другого рода: “*Инмар лякыт гинэ ӧвол, со ӗашыны но быгатэ*” ‘*Инмар* не всегда добрый, он может и поразить [молнией]’; характерны проклятия “*Инмар мед ӗашӧз!*” ‘Пусть тебя *Инмар* поразит [молнией]’ и т. д. Подобные сведения характеризуют его как божество, которое может наказать людей за недостойное поведение. В некоторых источниках указывается, что его местопребывание/жилище располагалось на солнце и само небо служило ему одеждой [Георги 1799: 61; Бехтерев 1880: 150; Богаевский 1890, IV: 141]. Существуют определенные параллели между *Инмаром* и одним из богов-покровителей

---

\* По Г.Е. Верещагину, *Инмар* означал буквально “то, что на небе”, от *ин* ‘небо’, *мар* ‘что’ И.Н. Смирнов производил *Инмар* от *инмурт* ‘небесный человек’

\*\* См. имеющуюся литературу об *Инмаре* [Айхенвальд, Петрухин, Хелимский 1982: 173–174; Мифы народов мира 1980–1982, I: 545; II: 566; Владыкин 1994: 101–103].

удмуртов-ватка *Инма-вожшуд/Иммала-вожшуд*, связанного с высшей небесной сферой (см. об *Иммале* далее).

Как мы видим, слово *инмар* употреблялось в трех случаях: как собственно само небо, как личное имя главного небесного бога, олицетворявшего собой светлое небо, как нарицательное наименование, означающее понятие бог. Об использовании термина *инмар* для обозначения природной стихии свидетельствуют выражения: “*Инмаром* мы называем все светлое, что видим”, “*Инмар зорэ*” (‘инмар дождит’, означает, что идет дождь), “*Со учке инмаре*” (означает смотреть на небо) и т. д. [Богаевский 1890, IV: 143–145]. Что касается третьего случая, то, помимо самого *Инмара*, в соответствии с конкретными выполняемыми функциями существовали и другие *инмары* (воплощения этого божества) – *Козма-Инмар*, *Аляк-Инмар*, *Каба-Инмар* [Wichmann 1893: 130; Емельянов 1921: 132]. Как описывалось в легендах, второй по важности небесный персонаж *Кылчин-Инмар/Инмар-Кылчин/Белый Кылдысин/Кылчин-мумы/Инмарова мать* оказался на небе позднее самого *Инмара*. Помимо *Инмара* (других *инмаров*) и *Кылдысина*, среди обитателей верхнего небесного яруса Вселенной упоминаются *Шунды-мумы* ‘мать Солнца’ и божество погоды и атмосферных явлений *Куазь* (последний фигурирует лишь в молитвах северных удмуртов). В наше время информанты пожилого возраста (д. Кузебаево) говорили, что теонимы *Инмар*, *Вьлйсь Инмар* (*Верховный Инмар*) и *Шунды* (Солнце) являются синонимами и обозначают одно божество [ПМ автора 1998].

Анализ культурных изделий средневекового времени, рассмотренных в главе III, показывает, что маркерами высшего яруса Вселенной в тот период выступали человеческие личины и петельки для привешивания (на коньковых подвесках), образы коня, лося, птицы, змеи, солнечные лики, солярные и лунарные знаки (на пластинах с изображением женского божества плодородия или всадницы/всадника). Серьги в форме женской фигурки и округлые привески с солярной символикой также можно рассматривать в качестве вещей, отражающих представления о высшей космической сфере. В поздней удмуртской традиции связь с небесами обнаруживают только особые небесные/громовые камни (*ин кӧльы/гудыри кӧльы*), которые использовали для высекания огня. Их хранили для счастья. Характерно двойственное отношение к ним в разных местах: в одних их считали необходимым хранить дома, в других полагали, что хранить у себя их опасно. Более детальное определение небесной символики этих предметов, их взаимосвязи с *Инмаром* и другими существами высшего космического уровня представляет существенные затруднения.

Еще дореволюционные исследователи П.М. Богаевский, В. Харузина обратили внимание на близость *Инмара* к христианскому богу. В.Е. Владыкин полагает, что возвышение *Инмара* над остальными божествами произошло под воздействием мировых религий – ислама и христианства – и постепенно *Инмар* приобретал черты христианского бога [Владыкин 1994: 102–103]. Существовал известный апокриф об отношении *Инмара* к процессу творения мира [Munkácsi 1887: 49–51; Ватка но Калмез 1971: 16], однако в другом предании, записанном П.М. Богаевским в д. Новый Сентег, аналогичная легенда не упоминала *Инмара* в качестве творца мира, а говорила о каком-то верховном существе. По словам одной удмуртки конца XIX в., они не считали *Инмара* своим национальным божеством, а это тот бог, которому они молились в православных церквях,

являясь официально христианами. Обращения к *Инмар-атаю* ‘Инмар-отец’, *Инмар-анаю* ‘Инмар-мать’, под последней подразумевалась Пресвятая Дева Мария [Емельянов 1921: 131–132], следует расценивать как результат влияния христианской терминологии. Еще и в настоящее время старики в деревнях помнят, что в прежнее время в молитвах упоминались *Инмар-атай*, *Инмар-анай* и *Кылчин-Инмар* [ПМ автора 1998, 1999, 2001].

Отношения божеств *Инмара* и *Кылдысина*. Рассмотрению взаимоотношений двух главных персонажей пантеона *Инмара* и *Кылдысина/Кылчина*, как правило, в научной литературе не уделяли должного внимания, часто отождествляя их. Этому способствовало то обстоятельство, что наименования обоих богов одновременно упоминались в молитвенных обращениях, они играли близкие функциональные роли. Так, П.М. Богаевский указывал, что один сельский учитель из с. Юськи, длительное время живший среди удмуртов и собравший материал об этих божествах, говорил, что среди самих удмуртов не имелось ясного представления о том, разные ли существа *Инмар* и *Кылдысин-Инмар*. Одни говорили, что это разные божества, другие, что это одно божество [Богаевский 1890, IV: 147–148]. Ряд исследователей также полагали возможным соотносить этих богов друг с другом. К примеру, Б. Мункачи и Ю. Вихманн рассматривали термин *Кылдысин/Кылчин* в качестве эпитета бога *Инмара*, а божество *Му-Кылчин*, отмечаемое у кукуморских и башкирских удмуртов, называли богом земли, идентичным Иисусу Христу [Wichmann 1887: 111; Munkácsi 1890–1896: 162–163].

Однако, как свидетельствуют имеющиеся материалы, в сознании этнофоров имелось достаточно ясное понимание несходства между этими божествами. Разные локальные группы удмуртского населения отличали *Инмара/Великого Инмара (Быдзым Инмар)* от *Кылчин-Инмара/Инмара-Кылдысина*. Жертвы для каждого из них приносили в отдельные дни [Гаврилов 1880: 71, 73; Верещагин 1886: 49; Первухин 1888, II: 58–59; Богаевский 1890, IV: 125–126, 148; Васильев 1906: 195]. В молитвах северных удмуртов по отдельности упоминались: “*Инмар, Кылдысин, Куазь, Воршуд...*” [Первухин 1888, III: 7–25] или “Благослови, *Инмар* и *Инмар-Кылдысин*, иногда *Белый Кылдысин, Воршуд* рода *Салыи*, *Инву* рода *Салыи!*” [Верещагин 1910: 61–66]. Как правило, к *Кылчин-Инмару* обращались с просьбами усилить продуцирующие функции людей и обеспечить плодородие земли. Об этом красноречиво свидетельствуют тексты молитвы: “Остэ, *Инмар-Кылдысин*, если бы брошенному — засеянному нами зерну ты дал зазеленеть, словно всходам травы весной... Если бы пошло в рост (оно), словно молодая береза, если бы соломины наклонились так, чтобы по ним могла пробежать белка, могла пробежать куница...” [Владыкин, Перевозчикова 1990: 91]. Один старый удмурт выразился, что *Кылдысин-Инмар* являлся по преимуществу богом урожая, ходил в образе человека в полях по межам и распоряжался произрастанием жита, а *Инмар* по полям не ходил. Удмуртам также было известно, что *Кылдысин-Инмар* давал душу при рождении ребенка, вследствие чего отец новорожденного должен был принести ему специальную жертву. По словам одного жреца, это же божество могло дать человеку крылья [Богаевский 1890, IV: 147–148].

*Инмар* — неантропоморфное, неперсонифицированное небесное божество удмуртской мифологии. Облик этого персонажа символизирует традиционные

представления людей о небе, небесной сфере, на что указывают этимология теонима, характеризующие его эпитеты и место его обитания в реконструируемом космическом пространстве. Не исключено, что на более ранних этапах истории у древнего населения Приуралья существовали вполне определенные знаки-маркеры, обозначающие небесную сферу и его обитателей. Образ *Инмара* тесно переплетается с обликом другого небожителя *Кылдысина/Кылдысин-Инмара*: их образы сливаются, выполняемые ими функции совмещаются и/или дублируются. Некоторые исследователи считали возможным предполагать между ними родственные отношения (мать—сын). Однако в целом сохраняется устойчивая традиция разграничения этих богов соответственно их месту в обрядовой жизни и в верованиях людей. Приведенные данные показывают, что в конце XVIII — начале XX в. *Инмар* являлся главным богом удмуртского пантеона. По сравнению с остальными божествами и духами он выглядит как великое небесное существо, высший наблюдатель, другими словами, он выступает в роли несколько более отстраненного от сообщества людей божества.

**Родоплеменные божества.** Известны три наименования особых божеств-покровителей семьи, рода, которые проживали в куале: *Воршуд*, *Мудор*, *Инву*. Наблюдаются различные вариации относительно их значимости в религиозной практике и верованиях разных локальных групп удмуртского населения.

Наиболее разработанным является образ *Воршуда/Вожшуда*, имеется обширная историография по этой проблеме\*. В научной литературе утвердилась трактовка наименования божества *воршуд* как хранитель счастья (от *вордыны* ‘хранить, оберегать, содержать’ и *шуд* ‘счастье, участь, доля, жребий’)\*\* Слово *воршуд* имеет несколько значений, следует различать *Воршуд* — родовое божество и *воршуд* — неодушевленные предметы: священный короб со всеми содержащимися в нем жертвенными приношениями\*\*\*; символическое изображение духа-покровителя, хранящееся в куале; место, на котором размещались короб или изображение; родовую группу и совокупность людей, поклоняющихся этому божеству; особые привески, которые свидетельствовали о принадлежности этой группы людей к определенному роду [Первухин 1888—1890; Смирнов 1890: 216; Богаевский 1890, IV: 96—97]. П.М. Богаевский вполне справедливо видел в почитании *воршуда* культ предков [Богаевский 1890, IV: 107—108]. Исследователи неоднократно указывали на связь родовой и семейной религии с родом матери [Первухин 1888, I: 136—137; Вич 1882]. Удмуртские предания неизменно соотносят происхождение названий Воршуда с именами “счастливых женщин, прародительниц”, которым впоследствии стали поклоняться удмурты [Гаврилов 1880: 161; Васильев 1906: 28; Худяков 1920: 356].

Сохранились свидетельства о существовании в прошлом специально изготовленных изображений божеств *воршудов* из дерева, глины, луба, меди, серебра,

---

\* См. сводку литературы [Атаманов 1977, 1983; Владыкин 1994].

\*\* В последнее время предложена новая 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’ [Владыкин 1994: 275—276].

\*\*\* См. описание содержимого воршудного короба [Первухин 1888, I: 26—31]. Воршудная коробка с ее содержимым служила “началом начал” для удмуртов, религиозно-мифологическим эталоном-гарантом незыблемости миропорядка” [Владыкин 1994: 283].

теста или хлеба, которые хранились в Великой куале в виде идолов<sup>\*</sup>. Их можно подразделить на три группы. К первой относятся антропоморфные идола, представленные в виде деревянного обрубка/кругляша, лубяного короба, глиняного человечка, изделий из серебра, теста или хлеба (хлебного мякиша. — *Н. Ш.*). Интересно, что такие фигурки иногда имели обозначения головы, носа, рта, воловьих рога, бороду из трав, “металлические письма” на груди. Известны данные об одном серебряном воршуде, который весил около 4 фунтов, а одна из деревянных фигурок имела высоту 40–50 см, ширину 15–20 см [Кошурников 1880: 20–21; Смирнов 1890: 162; Buch 1882: 165–168; Луппов 1899: 247; Луппов 1911а: 39, 57, 88–89; Емельянов 1921: 44–45; Атаманов 1977: 35; Атаманов 1983: 113; 1997: 123]. В редких случаях встречались изображения *Воршуда* в виде кукол *мынё*, грубо обработанных и одетых в лоскутки деревянных фигурок [Кузнецов 1904: 33; Емельянов 1921: 45].

Вторую группу составляют изображения диких и домашних животных, птиц — белки, быка, коня, деревянного гуся с железным клювом, лебедя из дерева [Худяков 1933: 253; Кошурников 1880: 20–21; Богаевский 1890, IV: 131–133; Смирнов 1890: 162; Луппов 1911а: 39, 57, 88–89; Емельянов 1921: 44–45; Атаманов 1977: 35; Атаманов 1983: 113; 1997: 123]<sup>\*\*</sup>. В состав третьей группы входят плоские металлические предметы округлой формы *дэндоры* (диал. *дэмдоры*). Изредка сообщаются сведения об изображенных на них животных, в частности быка или композиции со всадниками. *Дэндорами* называли также маленькие серебряные или оловянные монетки, хранящиеся в воршудном коробе, а у сарапульских и малмыжских удмуртов — серебряные или оловянные монетки в составе нагрудных украшений и ручных браслетов женщин [Первухин 1888, I: 23; Богаевский 1890, IV: 97; Емельянов 1921: 45; Атаманов 1977: 34]. Некоторые исследователи полагали, что черепа коней, коров, козы, каких-то других зверей, а также остов высохшего рябчика также символизировали *воршудов* [Бехтерев 1880: 159; Атаманов 1983: 113; 1997: 123]. Иногда в качестве заместителей *воршудов* рассматривали дерево и ветви березы, ели, пихты и т. д. [Емельянов 1921: 61]. Существование аналогичных изображений богов из дерева отмечено у коми. Во всяком случае сообщается, что Стефан Пермский мог рубить их топором и жечь в огне [Смирнов 1890: 65–66; Емельянов 1921: 43–44].

Наименование второго родового покровителя *Мудора* (*му* ‘земля, участок земли’ и *дор* ‘край, сторона, родина, родной дом’) может предположительно означать родная сторона, место обитания. Следует отметить, что разработке образа этого персонажа и выполняемых им функций уделялось гораздо меньше внимания. Как свидетельствуют имеющиеся источники, значение божества *Мудора* определялось несколькими важными обстоятельствами. Первый момент — намечаемые связи понятия *мудор* с деревом и производными от него — бревном, столбом, дощечкой/полочкой. Русские и иностранные путешественники XVIII в. указывали, что *мудором* назывались самые различные

---

<sup>\*</sup> См. подробнее об изображениях *Воршуда* [Зеленин 1980; Атаманов 1983].

<sup>\*\*</sup> В связи с изображениями *воршудов* в виде животных и птиц отметим, что анализ этимологии воршудных имен (Чола, Дурга, Докья, Коньга), предпринятый М.Г. Атамановым, показал, что в основе части воршудных имен лежали зоо- и орнитонимы (наименования диких животных, птиц, насекомых, рыб) [см. подробнее Атаманов 1980: 3–66].

неодушевленные предметы, хранящиеся в святилище *куала* и относящиеся к культу родового божества. По Н.П. Рычкову: "...Из числа ими обожаемых вещей знатнейший есть так называемый *Модор*, который не что иное, как ветви пихтового дерева..." Когда автор хотел притронуться к дощечке, прикрепленной к настенной полке и обложенной травой, то ему не разрешили. На его вопрос о причине такого строгого запрета хозяева-удмурты ответили, что это одно из главных обожаемых ими вещей, которое называется *Модором* и является богом-хранителем их домов. Этому предмета никто не имеет права касаться за исключением старика – хранителя родовой *куалы*. Снимать ветки с дощечки может лишь "...один престарелый вотяк, живущий в их деревне. Когда же он умрет, то место его заступает сын, а буде нет кровного наследника, то ближайший из родственников..." По прошествии каждого года перед ветвями, служащими за образ домашнего бога, приносят в жертву молодого теленка, уши которого кладут на ту доску, на которой лежат пихтовые ветви. Сохранилось свидетельство Н.П. Рыčkова, относящееся к концу XVIII в., что удмурты почитают одно дерево (одно общее дерево или отдельное дерево для каждой семьи. – *Н. III.*) в дремучем лесу, которое их предки называли *Модором*, а также используют ветви этого дерева (очевидно, при молениях. – *Н. III.*) [Рычков 1770: 161]. Вероятно, переживанием этой традиции является обычай, по которому каждый основатель нового хозяйства в бывшем Сарапульском уезде шел в лес и выбирал себе березу-покровителя [Богаевский 1890, IV: 85–86]\* Приведенные данные позволили В.Е. Владыкину сделать заключение, что понятием *мудор* (центр/край земли) обозначали главное дерево Великого леса, растущее в его центре (мировое дерево) [Владыкин 1994: 69].

*Мудором* называли также священную полку в *куале*, на нее совершалось возношение жертвенных яств. Так, И.Г. Георги писал: "Самую же дощечку или жертвенник зовут они *Мудором* и *Модором* и почитают оную столь свято, что никто не дерзнет к оной и приближаться..." [Георги 1799, I: 55–56]. В некоторых родовых святилищах существовало особое место *мудор нуко* (сидение *Мудора*), которое устраивали у передней стены напротив очага. Он состоял из вертикально прислоненного к стене бревна. Выше уже упоминались данные о старинном термине *быдзым мудор* (великий мудор), которым обозначали специальный столб в *куале*. Позднее, в конце XX в., в центральных и северо-восточных районах *мудором/мыдором* называли православные иконы, а в южных районах – левый угол в доме, считавшийся священным, и полочку, на которой стояла икона [Атаманов 1977: 37]. В бывшей Казанской губернии сама молитвенная *куала* в отличие от обыкновенной (используемой в качестве летней кухни, для производственных и хозяйственных нужд. – *Н. III.*) называлась *мудор куала*, а ее хранитель *мудор утись* [Богаевский 1890, IV: 85–86; Емельянов 1921: 51–52]. У завятских удмуртов (Балтасинский район Татарстана) словом *мудор* обозначали особо почитаемый камень из известняка, находившийся в *куале* [ПМ автора 2001]. Приведенные материалы показывают, что само дерево, изготовленные из него столбы, бревна, полочка, камень и даже само место, возле которого располагались эти объекты, обладали сакральными свойствами.

---

\* Знаменательно, что, по поверьям коми-зырян, у каждого человека имелось магическое дерево, дерево-двойник *ас ну* 'свое, собственное дерево' [Коми мифология 1999: 85].

Второй существенный момент для понимания значимости Мудора – его отождествление с местной рекой. Пожалуй, лишь П.М. Богаевский обратил внимание на связь *Мудора* с рекой и даже привел примеры, подтверждающие этот факт. Он отметил, что представители рода *Зумья*, проживающие в окрестностях с. Нылга, во время молитвы в Великой куале обращались: “*Остэ*, *Сийпейвайский будэым Мудоре* (Господи/Всевышний Сийпейвайский великий Мудор), хорошо нас содержи...” (по местной речушке Сийпейвай), а жители д. Вамьи: “*Остэ Якшур, Нылги-Зяблек будэым Мудоре!*” (т. е. “Господи, великий покровитель [земли] около реки Якшур и реки Нылги-Зяблек!”) [Богаевский 1890, IV: 82–83, 88–89]. Из этого текста понятно, что *мудоров* могло быть несколько, их наименования происходили от названий окрестных рек и отражали факты почитания местности возле этой реки. Помимо этого, П.М. Богаевский обратил внимание, что название божества *Мудора* определенного рода меняется соответственно изменению места обитания представителей этой родовой группы относительно той или иной реки. Например, представители рода *Венья*, обитавшие в дд. *Венья*, *Пирогово* и *Лудорвай* (совр. *Завьяловский район*), совершали моления в честь *Ватка-Мудора*, а представители рода *Поська* и другие родовые группы, проживавшие в окрестностях с. *Юськи*, поклонялись *Пинал-Мудору*. *Ватка-Мудор* некогда был божеством рода *Венья* и лишь с переселением этого племени с р. *Вятки* на эту территорию появился другой *Мудор* – покровитель новой местности, тогда как прежний *Ватка-Мудор* сделался одним из второстепенных покровителей данного рода, поэтому при совершении обрядовых церемоний в родовой куале к *Ватка-Мудору* уже не обращались. Аналогичный случай прослежен этим же исследователем на примере представителей рода *Зюмья* (т. е. *Зумья*). Члены этого рода, проживающие в окрестностях с. *Нылга*, поклонялись *Сийпейвайскому Мудору*, а представители этой же родовой группы д. *Новый Сентег* поминали *Нюрсивайского Мудора*. На основании подобных фактов исследователь сделал заключение, что *мудоры* окрестных рек являлись родовыми божествами, что в основании культа родового святилища лежало почитание предков, перешедшее в обоготворение воды [Богаевский 1890, IV: 87–89].

Итак, как и в случае с *Воршудом*, следует различать *Мудор* – собственное имя родового божества и *мудоры* – неодушевленные предметы. По одним источникам, словом *мудор* обозначали священную полку в куале, на которую совершалось возношение жертвенных яств, по вторым – специальный столб в куале, к которому крепилась полка, по третьим – священный камень в куале, по четвертым – пользующиеся почитанием пихтовые ветки, которые брали от определенного священного дерева. В некоторых местностях *мудором* называли также золу, которую брали из очага старой куалы. Производным от дохристианской традиции является позднейший обычай называть *мудором* иконы, стоявшие на полке в куале или в доме, а также весь левый угол в доме, где располагалась икона. Возвращаясь к образу божества-хранителя *Мудора*, следует отметить, что он якобы обитал в куале в священном коробе, в одних деревнях являлся олицетворением реки, возле которой проживает тот или иной родовой

---

\* Слово, обозначающее призыв к богу, эпитет бога, начинающее текст языческой молитвы-*куриськона* или оканчивающее его, заменяющее имя бога при испуге, встрече с нечистой силой и т. д. См. этимологию характерного обращения *остэ* [Напольских 1997: 117–118].

коллектив, в других отождествлялся с почитаемым деревом, растущим в окрестном лесу. Имеются некоторые основания предполагать, что поздней персонификацией этого существа является его антропоморфное обличье. О человеческом облике *Мудора* свидетельствуют некоторые предания. Так, один старик якобы построил на месте *куалы* амбар, при этом *мудор* и камни от очага он сложил под полом амбара. В результате люди, ночевавшие в амбаре, слышали по ночам стоны больного человека (это были стоны самого *Мудора*) [Михеев 1900: 899]. В отдельных молитвенных текстах содержатся сведения, что *Мудор* обладал могучими мышцами и крыльями [Богаевский 1890, IV: 83, 137].

В традиционных представлениях удмуртов *Мудор* и *Воршуд*, на первый взгляд, выглядят как вполне взаимозаменяемые существа. Не случайно казанские удмурты обитающего в куале духа-хранителя счастья семьи или рода называли либо *Мудором*, либо *Воршудом* [Михеев 1900: 898]. Еще в конце XX в. Великое родовое святилище северные удмурты называли *воршуд куала*, а завятские удмурты – *мудор куала* [Атаманов 1988: 23–24]. В этнографической литературе конца XIX в. сохранились описания церемонии переноса родового святилища с одного места на другое, назвали этот обряд *мудор сюан* ‘свадьба *мудора*’ или *корка сюан* ‘свадьба дома’\* Главным событием этого обряда являлся перенос короба, золы и камней из очага с прежнего святилища на новое. Полагали, что эти материальные предметы символизировали духа-покровителя, которого в одних случаях называли *воршудом*, а в других – *мудором*. Оформлялось это обрядовое действие в форме свадьбы. К примеру, у мамадышских удмуртов божество *Воршуд* увозили на новое место как невесту на паре лошадей с колокольчиками, при этом исполняли свадебные напевы, женщины надевали свадебные наряды *будзым дйсь*. Предполагалось, что после выполнения такого обряда в родовой *куале* поселится *Воршуд* и здесь можно будет устраивать моления [Богаевский 1890: 158; Гаврилов 1891: 140–141; Holmberg 1927: 123; Емельянов 1921: 47–53].

П.М. Богаевский также записал интересные и противоречивые предания относительно якобы родственного происхождению божеств *Воршуда* и *Мудора*. С одной стороны, у *Мудора*, божества большой реки, якобы имелись дети – покровители маленьких речек *вожо*, которые по мере нарождения новых семейств олицетворялись и становились *воршудами* – покровителями семей. С другой стороны, сохранились легенды о происхождении *Воршуда* и *Мудора* от человека, а именно от сыновей *Зэпала* (мифического великана, одного из предшественников современных людей) [Богаевский 1890, IV: 98–100]\*\* Однако родовые покровители *Воршуд* и *Мудор* были далеко не тождественны как по своему облику, так и по характеру выполняемых ими функций, на что указывают приведенные выше данные.

Меньше всего сведений сохранилось о третьем родовом божестве *Инву* (*ин/инм* ‘небо, небеса, небесный’, *ву* ‘вода, водяной, водный’) букв.: ‘небесная

---

\* По Х. Паасонену, удм. *сюан* < тюрк. *сыън* ‘радоваться’; *сыънсі~сыънеç* ‘радость, радостная весть’ может означать: 1) главную часть свадебного обряда; 2) разнородность жертвоприношения [Напольских 1998: 128–133].

\*\* П.М. Богаевский ошибочно полагал, что теоним *Воршуд* служил для обозначения божества семейного святилища, а *Мудор* – для обозначения родового божества [Богаевский 1890, IV: 83, 137], однако это предположение не подтверждается другими материалами.



вода” В литературе высказаны разные версии относительно трактовки образа и функций этого существа. В конце XIX в. *Инву* воспринимали как божество дождя [Богаевский 1888: 14–64; Верещагин 1889]. В.Е. Владыкин полагает, что *Инву* – Мать небесной воды – обеспечивает благополучие рода и семьи, ее образ уходит на большую мифологическую глубину. Прежде при совершении родовых и семейных молений ни одно заклинание не обходилось без отдельного упоминания *Инву*. Существовала специальная священная мелодия *Инву гур/Инву утчан гур* (мелодия небесной воды/мелодия поисков небесной воды), которую исполняли женщины-гуслярши на великих гусях [Владыкин 1994: 71]\* Действительно, в текстах молитв встречались следующие обращения к боже-ству родового шалаша: *Остэ Будзим Инэ-Вуз!* (Всевышний, *Великий Инву!*) [Богаевский 1890, IV: 82–83].

Судя по некоторым данным, *Мудор* и *Инву* также являлись взаимозаменяемыми божествами. По П.М. Богаевскому, большинство удмуртов ставили *Инву* рядом с *Мудором* либо смешивали *Мудора* с *Инву*, полагая, что это одно божество, обитающее в родовом святилище. В некоторых местах не знали термина *мудор*, а жертвоприношения совершали только в честь *Инву*. По мнению автора, о тождественности *Инву* и *Мудора* свидетельствуют следующие обращения: “Благословенный *Инву*, великий *Лумда* (наименование реки) *Мудор!* Плавен и плавен источник твоей большой реки, изобилен камыш в этом источнике. Круглы и раскидисты там твои ивы. Спускайся к нам, великий *Лумда Мудор*, принимай к себе, великий *Лумда Мудор*. Мы молимся и просим тебя, великий наш *Инву...*” [Богаевский 1890, IV: 82–83, 87–88]. На наш взгляд, в приведенном примере содержится типичное обращение параллельно двум божествам *Инву* и *Мудору*, которые одновременно выполняли роль хозяев территории обитающего возле р. Лумды рода. Характерно, что обращения к *Мудору* встречаются чаще у южных удмуртов, а к *Инву* – спорадически у северных и южных групп населения.

Сохранилось любопытное сообщение П.М. Богаевского, что, по представлениям одних людей, *Мудор* и *Инву* летом не жили в Великой куале, а, подобно пчелам, улетали на цветы и повсюду распространяли свое влияние, ночью возвращались в родовое святилище, так же как пчелы собираются в улей; по мнению других, на лето *Мудор* совершенно удалялся из своего святилища и возвращался лишь к началу косьбы. В различных местностях сведения о продолжительности его отсутствия разнились. В с. Юськи (совр. Завьяловский район) удмурты (официально христиане) говорили, что *Воршуд* семейной куалы около праздника Пасхи якобы, подобно *Инву* и *Мудору*, тоже “уходил на цветы” (как пчелы. – Н. Ш.), а накануне Троицы люди ждали его возвращения, по случаю чего совершали специальное моление [Богаевский 1890, IV: 86–87, 96]. Подобные данные не подтверждают авторы других публикаций. Косвенным свидетельством существования такого рода поверий могут служить выражения *вӧсез шур кузя лэзьыны/сяська вылэ лэзьыны* ‘отпустить моление по воде/по цветам’, означающее церемонию прекращения моления Булда и Шийлык (Граховский район) [Волкова 1996: 496; ПМ автора 1998]. Можно полагать, что в контексте традиционного мышления сама эта фраза относилась не к обрядовому дей-

---

\* Напев [поисков] небесной воды (*Инву гур*) = напев летнего пира (*Гужем юон гур*) = напев гостевания в честь календарного праздника (*вӧсь гур*) исполняли южные удмурты еще в конце XX в. (д. Гожня Малопургинского района) [Владыкина 1998: 109].

ству, а к сущности моления и, очевидно, означала, что сакральную ценность (дух/душа) моления отпускали на свободу, т. е. возвращали в естественную природную среду.

Духи куалы могли появляться в снах людей в облике человека, непременно удмурта [Богаевский 1890, IV: 87–88]. В соответствии с народными верованиями предполагалось, что в одной и той же куале обитало несколько антропоморфных существ, называемых *воршудами*. В одном из преданий упоминаются три *воршуда* в белых одеждах, вышедших около полуночи из куалы: юноша без бороды, молодой мужчина с бородой и женщина [Верещагин 1889: 175–176; Богаевский 1890, IV: 95–96]. В данном случае, по-видимому, могли иметь в виду не только собственно *воршудов*, но и других родовых покровителей, обитавших в святилище, – *Мудора* и *Инву*. Добавим к описанному выше наблюдение Н. Тезякова, относящееся к Большегондырской волости бывшего Осинского уезда (ныне д. Большой Гондыр Куединского района Пермской области), о существовании в одной куале двух коробов, называемых *воршуд*: перед одним из них молились мужчины, перед другим – женщины [Зеленин 1980: 129]. Возможно, эти два короба символизировали разных богов-покровителей: в одном случае *Воршуда*, а в другом – *Мудора*. Своеобразной иллюстрацией представлений людей о семейных и родовых духах могут служить находки культовых пластин Прикамья с изображением семейных пар, состоящих из двух или трех человек: женщины, мужчины и ребенка [Оборин, Чагин 1988]. Нет ничего удивительного в том, что семейно-родовые покровители как существа иного, потустороннего мира обладали способностью к перевоплощениям, могли представлять не только в человеческом облике, но и в виде пчелы, птицы.

Приведенные данные об обитающих в родовом святилище божествах, выполняемых ими функциях и особенностях взаимоотношений между ними позволяют предложить следующий вариант реконструкции места и значения *Воршуда*, *Мудора*, *Инву* в религиозных верованиях удмуртов. *Воршуд* являлся божеством-хранителем счастья определенной семьи или рода. Исследователи конца XIX – начала XX в. считали возможным вести происхождение *Воршуда* от культа знаменитой родоначальницы тех времен, когда счет родства велся по материнской линии и принадлежность человека к тому или иному роду определялась по линии матери. *Мудор* являлся хозяином локальной местности, своеобразным сакральным центром родовой территории и, соответственно, был связан с местной рекой/водной стихией (горизонтальная ось – аналог мировой реки) и с определенным деревом (вертикальная ось – локальный аналог мирового дерева). *Инву* – единственное божество среди родовых покровителей, имеющее прямую связь с верхней небесной стихией, “небесной водой”. Возможно, это божество символизировало сакральный небесный центр каждой родовой группы. Как показывают фольклорно-этнографические данные конца XIX – XX в., значение каждого из рассмотренных выше родовых богов-покровителей варьировалось: в верованиях одной локальной группы удмуртов первостепенную роль играл *Воршуд*, в верованиях другой – преобладало поклонение *Мудору*, в отдельных местностях прослежены следы культа *Инву*. Резюмируя все вышеизложенное, можно отметить, что, по традиционным удмуртским представлениям, родовые божества *Воршуд*, *Мудор*, *Инву* были близки к людям, обитали

в семейно-родовом святилище. *Воршуд* обеспечивал связь между разными поколениями родственников. *Мудор* и/или *Инву* отвечали за благополучие членов родового коллектива, проживающего в пределах этой локальной территории, а также символизировали сакральный центр местности, связанный со всеми тремя космическими сферами. В представлениях об облике и функциях этих трех родовых божеств-покровителей отразилась идея тесной взаимосвязи и взаимозависимости человеческого коллектива с окружающей природной средой, идея взаимосвязи и взаимозависимости нескольких поколений людей (живых, умерших предков и будущих поколений).

*Имма/Инма/Иммала* (*ин/инм* 'небо, небесный', *ла* – суффикс направит. падежа в удм. яз.) означает небеса, небесное существо. Предыдущие исследователи рассматривали теоним как Небесная земля, Небесная мать [Атаманов 1977: 30–32; Владыкин 1994: 273], а название обрядовой церемонии *Иммала ветлон* как хождение в Небесную землю [Владыкин 1996: 20]. Сведения о почитании *Иммы/Иммалы* известны лишь у слободской группы удмуртов, ему посвящено особое капище. Характер обрядовых церемоний, когда молитвенные обращения и жертвенные приношения, предназначенные этому существу, должны были вместе с дымом от кострищ подниматься вверх, в воздух, соответствовал наименованию божества. Представления о нем не вполне определены: одни информанты воспринимают его в качестве погоды (*куазь*) или неба (*ин*), другие отождествляют с божеством погоды и атмосферных явлений *Куазем*, третьи различают между собой *Куазя* и *Имму*. Помимо всего прочего, это божество обнаруживает несомненную связь с культом *Воршуда* (характерные обращения к нему – *Инма-вожшуд/Имма-вожшуд*). Практически не известны данные об облике этого мифического персонажа. Исключение составляют предания, сохранившиеся до наших дней в народной памяти, что при разрушении старого удмуртского святилища Великая куала в г. Вятке из него вылетело божество в виде птицы/голубя. Эта легенда дает повод говорить об орнитоморфной ипостаси божества. Приведенные в главе I материалы об основных женских участниках обрядовой церемонии, о главном дереве святилища – березе – позволяют высказать предположение о женской сущности хозяина сакрального места. Возможно, культ *Иммалы* развился на основе культа одного из родовых покровителей *воршудов*, однако по общественной значимости это божество стоит на более высоком таксономическом уровне, является племенным богом удмуртоватка. Представления об *Имме/Инме* формировались параллельно с воззрениями о главном небесном боге *Инмаре*.

*Булда* – личное имя божества, покровительствующего одной достаточно многочисленной группе южноудмуртского населения, ему были посвящены специальные святилища. Судя по приведенным в главе I материалам, его представляли либо в облике человека во всем белом, либо в виде дерева – дуба или ели. *Булда* выступает в качестве мужского бога, поэтому общественные церемонии в его честь на сакральных местах, заботы по уходу за этими местами находились в ведении мужчин. Очевидно, это особое (племенное или/и территориальное) божество сформировалось в результате обожествления одного из предков-родоначальников.

К хозяевам Дикой Природы относятся *лумурты/луды/кереметы*, *нюлэсмурты* (*нюлэскузё, чйа́чамурты*), *вумурты*. В рамках настоящего исследования, по-

священного культовым памятникам, внимание уделяется образам двух божеств этого круга – *Луду/Лудмурту* и *Нюлэсмурту*. Один из представителей Дикой Природы *Луд/Лудмурт* (*луд* ‘поле, полевой; дикий’, *мурт* ‘человек, мужчина’) предстает в удмуртской мифологии в двух вариантах. Первый образ составляет полевик, луговик, он занимает второстепенное после хозяина леса *Нюлэсмурта* место, состоит в его свите, является его ближайшим помощником или одним из его родичей. Его наименования варьировались: *Лудни* ‘[дикий] сын полей и лугов’, *Лудутись* ‘[дикий] хранитель полей и лугов’, *Луд-буба* ‘[дикий] дедушка полей и лугов’ Удмурты Шарканского и Дебесского районов полагали, что летнее моление на засеянном поле *бусы вöсь* устраивали в честь *Луда*; говорили, что это моление предназначалось хранителю полей и лугов *Лудутисю*, *Луд утись-вордйсю*, или *Луд паллы* (букв.: ‘в сторону [дикого]хозяина поля’) [ПМ автора 1993]. Предания об этом существе бытовали преимущественно у североудмуртских групп населения, изредка сведения о нем встречались и среди южных удмуртов. *Лудмурты* могли быть мужского и женского пола, они вступали друг с другом в брачные отношения, рождали детей. Так, среди казанских (южных) удмуртов сохранились представления о целой семье *лудмуртов* – мужчине и женщине с грудным ребенком. *Лудмурт* глазовских удмуртов предстает в облике маленького человечка ростом с 5-летнего ребенка, однако в зависимости от того, где он находился, – между колосьями или луговой травой, его рост варьировался: увеличивался или уменьшался. Приносили ему частные жертвы, хотя и редко. Он охранял животных и следил за посевами. Был одет во все белое. В ведении *Лудмурта* или *Мушвозьмасы* (букв.: охраняющий пчел) находилось бортевое и пасечное пчеловодство, в честь него на пасеке жертвовали утку [Миропольский 1876, XII: 353; Первухин 1888, I: 87–88; 1888, II: 92–101; 1890, V: 10; Смирнов 1890: 202; Емельянов 1921: 80–82; Владыкин 1994: 98]. Как существо иного мира *Лудутись/Лудмурт*, очевидно, мог влиять на процесс рождения ребенка. По свидетельству Н.Г. Первухина, после благополучного разрешения от бремени обрадованная мать обещала принести ему от имени младенца жертву на берегу реки [Первухин 1888, I: 87–88; 1890, V: 10].

Второй вариант – хозяин Священной рощи *Луд/Керемет* – строгий и взыскательный хозяин окрестной территории. Его называли *Луд кузё* ‘хозяин полей и лугов’, *Луд асаба* ‘наследник полей и лугов’. В молитвах к нему обращались *Султон/Султан зеч* (удм. *зеч* ‘добрый, хороший’; ар. *султон/султан* ‘князь, правитель, владыка’) [Георги 1799; Богаевский 1890, IV: 138, 140, 160–161; Емельянов 1921: 94–96; Атаманов 1990: 294]. Местом пребывания *Луда* являлась посвященная ему роща. Сведения о его облике немногочисленны. Он являлся в человеческом облике, мог наказать человека в образе медведя и при этом оставлять следы беличьи, куньи и других зверьков. Сохранились данные, что на святилищах *Луд* хранились идолы грубой резной работы в образе коня, коровы и животных с козлиными рогами и бородой. По словам одного старика, при молениях сдирали кору с березы, обертывали ее в шкуру жертвенного животного и ставили на землю [Бехтерев 1880: 157; Луппов 1911: 161; Емельянов 1921: 80–82]. К сожалению, сведения об изображениях самого *Луда* немногочисленны.

Жрец Священной рощи в с. Юськи рассказывал, что *Луд* не переносит ни малейшей нечистоты, строго наказывает за это провинившегося и требует, чтобы на моления к нему являлись непременно в белых одеждах. Моления

*Луду/Керемету* отличались особой строгостью, участники должны были быть одеты безукоризненно чисто. Хозяин такого Луда являлся главным над 12 *лудами*. Очевидно, теоним *Луд* являлся и собственным наименованием хозяина святилища, и одновременно нарицательным именем целого ряда сходных по своей природе божеств. П.М. Богаевский также указывал, что старое удмуртское название божества *Луд*, но в разговорах с русскими удмурты называли его *Кереметом*. Кое-где это божество представляли в облике татарина. Возможно, под влиянием мусульманской религии сложилась нелюбовь *Луда/Керемета* к женщинам, которые не имели права приближаться на несколько сажен к его святилищу, а также принимать участие в молениях в священной роще Луд. Эти правила соблюдаются и в настоящее время в дд. Кузубаево и Варклет-Бодье. Вплоть до наших дней сохранились воззрения удмуртов на *Луда/Керемета* как божество, заимствованное у татар [Богаевский 1890, IV: 140, 154–155; ПМ автора 1998].

Арабским словом *karāmat* ‘сверхъестественное чудо, сила святого’ (рус. *кереметь*, тат. *кэрамэт*) у болгарского населения Среднего Поволжья обозначали поначалу духа могилы святого. Позднее этим термином стали называть целое кладбище и, наконец, отдельно стоящие группы деревьев как места пребывания духов умерших предков или знаменитых людей. От болгар термин проник в удмуртскую среду и слился здесь с *Лудом* – древним культом Священной рощи [см. подробнее об этом: Ахметьянов 1981: 31–33; Владыкин 1994: 202–203]. Соответственно, хозяина священной рощи стали называть либо *Лудом*, либо *Кереметом*.

Очевидно, как результат влияния христианских представлений следует рассматривать свидетельства некоторых удмуртов, по которым *Керемета* считали братом *Инмара* и могущественным источником зла. Так, полагали, что *Керемет* сопровождал человека с левой стороны (и, очевидно, содействовал разным искушениям. – Н. Ш.), в то время как *Кылчин-Инмар* располагался справа от человека и охранял его от зла [Гаврилов 1880: 142]. Однако, по материалам П.М. Богаевского, большинство удмуртов категорически отрицали родственные отношения, даже какую-либо связь между *Инмаром* и *Лудом/Кереметом*. *Луд* не считался представителем злого начала, он просто был строг и взыскателен, а людей наказывал лишь в случае, если они не соблюдали его культа и не приносили ему жертв. Он даже мог даровать человеку величайшие блага, влиять на исход земледелия, поэтому ему молились перед страдою, перед началом полевых работ.

В конце XIX в. у малмыжских удмуртов записаны сведения об обряде “женитьбы” *Керемета* (*Керемет сюан*), проводимого около Петрова дня, когда люди обычно справляли свадьбы. Ночью выборные от малмыжских удмуртов на тройках с колокольчиками и бубенчиками (свадебный поезд) приезжали в святилище *Кереметь* в удмуртскую д. Чуру (совр. Кукморский район Татарстана, ныне здесь проживают татары-кряшены). Там пировали всю ночь, щедро угощали чуринских. Ранним утром свадебный поезд отправился в обратный путь, увозя с собой кусок дерна, мерою в квадратный аршин, вырезанный в *Керемети*. Такой обряд проводили из-за многократных несчастий, случившихся якобы по вине разгневанного *Керемета*, который “скаучает” [Островский 1873: 37; Богаевский 1890, IV: 158]\*

---

\* Некоторые исследователи высказывали предположения, что кусок земли символизировал богино земли и плодородия, что это оригинальная свадьба *Керемета* и *Му-Кылчина* [Бехтерев 1880: 154].

Изложенные материалы указывают, что *лудмурты/лудутиси* – типологически более ранняя стадия персонификации хранителей лугов и полей, занимавших подчиненное положение по отношению к хозяевам леса. К хронологически более поздним персонажам относится *Луд/Керемет* – самостоятельное мужское божество, дух строгого и взыскательного хозяина Священной рощи. Эти две разновидности божеств Дикой Природы контролировали окрестные территории, были связаны с полем, лугами, лесом, покровительствовали скотоводству, пчеловодству, земледелию, охоте. Как сама природа, изначально эти существа не были ни добрыми, ни злыми. Контаминация образов древнеудмуртского *Луда* и мусульманского *Керемета* придала облику этого божества черты демонизма, злого начала.

Хозяин леса *Нюлэсмурт\** считался одним из главных божеств у некоторых локальных групп удмуртов, особо его почитали северные глазовские удмурты. *Нюлэсмурта* представляли очень высоким человеком (рост с ель) с бородой до пояса, одет он был в длинный серый халат из сукна (*сукман*), его дом находился в самом глухом месте в лесу [Первухин 1890, V: 5; Kel'makov, Saaginen 1988: 190, 200]. Это существо с быстротой вихря могло носиться по лесу, иногда его называли и божеством ветра\*\* Завалы леса, где прошел ураган, смерч, считали дорогой *Нюлэсмурта*. Он имел широкие сферы влияния, в его ведении находились леса, к нему обращались с просьбой дать удачи в охоте, пчеловодстве, сберечь скот. *Нюлэсмурт* якобы любил прогуливаться у околицы по краю полевой изгороди, являющейся условной границей между освоенным деревенским и не освоенным диким пространством. К *Нюлэсмурту* обращались с просьбой сохранить домашний скот от зверей, болезней, потопления в речках и логах, просили сделать скот сильным и плодородным. Он являлся хозяином диких зверей, к примеру, распоряжался, какому медведю в какой берлоге лежать. В главе I приведены материалы о том, как отдельные охотники, семьи, целые деревни приносили ему в жертву домашнюю и дикую птицу, реже – скот, а также вещественные дары (перышки, монеты, нитки, полотенца) [Первухин 1888, II: 92–101; 1889, V: 77; Верещагин 1886: 53; 1889: 97–98; 1910: 40–51; Владыкин 1994: 97]. *Нюлэсмурт* как существо потустороннего мира мог оказывать влияние на беременную. У северных удмуртов, если беременная страдала от бессонницы или видела страшные сны, свекру полагалось запекать на очаге куриное яйцо (*Їуж мильым* ‘желтые блины’ – *Н. Ш.*) и тайком от всех выносить во двор или в лес в качестве жертвы хозяину леса с просьбой облегчить ее участь [Первухин 1890, V: 5]. Существовали, очевидно, воззрения о лесовиках не только мужского, но и женского пола, хотя последние занимали второстепенное положение. К примеру, в Игринском районе в текстах молитв обращались к лесной матери и отцу (*Нюлэсмумы-бубы*), у слободских удмуртов также существовали представления, что у хозяина леса имелась жена [ПМ автора 1993, 1994]. По представлениям северных удмуртов, два хозяина Дикой Природы *Нюлэсмурт* и *Лудмурт* выполняли параллельные функции, образы их совме-

\* Его наименования любовно варьировались у разных локальных групп населения – *Нюлэсмурт* букв.: ‘лесной человек’, *Нюлэскузё* ‘хозяин леса’, *Нюлэс-Нюня* ‘лесной брат’, *Нюлэсбече*, диал. ‘лесной друг, родственник, сосед’, *Їаїїа-Нюня* диал. ‘старший лесной брат’, *Бьдэым-Нюня* ‘великий дядя, старший брат’, *Нюлэс-Дедуш* ‘лесной дедушка’, *Їаїїани* ‘сын леса’ (удм. *їаїїа* < рус. чаша).

\*\* См. о связи *Нюлэсмурта* с ветром [Волкова 1997: 56–57].

щались. К примеру, у удмуртов Дебесского района (дд. Сеняшур, Старый Тыловой) при проведении моления на поле *бусы вѳсь* с целью обеспечить хороший урожай обращались одновременно к *Луд-утисю* и *Нюлэсбубе* (информанты Е.Ф. Рычкова, 1906 г. р.; В.Ф. Загребина, 1907 г. р.). Вообще в северных районах Удмуртии до сих пор довольно распространены былички о том, как на некоторое время теряются люди, при этом указываются вполне конкретные лица, побывавшие в подобной ситуации. Возраст таких людей варьируется, чаще всего могли быть унесены дети и старики, реже – люди среднего возраста. Полагали, что их носит хозяин леса. Такие приключения могли иметь пагубные последствия: человек заболел, сходил с ума, а в ряде случаев вполне благополучно мог дожить до седых волос. К проделкам *Нюлэсмурта* относили также и похищение скота [ПМ автора 1993, 2001].

*Нюлэсмурт* – мужское божество, покровительствовал охоте, скотоводству, пчеловодству, земледелию (связан с культом предков?)\* У северных удмуртов леса, поля и луга находились в ведении *Нюлэсмурта* и его ближайшего помощника *Лудмурта/Луд утися*, а у южных – его функции выполнял *Луд/Керемет*.

Приведенные материалы свидетельствуют, что в эпоху средневековья одним из наиболее важных и вездесущих богов финно-пермских племен Приуралья являлось женское божество плодородия. Трансформированный облик этого влиятельного существа предстает в народной религии удмуртов конца XVIII – начала XX в. в виде бога *Кылдысина*, одновременно встречаются упоминания о существовании в прошлом многочисленных женских богинь и духов. В этот период *Кылдысин* занимает после *Инмара* второе место в пантеоне. Роль главного бога выполняет *Инмар*, в его ведении находятся остальные боги и полубоги. Значение божества погоды, атмосферных явлений *Куазя* не выходило за рамки местного/локального значения. Более заметной фигурой он выступает в верованиях северных удмуртов. Степень влияния тех или иных родоплеменных и территориальных богов заметно варьировалась в разных местностях. На роль широко распространенных объектов культа могли претендовать *Воршуд*, *Мудор*, *Луд*, *Нюлэсмурт*. Самым значительным из семейно-родовых покровителей являлся *Воршуд*, ибо его почитали разные локальные группы населения. Что касается взаимозаменяемых хозяев Дикой Природы *Нюлэсмурта* и *Луда*, то культ первого был в большей степени развит в северных лесных районах, а культ второго – преимущественно у южных удмуртов. Имеются некоторые основания говорить о существовании божественных семейных пар как в среде хозяев освоенной людьми территории, так и в среде обитателей Дикой Природы. Помимо этого, вычлняются парные персонажи, выполняющие дублирующие функции: *Луд/Керемет* – *Нюлэсмурт*, *Воршуд* – *Мудор*, *Мудор* – *Инву*, а также *Инмар* – *Кылдысин*. Несмотря на существование некоей “узкой специализации” и конкретных сфер влияния, негласно закрепленных за каждым богом (*Кылдысин* – божество плодородия, *Нюлэсмурт* – хозяин леса, *Воршуд* – хранитель счастья), все они (главные, семейно-родовые, территориальные) могли так или иначе воздействовать на важнейшие для существования традиционного общест-

---

\* Облик этого божества, выполняемые им функции (покровительство скоту, охоте), передвижение в виде вихря, способность видоизменяться и др. имеют параллели и с коми *Вѳрсой*, и с русским лешим.

ва сферы жизни, связанные с его воспроизводством. От них зависели состояние окружающей среды, репродуктивные функции человека, приплод домашних и диких животных и птиц, качество и количество получаемой сельскохозяйственной продукции и т. д.

### Особенности сакральной топографии

Формирование и расселение удмуртов происходило на территориях, относящихся к двум крупным речным системам – бассейнам Камы и Вятки. Поверхность этой части суши представляет общее равнинное поле, на котором выделяются возвышенности, понижения, речные долины и овраги, дюнные всхолмления и карстовые формы рельефа. Возвышенности иногда настолько высоки и круты, что население называет их *горами* [Природа Удмуртии 1972: 37–38]. Такие природные объекты, как *горы*, с древних времен занимали особое положение в повседневной жизни местного населения; с горами связан также целый комплекс обрядовых действий и религиозных представлений.

Сакральное значение *гор/возвышенностей* было обусловлено двумя основными моментами. Первый предопределен системой расселения древнеудмуртского населения в конце I – начале II тыс. н. э., когда большая часть поселений, не только городища, но и селища, располагались на площадке или склонах возвышенных участков местности: плато, холмистых образованиях. Для более позднего времени в условиях долинно-овражных ландшафтов Удмуртии исследователи отмечают преобладание долинного типа расселения [Природа Удмуртии 1972: 37–38]. Выбор места для средневековых поселений, несомненно, определялся причинами функционально-практического свойства: природно-климатическими условиями, особенностями хозяйственного развития, потребностями обороны и военной организации и т. д. Второй момент обусловлен ролью *гор* в религиозно-обрядовой сфере жизнедеятельности удмуртского этноса.

Рассмотрим имеющиеся материалы по двум основным территориальным группам местного населения с эпохи средневековья и до наших дней: северная (бассейн Чепцы) и южная (бассейны Тоймы и Ижа). В бассейне Чепцы городища и селища чаще всего были расположены на наиболее высоких участках правого берега Чепцы, а также на возвышенных берегах ее правых и левых притоков. Как известно по результатам исследований А.П. Смирнова [1931, 1952], В.А. Семенова [1982, 1985], М.Г. Ивановой [1998], городища этого региона являлись ремесленными, торговыми, военно-оборонительными и культурными центрами сельской округи.

Отметим наиболее характерные сюжеты, связанные с функционированием городищ (*каров*)<sup>\*</sup> В фольклоре северных удмуртов не только сооруже-

---

<sup>\*</sup> Слово *кар* имеет в удмуртском языке несколько значений, в том числе 'гнездо', 'городище', 'город'; производные от них *кузьили кар* 'муравейник', *пуны кар* 'собачья конура', *йичы кар* 'лисья нора', *узы кар* 'место, обильное земляникой' [УРС-1983: 185–186]. Как мы видим, слово *кар* используется для наименования специально возведенного вырытого места обитания (городище, логово, нора) или для обозначения скопления чего-либо, кого-либо: людей, малины, земляники. Отсюда происходит двойное значение *кар* 'городище': искусственно возведенное поселение с насыпными валами, рвами, крепостными стенами и в то же время место скопления людей, ремесленный и торговый центры, место сосредоточения богатств и военной мощи окрестного населения.



ние укрепленного поселения, но иногда и возникновение самой *горы/возвышенности* рассматривалось как результат деятельности легендарных богатырей — могущественных предков. В частности, рассказывалось, что дондинские богатыри (богатырь Донды и его сыновья Идна, Весья, Гурья) основывали свои крепости на высоких угорах, недалеко от какой-нибудь реки или речки. В тех местах, где они не находили гор, чтобы построить кар или крепость, хватались рукой за пригорок, вытягивали его кверху до величины горы, и на этой горе поселялись со своими товарищами... [Первухин 1889, IV: 8–9; Ватка но Калмез 1971: № 82].

Историческая основа этих преданий находит подтверждение не только в остатках оборонительных сооружений — валов и рвов, но и в фактах, отмеченных Н.Г. Первухиным еще в конце XIX в. Так, само наименование Буринского городища VIII–X вв. *Джутэмкар/Лэсьтэмкар* буквально означает ‘приподнятое, искусственно возведенное городище’. Ряд других укрепленных поселений — *Сабанчикар, Сепычкар I, Утэмкар*, по мнению исследователя, также являлись “насыпными”, т. е. имели искусственные подсыпки. Для этого использовали землю, вынутую при сооружении защитного рва [Первухин 1896: 28–29]. К сожалению, следы подобных специально насыпанных слоев археологами пока не были прослежены в процессе раскопок.

Как свидетельствуют археологические и фольклорно-этнографические материалы, на городищах проживали наиболее зажиточные слои древнеудмуртского населения — князя (*эксэи, батыры*), которые являлись представителями родоплеменной верхушки общества и основой складывающегося раннефеодального класса. Укрепленные поселения также служили местом обитания ремесленников и людей, занимающихся и специализирующихся на торговле и обменных операциях. Соответственно, на городищах скапливались основные материальные ценности, и именно они становились символом могущества и богатства окрестных племен. Недаром народная молва вплоть до нашего времени сохранила предания о зарытых на площадках чепецких городищ кладах, охраняемых особым духом *кутысем* (букв.: хватающий, ловящий), чудовищем, змеей и др. Такой клад может иногда показываться в виде всадника во всем белом (городище Иднакар) или мужика на белой лошади, запряженной в железную дребезжащую телегу (городище Учкакар) [Первухин 1889, IV: № 5; 1896а: 16–17, 49–53, 56–58, 69]. В конце XIX в. были широко распространены предания, что и на укрепленных поселениях Вятского бассейна (Бурьгинское, Еманаевское, Чижевское, Ижевское) жили великаны, богатыри, там были зарыты клады, много золота и серебра, на тех местах “нечисто” [Спицын 1893: 148, 171, 177].

На некоторых городищах конца I тыс. (Поломское II, Маловенижское) В.А. Семенову удалось проследить остатки культовых сооружений [Семенов 1979: 119–157; 1982: 27–51]. На других средневековых поселениях аналогичные данные пока не выявлены. Правда, по удмуртским преданиям и “Повести о стране Вятской”, племенное святилище удмуртов *ватка* существовало на одном из городищ Вятского бассейна в устье Чепцы. Позднее капище (капища) неоднократно перенесли в восточные районы соответственно перемещению удмуртского населения, и сохранились известия о двух таких сакральных местах — Иммале и Губервось, одно из которых, Иммала, до настоящего времени

функционирует в ареале проживания слободской группы удмуртов (см. подробнее об этом в главе I).

В исторических документах середины XIX в. упоминаются предания, по которым Идна-батыр был погребен в лесу под елью. И другим богатырям: Донды, Весе, Гурье, Сепычу – были посвящены особенные ели, под которыми совершали обряды жертвоприношения в честь этих богатырей [Шестаков 1859: 108, 152]. Приведенные данные подтверждаются легендами о том, что после своей смерти Донды превратился в белого лебедя и покровительствовал всем удмуртам, а они не забывали поминать его. А Идна с вершины своего городища в четыре стороны послал свои стрелы, чтобы в тех краях, где они упадут, люди вспоминали его. Сохранились предания, что в разных местах удмурты в честь Идны совершали возлияния ‘*кисьтон*’ Иной характер носит легенда о богатырше Эбге, которая из-за проклятия своего свекра Донды продолжала якобы жить в сырых и темных подземельях Эбгакарской горы и только раз в году выходила (обсушиться) на старую ветвистую ель [Гаврилов 1880: 153; Первухин 1889, IV: 8–19; 1896а: 790; Ватка но Калмез 1971: № 83, 84]. Можно предполагать, что легендарных богатырей после гибели хоронили вблизи городища либо даже на его площадке и места их захоронений почитались окрестными жителями. Во всяком случае известно, что христианскими миссионерами было уничтожено капище Идны-батыра в окрестностях д. Паскотин (очевидно, в окрестностях совр. г. Глазова. – *Н. Ш.*) [Луппов 1911: 80]. Однако местоположение сакральных мест, посвященных знаменитым батырам, археологам пока не известно. Практически не сохранилось сведений об использовании площадок средневековых чепецких городищ в качестве других разновидностей святилищ в конце XIX – начале XX в. Единственное исключение составляют сведения о местности *Бегил* (*Бегйыл*), расположенной в бывшей Понинской волости, имевшей форму конуса с широким основанием и подобие валов на юго-западном конце. В конце XIX в. весной и летом на этом месте окрестные жители совершали моления. По свидетельству Г. Малахова, “это один из общераспространенных (подчеркнуто мною. – *Н. Ш.*) видов отношения инородцев к прежним городищам” [Первухин 1896а: 110]. Вполне возможно, что эти сакральные места утратили свое значение из-за более ранней христианизации северных удмуртов, ибо первая церковь в этом регионе была поставлена в с. Елове уже в 1741 г. [Вештомов 1907: 159–160; Православные храмы 2000: 108–109].

Городища конца I – начала II тыс. н. э. выполняли роль убежища для окрестного населения в случае военной опасности, а от их обитателей окрестное сельское население ожидало надежной защиты. Не случайно, по преданиям, богатыри, проживавшие на укрепленных поселениях, отличались от простых смертных сверхъестественными способностями: особой мудростью и предвидением, умением превращаться в зверей и птиц. Они были неуязвимы и неуничтожимы, они принадлежали природе и свободно трансформировались в ее пределах. Длительное время после исчезновения/гибели князей-богатырей и их помощников (дружины) как реальной силы в народе сохранилась вера в их значимость, возможность покровительствовать своим потомкам. Приведенные факты свидетельствуют о том, что не только в эпоху средневековья, но и значительно позднее, вплоть до начала XX в., места проживания легендарных предков-богатырей, места сосредоточения богатств, военной мощи и, возможно,

культурной практики окрестных племен могли сохранять свой высокий сакральный статус, служить местом обращения за помощью и защитой к душам могущественных предков.

По этнографическим источникам, северные глазовские удмурты особо почитали хозяина леса *Нюлэсмурта*, *Быдзым-Нюня*, *Нюлэскузэ*. Любимым местом отдыха хозяина леса (*Быдзым-Нюня*) являлись поросшие деревьями горы. Полагали, что это божество могло схватить человека, как ястреб цыпленка, и унести на вершину горы. Сохранился рассказ начала XX в. о том, как он унес одного знахаря д. Дизьмино бывшей Уканской волости (совр. Ярский район) на вершину горы *Куака гурезь* (букв.: Воронья гора) [Верещагин 1910: 40–41; Емельянов 1921: 122–123]. Выше уже приводились сведения, что в северных районах Удмуртии распространены былички о том, как на некоторое время теряются люди. В частности, по словам информанта А.П. Шкляевой, 1923 г. р., одну знакомую ей женщину духи уносили на реально существующую гору *Керемет* возле д. Четкер (совр. Дебесский район), там было много других людей, там она жила в течение недели, кормили ее сушками, орехами. Потом ее, невредимую, привели обратно в деревню [ПМ автора, 1993, 1995]. Судя по наименованию горы *Керемет*, можно предполагать, что в данном случае под духами подразумевали другого хозяина Дикой Природы *Луда/Кереметя* и его помощников. В д. Суроново (Шарканский район) одну девочку уводили духи (мужчина и женщина), поднимали ее на высокое место/возвышение у лога *Иллянюк* (букв.: лог Ильи) [Kel'makov, Saarinaen 1994: 226–228].

Другой характер имеют сведения, касающиеся значения и функций средневековых городищ в обрядовой жизни и мифологии южных удмуртов. Укрепленные поселения юга Удмуртии (Кузебаевское, Варалинское, Бобьяучинское, Верхнеутчанское) располагались преимущественно в бассейнах правых притоков Камы – Ижа и Тоймы. Во введении уже указывалось, что мнения исследователей относительно хронологии и культурной принадлежности этих городищ различаются. Как и в Чепецком бассейне, городища и селища здесь занимают наиболее возвышенные участки местности. К примеру, средневековые поселения в окрестностях д. Кузебаево были устроены по левому высокому берегу Варзи, а в окрестностях с. Варзи-Ятчи – по левому высокому берегу Варзинки. По сохранившимся преданиям, обитателями некоторых из перечисленных городищ являлись легендарные князья (однако народная традиция не сохранила их имен) или мифические люди – великаны *Алай*, *Асаба*, *Алангасар*, *Зэрнал*, которые являлись предшественниками современных мелких и слабосильных людей\*. Часто появление гор и холмов в этой местности связывали с тем, что упомянутые великаны-богатыри отряхивали землю со своих ног/лаптей/обуви [Потанин 1884: 190–192; Ватка но Калмез 1971: 17–18; Атаманов 1997: 109–110; Владыкина 1998: 37–38, 175–178]. К примеру, реально существующая гора Четкер в окрестностях д. Кузюмово (Алнашский район) образовалась якобы на месте отдыха великанов [Kel'makov, Saarinaen 1994: 272]. Ареал распространения сюжета о мифических великанах как будто бы ограничен южными районами обитания удмуртского населения. Следует отметить такое существенное отличие: формирование гор, холмов и пригорков на юге Удмуртии не было ре-

\* См. об этимологии *алангасар* [Ахметьянов 1981; Напольских 1997: 116–117; Владыкина 1998: 176–178].

зультатом сознательной культурной деятельности указанных выше великанов, как это наблюдалось в случае с чепецкими богатырями.

На площадках городищ этого региона в эпоху средневековья, возможно, также существовали культовые площадки. Во всяком случае некоторые данные такого рода зафиксированы на Кузубаевском [уст. сообщ. Т.И. Останиной], Верхнеутчанском городищах [Ютина 1984б: 53–66]. Навряд ли также простой случайностью можно объяснить и то обстоятельство, что средневековые укрепленные поселения этого региона (Кузубаевское, Варалинское, Чужьяловское), их площадки или участки вблизи городищ в XIX–XX вв. использовались в качестве культовых мест, посвященных хозяину Священной рощи *Луду/Керемету* или обожествленному предку-родоначальнику *Булде*. Соответственно, на этих возвышенных участках обитали указанные духи/хозяева. В исторических источниках и фольклорных текстах сохранились сведения о том, что батыры племенной группы *калмез* местом своего обитания также выбирали горы/возвышенные места. Так, на горе *Чушъялгурезь* (букв.: гора ежа) жил Микола-батыр, на горе *Вавож (Вавожгурезь)* – Антамыр-батыр, на возвышенном месте (*выр инты*) и/или на городище (*кар*) – Мардан-батыр и т. д. [Ватка но Калмез 1971: 96–97, 127–128; Wichmann 1901: 98–100].

В обеих группах удмуртов, северной и южной, значение гор как элементов сакральной топографии было predetermined выполнением погребально-поминальных обрядов. Возвышенные участки местности, их площадки или склоны, как правило, чаще всего использовались для захоронения умерших. Выбор таких мест был обусловлен не только практическими соображениями, но и представлениями о посмертном существовании умерших. Талые и паводковые воды не затопляли участки земли на возвышенности, всхолмлении, горе, здесь была исключена опасность разрушения могил, эти места лучше прогревались солнцем. В контексте существующих представлений о взаимосвязи и взаимной зависимости сообщества живущих людей и их умерших сородичей могильники как средневекового, так и более позднего времени продолжали почитаться как поселения умерших предков, место успокоения их душ.

Судя по историко-этнографическим данным конца XVIII – начала XX в., не только места обитания *Нюлэсмурта*, святилища *Луд*, *Булда*, но и большая часть других постоянных культовых мест (в том числе Великая куала) располагались на возвышенных местах, склонах возвышений и гор, в крайнем случае, у их подножия. Во время ритуальных церемоний на мольбищах обращались с просьбами не только к локальным родовым покровителям или божествам родовой территории, но и ко всеобщим богам высшего пантеона: богу неба *Инмару*, богу атмосферы и погодных явлений *Куазю* (у северных удмуртов), богу земли и плодородия *Кылдысину*. Связь с ними осуществлялась через местных родоплеменных духов-покровителей, хозяев окрестных территорий, обожествленных предков-родоначальников. Существовали представления, по которым женское божество земли *Музьем-мумы* (в молитвах это божество часто заменялось именем *Му-Кылчин*) обитало внутри холмов, возвышающихся на местности, поэтому эти холмы не разрешалось раскапывать [Емельянов 1921: 135]. На горе/всхолмлении проводили различные празднества календарно-аграрного цикла и другие обрядовые действия: праздник первой проталинки *гуждор*, праздник первой борозды *гырыны потон*, проводы льда *йб келян*, пасхальные игры и т. д.

В главе I описывались сведения о том, что в прошлом у удмуртов существовали также особые обряды поклонения горе/кормления горы (к примеру, гора *Жачагурезь* возле д. Кузубаево Алнашского района и гора *Каргурезь* в окрестностях дд. Пислегово и Кионгоп Шарканского района). Еще более скудные материалы сохранились о городище *Каргурезь* (с. Варзи-Ятчи Алнашского района), на которое молодежь приходила играть и веселиться во время Пасхи. Более подробные данные о проведении специального обряда на горе *Айкайгурезь* 'гора *Айкай*' известны у бавлинских удмуртов Татарстана. В окрестностях д. Покровский Урустамак (удм. *Урсыгурт*) вдоль р. Ик располагаются рядом две высокие горы *Уллапалгурезь* 'нижняя гора' и *Ваннапалгурезь* 'верхняя гора', а между ними – более низкое третье возвышение (своеобразная впадина по сравнению с двумя первыми) – гора *Айкайгурезь*. В первый день Пасхи одна группа людей, состоящая из девушек, замужних молодых женщин и женщин средних лет, поднималась на гору *Уллапалгурезь*, а другая группа, состоящая преимущественно из молодежи (парни и девушки), – на гору *Айкайгурезь* и исполняли весеннюю песню *Айкай* (*Айкай гур*), перекикаясь при этом друг с другом. На горе *Айкайгурезь* молодые люди становились полукругом и, плавно раскачиваясь, исполняли мелодию. Во время праздника с горы *Уллапалгурезь* по ее наиболее крутому обрывистому склону спускали густо смазанное дегтем горящее колесо. Оно падало в пруд на глазах жителей всей деревни. После этого молодежи предписывалось регулярно каждый вечер до Троицы посещать гору *Айкайгурезь* для исполнения обрядовой песни *Айкай*. Там они веселились, играли в горелки (удм. *шор юбо* 'серединный столб'). После Троицы петь уже не разрешали, иначе, мол, рожь будет плохо колоситься. Еще на горе *Айкайгурезь* исполняли мелодию *кузь гур*, возможно, это тоже было связано с описанным выше обрядом [информант И.В. Тараканов, 1928 г. р.]. В начале XX столетия молодые люди на этой горе качались на качелях [Ильин 1915: 1–13]. Поэтические тексты *Айкай* опубликованы П.К. Поздеевым:

*Гурезь но бамын,  
Векчи но шальы  
Чале лэзьясъкыса,  
Шудомэ, ай-кай...*

На склоне горы,  
Тоненькой палочкой (битой)  
Перекидываясь,  
Будем играть, ай-кай...

*Зарни но кырезь  
Луон но дырря,  
Шудэме потыса  
Шудийско, ай-кай.*

Когда золотые гусли  
В руках,  
С настроением  
Играю, ай-кай.

*Лул-гажан эше  
Луон но дырря,  
Шудэмья шудэме  
Потэ ук, ай-кай.*

Когда любимые друзья  
Со мной,  
С желанием гулять  
Выхожу, ай-кай.

*Ай-кай но арлэн  
Ортчез, ай-кай, –  
Кускысь но путэлэн  
Посьтэмез, ай-кай.*

Ай-кай, да год  
Проходит, ай-кай, –  
На чреслах да кушак  
Изнашивается, ай-кай.

*Посьтоно путо  
Мед ик но посьтоз,*

Изнашивающийся кушак  
Пусть да изнашивается,

*Ортчонтэм даур  
Лусал ке, ай-кай.*

*Гурезь но бамын  
Сьöd пушнер, ай-кай,  
Солэн но шораз  
Сьöd сутэр, ай-кай.*

*Сьöd сутэр кадь ик,  
Синьёсмы, ай-кай,  
Горд намер кадь ик,  
Бамьёсмы, ай-кай.*

*Жужыт, дыр, милям  
Коркамы, ай-кай,  
Гырлы, дыр, милям,  
Куарамы, ай-кай.*

*Гырлы но уз лу,  
Мар луоз, ай-кай,  
Эркын музъемын  
Будймы, ай-кай.*

*Бусы но шорын  
Вож кызьпу, ай-кай,  
Пуксьымтэ папа  
Чик öвöл, ай-кай.*

*Ми шоры учкем  
Пиос но, ай-кай,  
Синмаськымтэз  
Чик öвöл, ай-кай.*

*Ми шоры учкем  
Ньльёс но, ай-кай,  
Синмаськымтэз  
Чик öвöл, ай-кай.*

Если бы жизнь  
Не проходила, ай-кай.

На склоне горы  
Черная крапива, ай-кай,  
А среди нее (крапивы)  
Черная смородина, ай-кай.

Как черная смородина,  
Наши глаза, ай-кай,  
Как красная костяника,  
Наши щеки, ай-кай.

Высокий, наверное, у нас  
Дом, ай-кай,  
Как колокольчик, наверное,  
Наш голос, ай-кай.

Колокольчика не будет,  
Что будет, ай-кай,  
Свободно на земле  
Росли, ай-кай.

Посреди поля  
Зеленая береза, ай-кай,  
Не высидевшая птенцов  
Еще не птица, ай-кай.

Среди заглядевшихся на нас  
Парней, ай-кай,  
Не влюбившихся  
Нет, ай-кай.

Среди заглядевшихся на нас  
Девчат, ай-кай,  
Не влюбившихся  
Нет, ай-кай.

*Жингырты... 1987: 97–98, 346–347; русский текст автора*

Рассматриваемые материалы свидетельствуют о существовании культа реальных гор, которые располагались на землях локальной родовой группы удмуртов.

Сохранились сведения и о магических функциях горы. Так, у глазовских удмуртов в Великий четверг хозяин дома уходил из дома и приносил для хранения по горсти земли с трех гор. Весной, когда в первый раз выпускали в поле скотину, ее угощали куском хлеба, посыпанным вместо соли принесенной землей со словами: “Как гора с горой не сходятся, так и зверь не сходишь с моей скотиной” [Луппов 1911а: 267]. В заговорно-заклинательной практике южных удмуртов при лечении ангины жевали во рту завязку рубашки и глотали слюну со словами: “Заброшенные дом, баню и громадную гору глотаю” [Михеев 1926: 44]. В заговоре: “Если на гору *Азйз* по лестнице взобраться сможешь, если сквозь гору на морском дне пройти сможешь, тогда, враг, изъешь и испей этого человека” (*Азйз гурезез падзээн тубаны быгатйид ке, за-*

*резь гурезь пыртійз потаны быгатїд ке, собере, тушмон, си-ю та адямиез!*  
[Munkácsi 1887: 184]\* В связи с названием горы любопытные фольклорные записи сделаны у мамадышских удмуртов:

*Азись но зундэс сётисьлы  
Зарниям зундэс сётисалмы...*

Дающему серебряный перстень  
Позолоченный перстень бы дали...

*Гаврилов 1891: 115*

Приведенный отрывок указывает, что более предпочтительной является трактовка названия горы Азїз как Серебряная гора, т. е. речь идет о мифической недостижимой Серебряной горе.

В связи с исследуемой проблемой важную группу источников, требующих внимательного изучения, составляет народная песенная поэзия. В этих материалах также наблюдаются существенные расхождения в содержании обрядовых текстов о горе у южных и северных удмуртов. В фольклоре южноудмуртского населения (Кукморский район Татарстана, Алнашский, Селтинский и Увинский районы Удмуртии) [Гиппиус, Эвальд 1989; Бойкова, Владыкина 1992; Владыкин, Перевозчикова 1995; Нуриева 1995] довольно распространенным поэтическим образом является высокая гора, обсыпанная спелыми ягодами клубники, земляники (т. е. земляничная, клубничная гора) и гора, поросшая цветами, черемухой. Например:

*Жужыт но гурезь, борыё гурезь,  
Чик пыд вольтчонтэм но бен луысал ке.  
Пичимы тырысь огазён будїиы,  
Чик люкиськонтэм но бен луысал ке...*

Высокая да гора, клубничная гора,  
Как бы не поскользнуться.  
С детства вместе росли,  
Как бы не разлучаться...

*Песня обряда акашка [Нуриева 1995: № 39]*

*Жужыт гинэ, жїужыт гурезьёсыд!  
Вож-вож гинэ льбмпу, льбмпуосыд  
Гурезь, гурезь вылтїи мерттылэмын,  
Юг-юг солэн, юг-юг сяськаосыз...*

Высокая, довольно высокая гора!  
Зеленой-зеленой черемухой  
Гора обсажена,  
Белые-белые ее (черемухи) цветы...  
*Жингырты... 1987: 10; русский текст автора*

*Жужыт, жїужыт гурезьёс, шу.  
Со пужымлэсь йыр турымзэ  
Солэсь жїужыт пужымвёс, шу,  
Дукья сиса мед быдтоз...*

“Высокие, высокие горы”, – скажи.  
“Выше гор [выросли] сосны”, – скажи.  
С вершины этих сосен хвою  
Пусть глухарь склюет...

*Рекрутская песня, с. Селты [Гиппиус, Эвальд 1989: 59]*

Другой вариант – мотив горы, над которой летают пчелы:

*Арлы огпол лыктэ быдзын нунал праздник,  
Вае сиёме-юоме.  
Жужыт гурезь йылтїи сюэн,  
сюрсэн муш лобе.  
Сю ар, сюрс ар ум улэлэ, валче уломе...*

Раз в год приходит праздник Пасхи,  
Давайте есть-пить.  
Над высокой горой сотнями,  
тысячами пчелы летят.  
Сто лет, тысячу лет не проживем,  
давайте жить в дружбе...

*Мелодия обряда гостевания в честь Пасхи (вось гур Паска понна), д. Муважи  
Алнашского района [Владыкин, Перевозчикова 1990: 74]*

\* Ю. Вихманн переводит Азїз как “белокаменная”. По предположению Т.Г. Владыкиной, этот эпитет мог вобрать в себя и “смысл “железокаменная”, “меднокаменная”, который закономерно вписывается в семантику образов заговорно-заклинательных формул и может обозначать какую-то “священную”, “недоступную” гору (мировая гора?)” [Владыкина 1998: 81].

У удмуртов племени *калмез* (д. Лудзи-Жикья Селтинского района), обитающих в более равнинных условиях Кильмезской низменности, в обрядовых текстах образ горы заменяется образом пригорка/холма (*мувыр*):

*Мувыре потэм ук узьед-борьед...*

Выросшие на пригорках ягоды...

*Шундыя-бусья кисьмам-а өвёл-а ?..*

Под солнцем, под теплом созрели или нет?

[Владыкин, Перевозчикова 1990: 85]

У северных удмуртов сюжет о горе имеет одну особенность: несмотря на свою мощь и величину, гора обнаруживает слабость перед хтоническими существами — ее могут прогрызть черви/мышь:

*...Тёлэ, тёлэ, тон-а зёк?*

...Ветер, ветер, ты ли велик/могуч?

*Мон ке зёк луысал,*

Был бы велик/могуч,

*Гурезье ой-пыкиськылысал!*

Если бы в гору не упирался!

*Гурезье, гурезье тон-а зёк?*

Гора, гора, ты ли велика/могуча?

*Мон ке зёк луысал,*

Была бы велика/могуча,

*Шыр но гутё ой карысал!..*

Если бы мышь меня не прогрызала...

*Посиделки пукон дырэ д. Дондинской Глазовского района [Первухин 1888, III: 49; русский текст автора]*

*...Кытын бен вуэд?*

...Где ж теперь вода реки?

*Ошъэз юллям!*

Ее выпили быки!

*Кытын бен ошъёсыд?*

А куда быки ушли,

*Гурезь бамэ тубиллям!*

Они на гору пошли!

*Кытын бен гурезед?*

Можно ль гору ту узнать?

*Нымыръёс пыртчаллям!..*

Червь ее успел пожрать!..

*Посиделки пукон дырэ бесерм. д. Юнды Юкаменского района [Первухин 1888, III: 50]*

Реальные горы и возвышенности, располагающиеся в окрестностях каждого населенного пункта, выполняли многообразные функции. В повседневной жизни средневековых удмуртов они использовались в качестве удобной площадки для поселений легендарных предков-богатырей. Возвышенные участки местности служили последним прибежищем умерших людей. Здесь обитали души умерших предков. Одни горы являлись местом обитания хозяев Дикой, не освоенной человеком Природы, хозяев окрестной территории — лесов, полей и лугов, родников, озер. На других возвышениях проживали родоплеменные боги-покровители.

В традиционном религиозно-мифологическом сознании реальная гора/возвышенность являлась локальным аналогом громадной, таинственной и недоступной (мифической) мировой горы, которая выступала своеобразным центром мира, пупом земли, моделью Вселенной. Она служила местом единения не только коллектива родственников, но и местом взаимосвязи человеческого сообщества с душами умерших предков, с которыми каждый живущий связан своей пуповиной. Можно высказать предположение о трехчленности мировой горы: над нею в небесах обитали высшие боги *Инмар, Кылдысин, Куазь*; на ее вершине располагались божества и духи среднего мира *Нюлэсмурт, Лудмурт*, родоплеменные боги *Воршуд, Инву, Мудор*; нижняя часть горы, ее внутренность находилась в ведении представителей подземного мира *Музьем-мумы* или *Му-Кылчина*. Такая гора выступала как недостижимое священное место, своеобразная земля обетованная. Она служила символом богатства, плодородия, изобилия.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование показывает, что заселение новых земель сопровождалось их хозяйственным и духовным освоением. Материализованными свидетельствами духовного обустройства занимаемого пространства являлись (служили) разные типы и разновидности сакральных мест\*. Применение междисциплинарного подхода при изучении этой категории источников позволило проследить как историческую преемственность, так и неизбежную трансформацию форм и особенностей освоения людьми обитаемой территории от эпохи средневековья до XX в.

Судя по археологическим данным второй половины I – начала II тыс., наиболее древними типами культовых памятников населения Камско-Вятского междуречья являлись родовые святилища, мольбища в лесу и могильники.

Архаичные разновидности родовых сакральных мест в виде небольших площадок или углублений/ям выявлены на площадках средневековых городищ. Они могли быть огорожены или иметь основание из бревенчатого сруба. У удмуртов конца XVIII – начала XX в. аналогичные святилища размещались в пределах частного подворья. Старинные варианты семейных культовых мест: огороженные площадки, небольшие углубления или срубы в несколько венцов – сохранились в конце XX в. лишь у слободских удмуртов и бесермян, у остальных групп удмуртского населения были распространены небольшие бревенчатые строения (Малая куала). Несомненно, появление семейных святынь и их соответственное оформление было связано с осознанием значимости семьи – большой патриархальной или малой моногамной, – однако данные относительно конкретного времени их появления пока не известны.

Характерной формой родовых святилищ поздних удмуртов была Великая куала, представляющая собой бревенчатую постройку без крыши или с крышей, в которой

---

\* Помимо святилищ, могильников, существует и такая группа объектов культурного наследия, как места проведения пасхальных празднеств, молодежных игр и хороводов. К сожалению, они пока не являлись предметом специального исследования.

хранился незамысловатый набор вещей, наделенных религиозной символикой и использовавшихся при совершении обрядов. Такое сооружение выступало своеобразным аналогом простейшего храма и размещалось в самом населенном пункте или поблизости от него. В зависимости от числа обитающих в селении родовых или патронимических групп, а также от их различных комбинаций в его окрестностях могли функционировать несколько родовых мольбищ. Из-за насильственной христианизации и широкого проникновения в Камско-Вятское междуречье иноэтничного населения такие строения переносятся местными жителями в глухие укромные места.

Древним типом культовых мест являлись мольбища в лесу, где на поляне возле кострища совершались обрядовые действия. Такие сакральные места, имеющие общедеревенский характер, известны и в поздней культуре удмуртов. Они могли быть огорожены и подразделены на отдельные площадки по числу участвующих в молениях домохозяев. В XIX – начале XX в. возле каждого североудмуртского селения были определены постоянно действующие участки в лесу, где совершались жертвоприношения в честь хозяина леса *Нюлэсмурта*. У южных удмуртов оформляется культ священных рощ, в которых обитали хозяева лугов, полей и рощ *луды/кереметы*. Посещение таких сакральных памятников, порядок проведения обрядовых церемоний на них были строго регламентированы. Число святилищ лудов зависело от количества проживающих в селении влиятельных родственных групп и их различных комбинаций.

Существование двух основных типов святилищ свидетельствует о почитании удмуртами двух групп богов: семейно-родовых и хозяев Дикой Природы. В мифологическом сознании удмуртов родовые святилища выступали в качестве символов освоенного, одомашненного пространства. Они были населены *Воршудом*, *Мудором*, *Инву* – родовыми божествами-покровителями, которые обеспечивали благополучие членам рода, отвечали как за внутренние межпоколенные, так и за внешние связи коллектива родственников с ближайшим природным окружением. Одним из главных богов этого круга являлся *Воршуд* – хранитель счастья определенной семьи или рода. У некоторых групп южноудмуртского населения в культе родовых покровителей на первый план выходит божество *Мудор* – хозяин локальной территории. Существовали разные по степени освоенности территории: жилища людей и окрестные строения, само селение и прилегающие к нему участки местности, а также ближайшие к поселению обработанные участки полей.

Места поклонения хозяевам Дикой Природы – *лудам/кереметам*, *нюлэсмуртам* – символизировали не освоенное человеком пространство, обозначали преимущественно 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 богам-покровителям. Они являлись хозяевами обширных территорий – лесов, лугов, болот, используемых людьми в качестве пастбищ, сенокосных и охотничьих угодий. Формирование богов Дикой Природы ведет свое начало от поклонения силам природного окружения, персонификации этих сил. У северных удмуртов в большей степени развивается культ хозяина леса *Нюлэсмурта*. В фольклорной традиции он выступает как

весьма влиятельное и могущественное существо. Хозяин леса близок к людям, состоит с ними даже в родственных отношениях — является их старшим братом, дядей, Великим дедушкой и т. д. В сравнении с *Нюлэсмуртом* хозяин лугов и полей *Луд/Керемет* южных удмуртов выглядит более отчужденным и даже более враждебным божеством.

Анализ территориального распределения и особенностей использования основных типов мольбищ позволяет заметить важное различие в религиозных верованиях и обрядовой практике двух этнографических групп удмуртов. У северных удмуртов параллельно почитали семейно-родовых богов и хозяев Дикой Природы, поэтому у них одновременно функционировали как малые и великие куалы, так и святилища, посвященные Нюлэсмурту. В ряде южноудмуртских районов происходит разграничение человеческих коллективов соответственно поклонению тому или иному богу. Следовательно, у одной части населения на первый план выступает культ Священной роши, у второй — культ Великой куалы, а у третьей — культ Булды.

Функционирование в удмуртской среде двух основных типов культовых мест Великой куалы и Священной роши и почитание двух групп богов — семейно-родовых покровителей и хозяев Дикой Природы, сохранившихся вплоть до конца XX в., — указывают на существование в рамках традиционного мировоззрения представлений о дуальности срединного мира, о его горизонтальном радиальном членении на две оппозиции по признаку освоенности — “свой” и “чужой”. При этом существует и ясное осознание разной степени освоенности маргинальных зон, располагающихся между этими оппозициями земного мира.

Важным элементом мифологической модели мира, с которым связаны все божества и духи, а также души умерших предков, является Луд/Дикая Природа. Этот неосвоенный, нежилой мир составлял своеобразную периферию по отношению к центральному окултуренному пространству. 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. Согласно этим концепциям обрядовые церемонии, связанные с культом Дикой Природы, осуществлялись на каком-либо участке “чужого” пространства, на пограничной территории между “своим” и “чужим” или на святилищах, посвященных наиболее могущественным богам — хозяевам Дикой Природы. В представлениях носителей мифологического сознания Дикая Природа выступает как животворное, все созидающее/поглощающее начало.

В период зарождения раннеклассовых отношений и героической мифологии, усиления патриархальности общества формируются новые божества и культы. Соответственно, в это время появляется третий тип сакральных мест, имеющих больший общественный статус — племенные и территориальные святилища. Можно говорить о трех путях образования и, соответственно, о трех разновидностях общественных мольбищ. Первый путь оформления святынь связан с дальнейшим развитием и усложнением культа архаичных родовых покровителей. Примером такого вида культового места является *Иммала* слободских удмуртов. Второй путь формирования сакральных памятников основыва-

ется на обожествлении легендарных предков-родоначальников – Булды, Мардана, Идны, Донды, Гурьи, что, несомненно, придает святилищам и обитающим на них божествам выраженный мужской характер. Третий путь появления общественных святилищ является результатом эволюции молений, посвященных хозяевам окрестного родника, озера. Племенные и территориальные культовые памятники якобы служили местом обитания могущественных богов, покровительствующих складывающимся общественным объединениям, и свидетельствовали об осознании ими своего единства. Различия между племенными и территориальными могилищами, основанные на почитании родственными или соседскими общинами, со временем постепенно исчезают.

Четвертый тип культовых мест составляют кладбища. Они рассматривались людьми как своеобразные поселения умерших предков, на которых обитали души (одна из душ) умерших. На первый взгляд, устройство могильников преследовало практические цели: захоронить покойников, изолировать их от живых, – но в условиях развитого культа умерших предков такие места подвергаются сакрализации (сакрализуются). Как и святилища, они становятся объектом поклонения живущих людей. На них регулярно проводятся поминальные трапезы, действуют предписания, связанные с посещением этих мест. В отличие от святилищ могильники выступают в роли культовых памятников низшего ранга, однако в случае развития культа выдающегося предка-родоначальника их статус повышается.

Наиболее ранней формой сакральных мест этого типа являются могильники, используемые коллективом родственников. У поздних удмуртов в окрестностях одного селения соответственно числу проживавших разнородных групп населения функционировало несколько родовых или семейных могильников. Разновременная христианизация удмуртов и приток больших групп иноэтничного населения способствовали возникновению новых разновидностей культовых памятников, связанных с выполнением погребально-поминальных обрядов. В случае единовременного обращения в христианство окрестного населения оформляются общедеревенские кладбища для захоронения жителей деревни вне зависимости от клановой или семейной принадлежности. Появляются и территориальные могильники, куда свозят умерших обитатели нескольких соседних селений. При смешанном проживании христиан и язычников в одной деревне или местности устраивались отдельные кладбища для погребения крещеных и некрещеных семей. Возникали могильники для захоронения пришлых людей или для захоронения не получивших имени младенцев *нимтэмшай*. Наряду с этими разновидностями культовых памятников, функционируют особые места, на которых совершают поминовение умерших, – *йыр-пыд сётон*, выделяются специальные участки территории для поминовения погибших на чужбине людей, имеются памятники, на которые выбрасывают остатки одежды и утвари умершего *куркуян*, *копаркуян*. Появление всех этих разновидностей сакральных мест было вызвано изменением представлений о посмертном существовании умерших предков и их возможностью влиять на жизнь и благосостояние живущих сородичей.

Рост численности населения, дробление родовых и племенных групп коллективов, их текучесть и чересполосное размещение в пределах рассматриваемой территории, а также усложнение духовной жизни и внутренней структуры

удмуртского этноса на протяжении XVI–XVIII вв. создают весьма мозаичную картину локализации различных типов и вариантов культовых объектов в каждой местности. Как правило, обладая высоким социальным статусом в религиозном сознании населения, они внешне слабо маркированы: имеют минимальное оформление и скудную атрибутику. Выбор места для мольбищ, приуроченность его к участку, обладающему особыми природными свойствами, соблюдение определенных правил и запретов в сакральной зоне были более важными моментами, чем его обустройство и сооружение каких-либо сложных культовых построек. Характер таких святилищ, степень их сакральности, местоположение относительно населенного пункта, реки и высоты местности различались и находились в прямой зависимости от их предназначенности высшим или низшим божествам и духам.

Святилища высшего ранга, посвященные наиболее влиятельным богам: семейно-родовым и племенным покровителям, хозяевам Дикой Природы, чаще всего занимают возвышенные участки местности. С их площадок открывается обширная панорама окрестных территорий. Такие мольбища в прежние годы размещались на поляне посредине леса. С течением времени на ней могло остаться лишь одно или несколько деревьев. В случае их отсутствия при молениях используют специальный столбик или устанавливают срубленное дерево, выполняющие функцию живого. В силу бережного отношения людей к экологии этих мест здесь чаще, чем на соседних территориях, встречается более разнообразная растительность – деревья, кустарники, травы. Вполне возможно, что длительному сохранению редких видов деревьев и кустарников на святилищах способствует особая энергетика места, существовавшая изначально и подкреплявшаяся проводимыми здесь обрядовыми церемониями. Сакральные места устраивали, как правило, вблизи водного источника – реки, ручейка, чаще у истока родника. По словам информантов, родники были не совсем обыкновенными: били из-под земли сильно, буквально кипели. Из-за ухудшения экологической обстановки сохнут родники, погибает растительность. Как правило, от населенного пункта такие святилища располагались выше по течению реки. Существовали и исключения: священные рощи луды располагались от деревни ниже по течению реки и не всегда занимали высокие участки территории, а великие куалы могли размещаться на склоне возвышения и даже в низких местах.

Очевидно, связь людей со всеобщими богами: богом неба *Инмаром*, богом атмосферы и погодных явлений *Куазем*, божеством плодородия *Кылдысином*, а также хозяевами нижнего мира – осуществлялась через местных семейно-родовых и племенных духов-покровителей, хозяев окрестных территорий, обоженных предков-родоначальников. Поэтому во время ритуальных церемоний на мольбищах, обладающих высокой степенью сакральности, обращались с просьбами не только к локальным божествам-хозяевам этих святилищ, но и к представителям небесной, подземной и подводной сферы. В соответствии с этими воззрениями в процессе молений одну часть жертвенных приношений, предназначенных божествам высшего небесного уровня, возносили вверх – сжигали на костре, привешивали на деревьях, а другую часть даров, приносимых обитателям нижней сферы, бросали в родник, реку, закапывали в землю. Подобные обрядовые действия, выполняемые преимущественно на святилищах

высшего ранга, отражали достаточно ясные представления о трех горизонтах космического пространства.

В контексте мифоритуальной практики и мышления подобные сакральные памятники служили духовным центром проживающего в окрестностях местного населения, на котором пересекались две символические линии: мировая вертикальная ось в виде локальных аналогов дерева/сакрального столба, горы и мировая горизонтальная ось в виде местного аналога реки/водного источника. Здесь осуществлялась иллюзорная связь между тремя вертикальными уровнями Вселенной – между Природой и человеческим сообществом.

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 во всяком случае места, выделяющиеся в окружающем природном ландшафте. Позднее, в XIX–XX вв., под кладбище отводятся неприметные с точки зрения топографии участки местности. Что касается другой категории сакральных мест, таких как *йыр-пыд сётоны*, *куркуяны*, *копаркуяны*, то они располагались в долинах рек, в оврагах, ложбинках, в низинных местах возле рек, родников. Часто выбор такого места был predetermineden дорогой на кладбище.

Памятники, связанные с выполнением похоронно-поминальных обрядов, традиционно считались особенно опасными и вредоносными для живущих людей. Как и на святилищах высшего ранга, здесь обитали существа потустороннего мира. На этих местах происходило соприкосновение мира людей с миром мертвых, обитатели мира мертвых могли увлечь за собой земных людей, забрать души детей у беременных женщин, оказать вредоносное воздействие на здоровье людей. Возле таких мест человеку могли навредить даже в том случае, если он не оскверняет это место, не совершает ничего не дозволенного, а просто проходит мимо. Не случайно при посещении кладбищ, *куркуянов*, *куяськонов*, *йыр-пыд сётонов* и даже пребывании вблизи таких мест требовалось совершить какое-либо символическое приношение – монетку, лоскуток, обрывок нитки.

Культ женского плодородия составлял основу обрядовой жизни и традиционных представлений местного средневекового населения в общепермский период и, очевидно, выражался в виде целостной системы предписаний и верований, поскольку все в конечном итоге сводилось к идее оплодотворения, возобновления, расцвета всей живой природы, идее продолжения человеческого рода. Бытование большого количества металлических пластин и других изделий, содержащих женские изображения, указывало на широту распространения, устойчивость и продолжительность существования культа женских существ. Почитание мужских богов и духов, вероятно, составляло второстепенную, хотя и не менее важную часть религиозных идей, ибо мужские персонажи на изделиях пермского звериного стиля часто выступают в роли помощников главного женского божества. Однако одновременно встречаются и отдельные изображения мужских богов и духов – хозяев леса, подводного мира. Анализ материалов культовых памятников позволяет предполагать, что в средневековье существовали представления об обитателях высшей небесной сферы, родоплеменных

богах-покровителях, а также существах, олицетворяющих окружающую природу: леса, луга, поля, родники.

С начала II тыс. происходят постепенные изменения в характере культа плодородия, который прежде связывался преимущественно с женским началом. В мифологических представлениях местных прикамских племен находит отражение факт возрастания значения мужской продуцирующей энергии, о чем свидетельствует ряд моментов, фиксируемых по вещественным источникам эпохи средневековья и поздним фольклорно-этнографическим данным. У женских фигурок на металлических культовых пластинах исчезают признаки женского пола и, в свою очередь, намечаются мужские признаки, появляется большое количество костяных фаллических изображений, символизирующих мужское плодородное начало. Единое божество плодородия Кылдысин распадается на индивидуализированные женские божества с дифференцированными функциями: *Му-Кылчин*, *Ю-Кылчин*, *Нуны-Кылчин*. Одновременно усиливается влияние мужских богов, и они начинают претендовать на роль главных в пантеоне. Так, происходит эволюция образа *Кылдысина*. Он сливается с богом *Инмаром*. Усиливаются агрессивные черты в представлениях о хозяине лугов и полей *Луде/Керемете*. В эту эпоху оформляется культ знаменитых предков богатырей Мардана, Идны, Булды. Однако последняя форма религиозного культа не получила дальнейшего развития в результате быстрого разрушения родоплеменных связей. Подобные изменения в религиозных верованиях местного населения указывали на появление новых тенденций в развитии общества, его эволюцию в направлении усиления патриархальности и возрастания роли мужчины не только в семейной и общественной жизни, но и в идеологии местных прикамских племен.

Тем не менее, происходящие процессы не получили окончательного завершения, о чем свидетельствует былое значение женского божества плодородия и сохранение представлений о мифических женских персонажах в верованиях удмуртского населения конца XVIII – начала XX в. Аналогичные явления прослежены в поздней культуре других финно-угорских народов региона. Подтверждением этому служат и особенности религиозного пантеона в мифологии пермского населения Приуралья, в которых практически отсутствуют грозные и агрессивные боги-громовержцы, боги войны. Главные небесные боги удмуртский *Инмар* и коми *Ен* являлись воплощением всего самого доброго, самого хорошего. Даже злой бог удмуртов *Луд/Керемет* не считался представителем злого начала, а выступал, скорее, в роли строгого и взыскательного хозяина местности. Все остальные божества и духи изначально не были ни злыми, ни добрыми. Их враждебные действия и поступки в отношении человека объяснялись реакцией на недостойное поведение людей в природной среде, напоминали людям о необходимости выполнения обрядов и ритуалов в честь богов и умерших предков.

В целом представления о божествах-покровителях, об их облике и о выполняемых ими функциях, бытовавшие у удмуртов конца XVIII – начала XX в., заметно варьируют в различных локальных группах, видоизменяются с течением времени. Образы различных божеств сливаются и накладываются один на другой, сферы влияния богов и хозяев не всегда четко разграничены. Разумеется, в какой-то степени неупорядоченность картины верований отражает состояние используемых источников, которые представлены лишь осколками когда-то существовавшей дохристианской религиозной традиции, подвергнувшейся

со временем неизбежной трансформации и утратившей многие свои детали. Однако во многом пластичность, нечеткость и противоречивость религиозного пантеона объясняется самим характером языческого мировоззрения удмуртов, размытостью их религиозного сознания, допускающего и даже предполагающего развитие нескольких параллельных версий одного и того персонажа.

Обрядовая практика и верования удмуртов с давних времен развивались в условиях взаимодействия с тюркским и русским культурным миром. В религиозной традиции южных групп удмуртского населения ощущается тюркское (мусульманское), а у северных удмуртов – русское (православное) влияние. После христианизации судьба сакральных объектов варьировалась в разных районах расселения удмуртского населения. Влияние новой религии нашло отражение в трансформации погребально-поминальных обрядов, в основании новых кладбищ для новокрещеных и появлении особых мест для проведения некоторых языческих церемоний, связанных с похоронами и поминками. Что касается святилищ высшего ранга, то большинство из них были уничтожены еще в середине XVIII в. или позднее в ходе борьбы священников с языческими культами. Функционирование сохранившейся части культовых памятников происходило в рамках религиозной языческой традиции с включением отдельных христианских мотивов. Воздействие христианских идей почти не сказалось на устройстве сакральных мест, порядке их использования и представлениях о почитаемых богах. Лишь изредка в оформлении мольбищ или при проведении ритуальных церемоний наблюдались элементы воздействия новой идеологии: сроки проведения языческих обрядовых действий совмещались с христианскими праздниками, при молениях применялись иконы, кресты и свечи.

С течением времени произошла трансформация и самого содержания ритуальных церемоний. В настоящее время религиозный смысл молений на святилищах, возможно, не является единственным и самым главным. Обрядовые действия выступают в качестве своеобразной формы приобщения к культурному наследию своих предков, одним из способов возрождения национальных обычаев и традиций, формой коллективного проведения досуга, отдохновения от нудных повседневных будней, способ общения людей друг с другом и с окружающей природой.

Исследование поздних языческих святилищ удмуртов всегда представляло задачу огромной важности, но особую актуальность они приобрели в последнее время, когда архаичные, традиционные представления довольно быстро видоизменяются и навсегда исчезают. Одним из главных направлений разработки этой темы является выявление, картографирование и паспортизация удмуртских святилищ и культовых мест средневековых пермских племен, изучение отношения современного населения к сакральным памятникам разных эпох. Материалы святилищ интересны с точки зрения изучения проблемы особенностей взаимодействия удмуртской дохристианской традиции с русской (православной) и татарской (мусульманской) культурой в наиболее деликатной, труднее поддающейся внешнему воздействию сфере, связанной с мировоззрением и мировосприятием этноса. Перспективным направлением исследования является рассмотрение удмуртских материалов на широком историко-культурном фоне в сравнении с аналогичными данными соседних народов Поволжья, Приуралья и Западной Сибири, что позволило проследить общие закономерности и своеобразные черты в обрядовой практике и верованиях местного пермского населения, определить



место этой группы материальных объектов в религиозной системе древних народов. Особое внимание следует уделить проблеме экологии сакральных мест, их природному окружению, особенностям топографии, вопросам их сохранения в качестве объектов природного и культурного наследия.

Настоящая книга – первый опыт комплексного (этноархеологического) изучения культовых памятников в системе религиозных верований удмуртов. Тематика каждой главы может быть развита далее и расширена до самостоятельной работы. Вполне осознавая, что в рамках одного исследования невозможно осветить все многообразие культового пространства и его мифических обитателей, воспроизвести богатство и полифонию традиционного мироощущения удмуртского общества, автор стремился реконструировать основные контуры духовной жизни людей того времени, показать религиозные явления и реалии в процессе эволюции и с демонстрацией variability.

## SUMMARY

The study is devoted to sacrificial places, burial grounds and ritual objects, which have been in use both in the 6–13<sup>th</sup> centuries and in the 16–18<sup>th</sup> centuries, before the spread of Christianity in Kama-Viatka region. Some of these objects continued to be used by Udmurts up to the end of the 20<sup>th</sup> century. The monuments are characterized according to different methods and historical sources (archaeological, ethnographical data, folklore) in retrospective order. The main task of the study is to reconstruct meaning and function of shrines, cemeteries and cult implements in the Udmurt religious system.

**Introduction** contains the brief history of studies, overviews of used materials, and general formulation of the problem.

The holy places used by both medieval Permian tribes and the Udmurts are described in Chapter I. Description goes according to ethnographical and local groups of the Udmurts such as northern, southern, Sharkan, Kilmez, Trans-Viatskan. Special attention is paid to characterization of geographical location, planning, function, material design, and evolution of sacrificial sites.

The most ancient types of shrines are defined as clan shrines, forest sacred places and cemeteries. Clan shrines were discovered on medieval hillforts (Polomskoie, Malovenizhskoie and others). The shrines were constructed on a clay base and were surrounded by a wooden fence. These were plots of square 3 x 3 or 5 x 4 metres. The bonfire situated in the centre of plot contains a lot of ashes, coals, calcined bones and horses' teeth. In front of this bonfire were found the remains of a wooden pillar which probably represented an idol of the clan's god. One of the fireplaces had a log frame coated with burnt clay.

The forest sacrificial place Chumoitlo was located on a small hill near a river. A lot of raw, burnt and calcined bones, many fragments of different ceramic vessels, iron arrowheads, 1801 Russian coins, etc. were found there. On the central part of this place two bonfires and a grave, which contained the remains of two people, were excavated. Here a heap of more than 30 arrowheads was located. During the ritual ceremonies people used to sacrifice horses, elks, reindeers, roes, bears, beavers and other wild and domestic animals there. Iron arrow-heads, considered male

symbols, were stuck in the fir-tree. The pieces of vessels, which were considered female symbols, represented offerings to the Owner of this place. Medieval cemeteries represented living places of the dead and were used by kindred groups of local Permian tribes.

In the 16–19<sup>th</sup> centuries every Udmurt village was surrounded by cult places of different types and variants which were distinguished from each other according to their public meaning, recipient of sacrifice and so on. They have been usually arranged near the oldest centres of the clan, tribal or territorial groups. Sometimes, these sacred places could be located on the same territories where medieval hillforts once existed. Four main types of sacrificial sites can be distinguished on the base of social meaning and dedication to different gods and spirits.

The first were the family (home) and clan shrines which were devoted to the family or clan spirit-protectors. Most archaic variants of family shrines were lots (plots) or pits surrounded by fence and situated at private households (*šion pottonni, kuala gop/inti*). The late variants of the same (family) shrines were small log cabins with fireplace – *Pokchi kuala*. The clan shrine (*Bidžim kuala*) in form of a larger building with bonfire was arranged within of the village or near it.

The second type was the forest sacred place (for offerings to *N'ulesmurt*) and sacred grove (for offerings to *Lud*) considered as dwelling place of menacing and stern Masters of Wild Nature. The third were the territorial and tribal shrines dedicated to the powerful gods of the local territory, of the springs, of the lakes or to the famous forefathers. The function and meaning of these shrines changed in course of time. For example, some family sacred shrines became clan shrines, and some clan shrines became sacred to larger and more heterogeneous territorial Udmurt group. Some main tribal shrines can be divided into 2 or 3 separate places according to division within the tribe and changing territory of the tribe's settlements. The fourth type of cult sites were the different variants of cemeteries.

**Chapter II** is devoted to burial grounds and cemeteries. The archaeological materials both of the 6–13<sup>th</sup> centuries and of the 16–18<sup>th</sup> centuries enable us to reconstruct the funeral rites typical to the local population, the topography, the orientation and posture of the corpses, the arrangement of the tombs and the wooden structures to be found inside them, the placement of the remains and the goods. It is interesting to consider modern Udmurt population attitude to ancient cemeteries of these two chronological periods. Udmurt burial and funeral rituals are considered by ethnographical materials of 19–20<sup>th</sup> centuries to define features of importance for archaeological reconstructions.

In general the Udmurt funeral rituals seem to remain conservative over above-mentioned time with the exception of some deviations. In course of time the burial rites become transformed most in terms of external attributes of rituals such as the inner grave constructions, posture and orientation of the corps and contents of buried materials. More stable were the rites of providing the dead with foods, implements, and domestic animals and the funeral repast, purificatory and propitiatory rites (ceremonies). So the pre-Christian tradition was preserved in the sphere which was connected with idea on the nature of the death and realm of the dead.

In **chapter III** the symbolic functions of the cult objects in ritual life and mythology of the Permians, and the Udmurts in particular are observed. According to their symbolic meaning all cult artifacts are distinguished into three groups. Unique silver and bronze plates containing female image in different variants had clan or tribal value

because they were in use during rituals carried out on clan and common (territorial and tribal) sacrificial places.

According to different sources (archaeological and ethnographical data, folklore) iron implements (arrow-heads, knives, axes and so on) were the symbols of the active male nature and had many functions. They served as offerings to male gods and as amulets for people, domestic animals and poultry protecting them from evil, dead, unkind gods and spirits.

Bone and bronze items (horse-head pendants, combs, implements for weaving and spinning, and others) were possessed by the women. Very often these artifacts contained Great Mother's symbols. They were made by women and accompanied them in their life and after. Female objects were prestigious signs indicating the high social status of the owners. Women used them as amulets for childbirth, for healing family members, and for ensuring family welfare.

The Udmurt religious ceremonies had simple arrangement and attributes. Scanty cult objects were made especially for burial and funeral repasts and for praying on sacrificial sites. Usually, people used ordinary implements and utensils during ceremonies. Stumps of wood, bundles of grass, branches of trees, ashes all served as ritual symbols and were used for magic purpose.

In the **chapter IV** author makes an attempt to reconstruct interrelation between world of living people, the world of the dead and the world of gods and spirits. Main characteristics of the other world are also given. In the other world the dead live very similar to their earthy life. The dead ancestors became supernatural beings there. They have cows, horses and other cattle and poultry. The other world was like a mirror reflection of the life of living people.

It is possible to speak about two separate human souls in Udmurt belief. Shadow-soul (de. Doppelgänger) (*urt*) was not bound to the body. After death it followed the body to the grave and stayed there for some time. Breath-soul (*lut*) was located within the body and gave life it. When a person dies, this breath-soul leaves the body through nose or mouth. It is assumed to vanish in the air. Since the concept of *urt* is generally lost, the breath-soul obtains the characteristics of the both souls in modern views. Widely spread are the ideas of the human soul overtaking the shape of a bird, butterfly and so on.

Using the materials from the sacrificial sites, one can analyze the system of pre-Christian gods and spirits, their images, functions, meanings and evolution in course of time. All these mythical beings are composed in three groups. The first is the supreme gods: *Inmar* (Main God, God of Heaven), *Kıldışın* (God of Earth, God of Fertility), *Kuaz* (God of Atmosphere, God of Weather). People prayed for them during sacrificial rituals.

The special shrines were dedicated to second and third groups of gods. Family and clan gods and spirits (*Vorshud*, *Mudor*, *Invu*) symbolized the human home space. They ensured happiness and health for members of related community. These masters were responsible for connections between all generations of relatives: the ancestors, the living people and their descendants. Gods of Wild Nature (*N'ulesmurt*, *Lud*) controlled forests, fields, meadows and all lands surrounding settlements. People prayed for them to give game for hunters, to protect cattle, to render support in agriculture.

Main Goddess of the ancient Permian tribes is to be reconstructed the Goddess of Fertility called *Kıldışın*. She was connected with all three parts of the Universe,

being the heavens, the middle and the underground or the underwater worlds. The Great Mother ensured the fertility of the soil and abundance of the wild and domestic animals for people. She was also the protector of women and children. Her image reflected the ancient concept of the power of creative female nature.

The Udmurt idea of *Inmar* was just abstract, the God was considered as a kind, bright, white being. Nevertheless, from time to time *Inmar* could punish people. Permian tribes of medieval time depicted Heaven beings as marked by bird-, horse-, elk-heads, as moon or sun signs too. In late Udmurt tradition pagan God of Heaven transformed into Christian God. Data on image and function of *Kuaz* is scanty.

Concepts of gods and owners varied among different local groups and transformed in course of time. Sometimes images of gods merged together and their functions and spheres of influence were not clearly demarcated in traditional views.

**Conclusion** contains the main results of the study which can be summarized in the following theses.

Utilization of natural resources by people of traditional society was accompanied by spiritual mastering of the inhabited lands. The most peculiar forms of this spiritual mastering were different types of sacrificial sites.

Sacrificial sites kept highest meaning in religious consciousness of the people, but were poorly marked in outer appearance. Inner complexity and intensity of spiritual life of the Udmurt society was hidden in simple and rational arrangement of holy places and poor decoration of rituals, which were conducted there. More important were the taboo and the rules of visiting this places, the choice of the lot for shrine and its landscape and natural characteristics.

The shrines of the higher level are situated on or near the high hills covered by trees, near spring or river. They are usually located up-streams of a local village. These sacred sites were spiritual centres for local population. In context of traditional myth and ritual practice they were places where two symbolic lines crossed each other but tree/mountain represented the world vertical division and the spring/river represented the horizontal. Illusory connections between the Nature, the human community and all three levels of the Universe were realized during the ritual ceremonies. The sacrificial sites of lower level, where memorial and propitiatory rites were carried out, were situated on lower lands/places near rivers and ravines.

At the beginning of the 2<sup>nd</sup> millennium AD with the growth of social stratification and patriarchal tendency, sacrificial places of wider territorial significance, dedicated correspondingly to the tribal or territorial gods and forefathers, appeared. Different types of sacred places in honour of the dead were established at the same time.

New tendencies might appear not only in ceremonies but in mythology, too. On the one hand, the female image of *Kıldışin* transformed into the male, and then *Inmar* and *Kıldışin* merged together. On other hand, functions of the ancient Goddess of Fertility were divided between separate small goddesses (female gods and spirits).

The basics of religious practice and belief of Permian tribes in middle ages was the cult of creative female nature. The Goddess of Fertility had a great importance in their spiritual life. Male gods and spirits took secondary place. After the beginning of the 1<sup>st</sup> millennium AD male principles began to prevail over female in mythology. Therefore the three supreme gods (*Inmar*, *Kyldışin*, *Kuaz*) considered usually as male had main meaning in the Udmurt religion. The same development took place in the clan, tribal, and territorial cults.

Описания сакральных мест

**ПРИЛОЖЕНИЯ**

1.1\* Святилище **Кылдысин-каронни** располагалось на окраине д. Верхнее Мочагино Слободского района, Кировской области, на противоположном от деревни левом берегу небольшой речушки. Там стояли три-шесть пихт, а у самой реки имелся родник, возле которого росла береза [ПМ автора 1999].

1.2. Святилище **Дурга-Побья-вожшуд** располагалось на окраине д. Красногорье Слободского района. На том месте прежде стояла постройка (куала), в 1971 г. валялась сваленная сосна, росли можжевельники. В 1999 г. место распахивалось [ПМ Атаманова 1971; ПМ автора 1999].

1.3. Святилище **Чипья-вожшуд** располагалось в пределах бывшей д. Новый Погост Слободского района. Место было огорожено, в центре стояло строение без крыши. В 1999 г. тут находилась ложбинка и стояла береза [ПМ автора 1999].

1.4. Святилище **Имма/Иммала/Инма/Инмала** располагается в лесу в 1 км от д. Омсино Слободского района, на небольшом возвышении высокого берега Иммалашур, правого притока Кчен. В этом месте в р. Иммалашур впадает священный родник. Площадка святилища представляет собой поляну посреди леса. В центральной части поляны располагается кострище с толстым слоем золы и пережженных костей жертвенных птиц и животных, возле кострища стоит священная береза [ПМ автора 1999; ПМ Атаманова 1971; Атаманов 1977: 31–32].

2. Святилище **Губервось** (Глазовский район) функционировало до конца XIX в. Находилось оно в лесу посреди болота, на высоком и сухом месте на правом берегу Убыти, неподалеку от места ее впадения в Чепцу [Первухин 1888, I: 26, 32].

3. Святилище на площадке **Маловенижского городища** Поркар датировано XI–XII вв. Возможно, оно функционировало и в XIII в. Укрепленное поселение располагается на высоком мысу правого берега Убыти, левого притока Чепцы, в 1,5 км к ЮЮЗ от д. Малый Вениж Юкаменского района. Первые сведения о городище появились в конце XIX в. Подпрямоугольная форма площадки поселения имеет размеры 3 850 кв. м, со стороны поля ограничена валом и рвом. Памятник был исследован В.А. Семеновым в 1970, 1971 гг. Полученные материалы опубликованы в 1982 г. Остатки святилища в виде огороженной глиняной площадки с кострищем и ямой выявлены в северо-восточной части поселения возле вала [Спицын 1893: 76; Первухин 1896: 92; Семенов 1982: 27–51].

\* Первый номер соответствует нумерации на карте памятников (рис. 3), второй – номеру на карте окрестностей населенного пункта.

4. **Святылище на площадке Поломского II городища** Гыркесшур датировано VI – первой половиной VIII в. Укрепленное поселение расположено в 3 км к северу от с. Полом Кезского района на невысоком плоском мысу левого берега Гыркесшур, правого притока Чепцы. Защищено со стороны поля двумя линиями валов и рвов. Площадь его составляет 13,5 тыс. кв. м до внутреннего и около 20 тыс. кв. м до внешнего вала. Остатки жертвенника в виде огороженной глиняной площадки с кострищем размещались на западной мысовой части поселения [Семенов 1979б: 119–157].

5. **Святылище Большая Пурга** датировано XVII (возможно, XVI) – началом XX в. Памятник располагается на правом берегу Иты, правого притока Лозы, левого притока Чепцы, в 600 м к юго-западу от с. Большая Пурга и в 400 м к юго-востоку от д. Итадур Игринского района. Святылище занимает склон холмообразного возвышения берега реки высотой около 20 м. Жертвенное место было обнаружено и исследовалось В.А. Семеновым в 1987 г. На памятнике вскрыты остатки сгоревшей постройки культового назначения – куалы, обнаружены скопления кальцинированных, обожженных и сырых костей животных и птиц [Отчет В.А. Семенова за 1987 г.; ПМ автора 1995].

6.1. **Святылище Лек ошмес** датировано XVII (возможно, XVI) – XX вв., располагается на нижней части склона высокого правого берега Нязь, правого притока Лозы, левого притока Чепцы, в окрестностях д. Малые Мазьги Игринского района. Памятник устроен приблизительно в 1 км к юго-западу от д. Малые Мазьги на склоне высокого правого берега Нязь на поляне посреди леса. В настоящее время поляна поросла кустарником. Центром святылища является родник, у истоков которого возвышаются ели, а среди них стояла ель для вбивания железных предметов [ПМ автора 1994, 1999; Шутова 2000а: 238–242].

6.3. **Культовое место муй вёсян** располагается в 1,4 км/1,7 км к ЮЮВ от д. Малые Мазьги, в 1,1 км к юго-востоку от Лек ошмеса на правом берегу Нязь. Судя по наименованию местности, когда-то здесь приносили в жертву бобров. Правда, об этом теперь никто из местных жителей не помнит, даже происхождение названия не могли объяснить [ПМ автора 1994, 1999; Шутова 2000а: 238–242].

7. В 1,5–2 км к востоку от д. Пислегово Шарканского района на горе **Каргурезь** проводились общественные моления [ПМ автора 1993, 2001].

8. В 3 км к востоку от д. Тыловыл Шарканского района на горе **Зозо** посреди леса на поляне располагалось место ежегодного общественного моления **Зозо** [Верещагин 1886: 92–93; Материалы по статистике 1892, VII: 158–159; ПМ автора 1993, 2001].

9. **Святылище Кучюс** ‘лесная поляна’ располагалось в поле д. Новой Моньи Селтинского района. Место моления запахано в конце XIX в. [Курбановский 1900: 495, 498, 504, 805, 806, 841, 848, 849].

10. Крупные языческие моления **Даргалуд** ‘Священная роща рода Дарга’ проводились (в полях д. Поршур и д. Тукля) (совр. д. Поршур-Тукля Увинского района). Мольбище было уничтожено в середине XIX в. [Курбановский 1900: 495, 498, 504, 805, 806, 841, 848, 849].

11. Сохранились также сведения о **коллективных молениях дэменвёсь** локальной группы удмуртов калмезов, проживающих на территории современного Унинского района Кировской области [Атаманов 1985].

12. **Жертвенное место Чумойтло** конца I – начала II тыс. н. э. располагается на мысу второй надпойменной террасы на левом берегу Валу, левого притока Кильмези, северо-западнее железнодорожной станции Чумойтло Можгинского района (2 км). Раскопки проведены Р.Д. Голдиной в 1976 г., а материалы памятника опубликованы в 1987 г. На площадке памятника выявлено два кострища, погребение, множество сырых, обожженных и кальцинированных костей животных, скопление наконечников стрел, некоторые другие предметы [Голдина 1987а: 84–106; Шутова 1999а: 104–107].

13.1. **Святылище Булда (Булдавёсь)** располагалось на высокой горе **Йырашгурезь** (Булдагурезь) в 1,5 км к ВСВ от окраины д. Нижние Юраши Граховского района, выше от нее

по течению Ултэмырки, на правом берегу, на поляне среди леса. Самая сакральная часть святилища в виде участка округлой формы и величиной с хорошую избу поросла старыми кленами, единичными дубами. Прежде тут росли дубы, липы, клены, орешники. На одном из кленов привязаны пожертвования – полотенца, скатерти, полотненчатые головные уборы, повязанные по обету жителями окрестных деревень, прежде их держали в сундуках [Атаманов 1997: 124–125; ПМ Волковой 1992; ПМ автора 1998].

13.2. **Среднее моление** (*Шорын вёсяськон*) располагается в 200 м к северо-востоку от хутора в окрестностях д. Нижние Юраши на правом берегу Ултэмырки на поляне, образованной в виде впадины у подножия горы. Здесь стоит одинокая липа [ПМ автора 1998].

13.3. **Малое моление** (*Пичи вёсь*), или **Совместное, общее моление** (*Валче вёсяськон*) располагается на окраине хутора в окрестностях д. Нижние Юраши, на небольшой впадине на левом берегу Ултэмырки. Когда-то здесь стояло строение [ПМ автора 1998].

13.4. Выше по течению Ултэмырки на ее левом берегу, на окраине д. Нижние Юраши располагалась **общедеревенская Великая куала**. Там прежде стояла большая сосна диаметром ствола до 1 м [ПМ автора 1998].

13.5. **Сакральное место** *куркуян* располагается за околицей ниже от д. Нижние Юраши по течению Ултэмырки. Сюда выбрасывали принадлежности умершего и отвозили кости животного после совершения поминального обряда *йыр-пыд сётон* [ПМ автора 1998].

14.1. **Великая куала** (*Быдзым куала*) располагается на залесенной местности, в 2 км к ССВ от д. Кузубаево Алнашского района, на правом берегу Парси, левого притока Варзи. Территория святилища огорожена, но изгородь не доделана, вход располагается с западной стороны. Огороженная площадка покрыта листовым лесом (липа, черемуха и др.), изредка встречаются и хвойные породы деревьев – ели. В пределах огороженного прямоугольного участка стоит срубная постройка (куала) [ПМ автора 1994, 1998].

14.2. **Святилище Булда** (*Булдавёсь*) располагается в окрестностях д. Кузубаево на склоне горы *Булда* (*Булдагурезь*), по левой стороне р. Лулошур, неподалеку от места впадения ее в Парси. Самая сакральная часть святилища огорожена [ПМ автора 1998].

14.3. **Высокая гора** *Заччагурезь* ‘гора Зачча’ располагается на высоком левом берегу Варзи, в месте впадения в нее правого притока Тэрешшур. Наиболее возвышенная ее часть называется *Четкер*. На оконечности горы прежде росли деревья, туда после Пасхи ходила молодежь проводить обряд *гурезь сектан* ‘угощение горы’ [ПМ автора 1998].

14.4. *Йыр-пыд сётон* – место для поминовения умерших предков – располагалось напротив д. Кузубаево возле р. Тэрешшур, левого притока Варзи. Там на деревья привешивают голову и кости ног пожертвованных в честь умерших предков лошади/жеребенка (для мужчины) или коровы/телки (для женщины) [ПМ автора 1998].

14.5. Левый высокий берег в устье Тэрешшур называется *Омгагурезь* ‘гора Омга’, другие ее наименования *Муштор гурезь* ‘пасечная гора’, там была пасека, *Вал лэзён гурезь* ‘место, куда пускали лошадей’. Возможно, на этих горах располагались поселения первых обитателей этих мест, поэтому сюда по старинке ходят чествовать предков; либо здесь проводились какие-то другие обрядовые церемонии [ПМ автора 1998].

14.6. **Священная роща** Луд была устроена на южной оконечности площадки Кузубаевского городища. Располагается в 1 км к ЮЮВ от д. Кузубаево Алнашского района на мысу левого высокого (42 м) обращенного к югу берега Варзи, правого притока Ижа, правого притока Камы. Поверхность мыса имеет подтреугольную форму, поросла отдельно стоящими деревьями – липами, дубами, елями. На северо-западном склоне площадки берут начало родники. В начале XX в. поверхность городища и его склоны от подножия до вершины были покрыты густым лесом. Там росли дубы, липы, орешник, клены, ели. В настоящее время большинство деревьев состарились и погибли, поэтому жители деревни вновь обсадили священную территорию саженцами дуба и ели. Самая сакральная часть мольбища Луд огорожена. В течение шести полевых сезонов раскопки



городища проводила Т.И. Останина (1977, 1978, 1985, 1986, 1988, 1990 гг.). Автор раскопок датирует городище IV–V вв., VII в. В культурном слое средневекового поселения обнаружены археологические следы выполнения каких-то ритуальных церемоний: захоронение коня в окружении целого комплекса ям и очагов с выкладкой из камней – обломков жерновов [Потанин 1884: 191, 192; Спицын 1893: 132–135; Отчеты Т.И. Останиной за 1977, 1978, 1985, 1986, 1988 гг.; ПМ автора 1994, 1998].

14.7. Место моления **Акташ (Акташвёсь)** располагается возле д. Кузубаево в логу [ПМ автора 1998].

14.8. Первое, более раннее, место **куркуяськон** располагается около школы в логу в центре д. Кузубаево. Сюда прежде выбрасывали личные принадлежности умершего человека [ПМ автора 1998].

14.9. Второе место **куркуяськон** устроено у дороги, ведущей на кладбище между д. Кузубаево и д. Муважи, функционирует и поныне [ПМ автора 1998].

15.1. **Великая куала рода Шудья (Шудья-выл)** находилась в 0,5–1 км от д. Ляли Алнашского района возле р. Усо. На том месте еще и сейчас стоит старая береза [ПМ автора 1998].

15.2. Напротив Великой куалы рода Шудья на левом берегу Усо была **Священная роща Луд**. Раньше там находилось строение [ПМ автора 1998].

15.3. **Великая куала рода Зунья/Зумья (Зунья/Зумья-выл)**, или лялинцев (**Ляли-выжы**), располагалась на противоположном от деревни Ляли возвышенном левом берегу Усо. Прежде тут стояли большие дубы [ПМ автора 1998].

15.4. **Место поминовения предков виро сётон инты** (букв.: место жертвования крови) располагалось от д. Ляли ниже по течению реки на левом берегу Усо [ПМ автора 1998].

15.5. **Святылище Булда (Булдавёсь)** было устроено на левом берегу Вишур, правого притока Варзинки, в окрестностях с. Варзи-Ятчи Алнашского района. В начале XX в. место было огорожено с закруглением южной части изгороди, с воротами на северной стороне. Поверхность памятника поросла лиственными деревьями – елью, березой, осиной. В центре располагался столб с иконой Казанской Божией Матери, изображение которой было обращено к северу. По линии север – юг были устроены три кострища с приспособлениями для подвешивания котлов. Справа на южной половине сохранились следы ямы, прикрытой поленьями, здесь зарывали кости предыдущих жертвенных животных. В северо-западном углу мольбища были сложены жерди и доски от скамьи и стола. В настоящее время деревья на площадке святылища вырублены [Луппов 1927: 82–114; ПМ автора 1998].

15.6. На противоположном от с. Варзи-Ятчи левом берегу Варзинки около мастерской располагалось **место поминовения предков (Ыыр-пыд сётон)**. Здесь развешивали на тополях черепа и кости ног лошадей, коров. Рядом располагалось другое **сакральное место куркуян**, куда бросали вещи и принадлежности умершего [ПМ автора 1998].

15.9. **Общественная Великая куала** жителей с. Варзи-Ятчи находилась в лесу. Место было огорожено и обсажено высокими деревьями (береза, черемуха). В центре огороженной площадки находилось строение, напоминающее семейную куалу. К 1998 г. родовая куала уже не сохранилась, место поросло черемухами. Мольбище располагалось в 1,5–1,7 км к ЮЮЗ от села [Луппов 1927: 82–114; ПМ автора 1998].

15.10. **Святылище Куёс** располагается в долине левого берега Чесно, правого притока Варзинки в 1,5–1,7 км к ЮЮЗ от с. Варзи-Ятчи, по соседству с родовой куалой (в 40 м к юго-западу от места бывшей куалы). Прежде это место представляло собой поляну посреди леса, теперь деревья здесь не сохранились за исключением одинокой священной березы. На правом берегу Чесно, в 300 м к ЮЮВ от святылища, располагался родник Валеж, из которого брали воду для обрядовой каши. Место мольбища прежде было огорожено. Там стоял шалаш из теса для священных предметов [ПМ автора 1998].

15.11. **Святылище Луд (Лудвӧсь)** располагается к востоку от с. Варзи-Ятчи, напротив городища Каргурезь, на невысоком правом берегу Варзинки, поросшем ольхой. Самый сакральный угол посреди ольховых деревьев, где располагалось кострище, прежде был огорожен жердями [Потанин 1884а: 203; ПМ автора 1998].

15.12. Деревенская **Великая куала** жителей д. Юмьяшур Алнашского района первоначально располагалась в логу, по которому протекала р. Куазьшур, правый приток Чесно, там был большой родник. Говорят, что поблизости татары выжигали лес под пашни, все вокруг выгорело, но строение куалы не поддавалось огню. Тем не менее, после этого святылище перенесли поближе на окраину деревни, к р. Варзинке. Еще и сейчас на том месте стоит несколько деревьев [ПМ автора 1998].

15.13. **Священная роша** Луд находилась в лесу возле д. Юмьяшур. Территория там была огорожена, внутри стояли столы, скамейки. В настоящее время деревья здесь вырублены [ПМ автора 1998].

15.14. **Место общественного моления**, названия которого уже никто не помнит, аналогичное молению Куӧс варзи-ятчинцев, располагалось в лесу на возвышенности на противоположном от д. Юмьяшур берегу Варзинки [ПМ автора 1998].

16. **Священное Лызинское озеро** (удм. *Лӧзя ты*, совр. Черное озеро) располагалось на возвышенном месте в 1 км к ССВ от д. Большие Лызи-2 (Балтасинский район Татарстана), небольшое в окружности, но очень глубокое. В давние времена эта местность была покрыта густым непроходимым лесом, а в начале XX в. – мелким кустарником [Яковлев 1903: 205–207; ПМ автора 2001].

## Приложение 2 Шутова Н.И.

### Описание молений на святылищах в окрестностях д. Кузебаево

**Моления в Луде.** Обрядовые действия начались 12 июля 1994 г. после 20 часов вечера. Привезли предназначенных в жертву 4 белых овец, необходимый инвентарь, продукты. Вначале перед воротами огороженного участка главный жрец и его помощники сделали общий поклон на восток, на восход солнца. В пределы изгороди первым имел право заходить только главный жрец, а за ним и остальные жрецы. Затем за пределами изгороди под деревьями закололи животных, предварительно окатив их холодной водой, чтобы по реакции животных определить угодность жертвы божеству. Резали овец/баранов, уложив головой на восток (на восход солнца). В прежние времена кровь собирали в чашу, молили ее, плескали немного в кострище, а остатки выливали на землю. Затем разделявали овец: снимали шкуру, голову, сжигали на костре ноги и внутренности. В пределах огороженного участка было разложено 4 костра по числу жертв (в данном случае – 4). На них были установлены котлы для варки целой туши барана. Часть самых мясистых кусков срезали и уносили домой, но каждую косточку необходимо было оставлять здесь, на святылище. В течение ночи мясо варили, затем засыпали крупу и на бульоне готовили кашу (поздний вариант). Все разновидности пищи (хлеб, мясо, кашу) поочередно освящали и при этом непременно часть ее бросали в огонь. Все до единого кости жертвенных животных собирали и сжигали на костре. Моления закончились в 6 часов утра.

**Моления в Великой куале.** Обрядовая церемония началась 12 июля 1994 г. в 9 часов утра. Два жреца пришли туда, как в старину, пешком, другие жрецы с женами приехали на автомобиле и двух мотоциклах. Они привезли необходимый инвентарь и продукты. Напротив дверцы, ведущей на огороженную площадку святылища, все выгрузили. Перед тем как войти на священную территорию, четверо жрецов и две женщины (жены жрецов) встали на колени, помолились. После этого взяли ведра, другой инвентарь и вошли в пределы ограды. За ними, предварительно помолившись, последовали и другие

участники моления. На поляну перед куалой пробирались через заросли травы, упавшие деревья. Перед постройкой снова помолились и начали приготовления к молению. Изнутри куа обмели липовым (*беризь*) веником, подготовили дрова, разожгли очаг и очистили помещение дымом. Мальчишки также помогали жрецам носить дрова в куа.

К 10 часам утра подъехали семьи, которые собирались жертвовать утку со всеми необходимыми продуктами и инвентарем. Каждая хозяйка семьи отдавала главному жрецу в куа каравай хлеба и кумышку и говорила ему о предназначении жертвы и своем желании. Хлеб складывали в куале с левой стороны на лавку, а бутылки ставили на стол. Вино и уток на моления несли не все, а хлеб приносили обязательно от каждой семьи. В куале от каждого каравая/буханки отрезали кусочек хлеба, собирали в общую миску, молились и бросали в огонь. Следующая процедура – заклание уток. Представители семей с утками становились в очередь перед куалой, жрецы, предварительно помолвившись в куале лицом к противоположной от двери северной стене, резали уток внутри куалы и отдавали хозяйке. Этим занимался один из жрецов. Кровь жертвенных животных собирали в деревянную чашку, главный жрец, стоя с этой чашкой, молился и излагал просьбу каждой хозяйки.

Главную общественную утку не только резали, но и очищали от перьев внутри куалы, а других – за ее пределами. Чтобы было легче их ощипывать, тушку утки ошпаривали кипятком, засунув целиком в ведро. Пух, перья, внутренности выбрасывали в костер (*тылэ*). Чтобы мясо было чище, голову и туловище утки обжигали в огне. Воду, в которой мыли мясо, выливали в сторону так, чтобы не попало под ноги людей. Для варки в ведро/котел закладывали целиком всю утку. Котлы стояли на треногах, ведра привешивали на толстых деревянных жердях. Главную утку варили в котле в пределах куалы, остальных – на кострах, разложенных на поляне перед куалой. Всего в этом году приносили в жертву 29 уток. Пока женщины очищали уток, надевали специальные рабочие халаты, после снимали их и оставались в цветных платях и передниках.

Если утка не жирная, хозяйки приносили с собой топленое масло в баночках разной величины, чаще маленькие из-под соуса. Масло тоже передавали жрецам. Последние ставили его в большую деревянную чашу. Проводили освящение масла, затем ставили на стол, позднее его добавляли в готовую кашу. Следующее моление проводили с вином (кумышка, водка): из каждой бутылки наливали в чашку немного вина и молились с ним. Немного вина из чашки выливали в огонь, после чего вино пробовал главный жрец, затем торо и остальные помощники.

Последующая операция – сбор денег *люгезь* для покупки утки на следующее осеннее моление. Перед тем как отдать деньги жрецу, их мыли и передавали ему не прямо из рук в руки, а через платок. Деньги складывали в большой деревянной чаше и проводили с ними моление. Несколько металлических монет держали над огнем некоторое время и бросали в костер. Затем главный жрец выходил из куалы с деньгами в чаше и обращался к участникам моления с пожеланием хорошо жить, чтобы собранные деньги были во благо. Деньги складывали в мешочек, который помещали на полочку в передней части куалы. В прежние времена их хранили в куале, а теперь после окончания молений уносят домой. После моления с деньгами домохозяева заходили в куалу и забирали свои продукты: хлеб (*вёсьм нянь*), вино/кумышку, баночку с маслом или медом. После раздачи хлеба проводили освящение его остатков и сжигали их в костре. Пока варилось мясо, из куалы выносили стирать полотенца, которые просто полоскали в воде без мыла и развешивали просушивать на изгороди и деревьях в пределах огороженной территории.

Когда в куале утка доводилась до готовности, жена жреца доставала ее из котла, отделяла мясо от костей и разрезала на куски. После этого в котел добавляла немного воды и закладывала в него промытую крупу. Те же операции проделывали и другие женщины. Мясо и кашу варили с солью. Когда каша была готова, начинали моления с мясом. Для этого к жрецу в чашке несли голову утки, ногу, печень, немного желудка утки. В

первую очередь проводили моления с главной уткой и по мере готовности – с утками каждой семьи. Затем молили кашу из куалы и поочередно – кашу остальных семей. После проведения освящения всех видов пищи и напитков все рассаживались семьями или родственными группами (*бӧляк*) и поедали кашу и мясо. Жрецы совершали трапезу в куале, выходили покурить, погулять. В куалу могли заходить, чтобы отведать мяса и каши, другие представители мужского пола. Остатки ритуальной каши и мяса (без костей!) забирали с собой в деревню. Начинали мыть посуду. Женщины собирали выстиранные полотенца и передавали их жрецам, последние развешивали их в куале.

В прежние времена посторонним не разрешалось пробовать освященные блюда и напитки. На этот раз к ритуальной трапезе приглашались все присутствующие.

Последнее моление совершали за пределами культовой постройки у правой восточной стенки куалы за тех, кто умер/погиб на чужбине (*кырэ быремьёс*), за самоубийц. Для этого разжигали костер, выносили большую деревянную чашку с хлебом, пустую маленькую деревянную чашку, кумышку в бутылке и рюмку. Кумышку наливали в маленькую чашку, говорили про себя слова молитвы, проводили ею над огнем, плескали немного вина в огонь. Деревянную чашу с хлебом также держали над огнем, кусочек хлеба бросали в огонь, оставшийся хлеб передавали из рук в руки, чтобы все участники попробовали освященный хлеб. Все выходили за пределы огороженного пространства, закрывали ворота. Перед изгородью садились в кружок и исполняли специальную мелодию (*вӧсь гур*) [ПМ автора 1994].

Приложение 3  
Алексеева Э.В.

Кости животных и другие находки в святилище Большая Пурга

На жертвенном месте Большая Пурга собраны кости животных разной сохранности, а также камни, рыхлые породы, угли, полусгнившая древесина и раковины моллюсков. В основной массе костей органическое вещество выгорело. Они прочные, звенящие, мелко разбиты, имеют белый, серый и голубоватый цвет. Около 0,5 % всех костей – не догоревшие рыхлые кости черного цвета. Часть костей относится к более поздним по времени пожертвованиям. Эти рыхлые, не звенящие, бурого и охристого цвета кости не были в огне, они разбиты крупно, на них видны следы обработки. На табл. 1 показано их распределение по участкам раскопа.

Таблица 1

Распределение находок на участках в святилище Большая Пурга

| Участки | 2  | 3  | 4    | 5            | 6    | 7 | 8 |
|---------|----|----|------|--------------|------|---|---|
| А       |    |    |      |              |      | ● | + |
| Б       |    | +■ | +○   | ●            | ●    | + |   |
| В       |    |    | ●    | ●            |      | ● | ● |
| Г       |    | ●+ | ●○   | ○○○○○○○○○●□+ | ●    |   | + |
| Д       |    | ○◆ | ◆◆◆○ | ◆◆○○○○□□     | ●○○+ |   | ■ |
| Е       | ●+ | ●+ | ●    | ●◆+          | +    |   |   |
| Ж       |    |    | ●    |              |      |   |   |

Условные обозначения: ○ – кости птиц; ■ – раковины моллюсков; □ – кости косули; ● – “поздние” кости; ◆ – кости грызунов; + – отщепы и др.

Большая часть костей разбита на мельчайшие кусочки и для изучения не пригодна. Под воздействием огня кости уменьшены в размерах, их поверхность искажена, что

также затрудняет их определение. Головки крупных трубчатых костей расслоились на концентрические окружности, характеризующие определенные периоды роста животного. Только прочные эмаль, дентин и цемент зубов не подверглись изменениям, к тому же многие из них не были в огне. Судя по следам от клыков, кости до сожжения были погрызены мелкими хищными животными, они составляют около 2 % от общего числа костей. Кое-где на костях видны параллельные насечки, следы ударов. Таким образом, измельчение костей явилось результатом воздействия человека, животных и огня. Из всех разбитых крупных костей найдена только одна целая не горелая кость — плюсна лошади.

Раскопки проводились в основном горизонтами по 10 см. Самый насыщенный костями был второй горизонт (10–20 см глубины) — 66,4 %, или 155,6 тыс. экз. В более позднем верхнем горизонте (0–10 см) костей было меньше почти в 3 раза — 23,3 %, или 54,7 тыс. экз.; 10,3 % образцов взято с разной глубины от 0 до 30 см и более (табл. 2). Наибольшее количество костей выявлено на уч. Г/4 (более 54 тыс. фр. по всем глубинам), уч. Д/4 (26 тыс. фр.) и уч. Д/3 (23 тыс. фр.). Сумма находок на уч. Г/2-8 и Д/2-8 составляет соответственно 109,4 тыс. и 75,4 тыс. костей (табл. 3).

Таблица 2

Распределение фрагментов костей по горизонтам святилища Большая Пурга

| Глубина,<br>см | Количество |       |
|----------------|------------|-------|
|                | экз.       | %     |
| 0–10           | 54 725     | 23,3  |
| 10–20          | 155 597    | 66,4  |
| Разная         | 24 157     | 10,3  |
| Итого          | 234 479    | 100,0 |

Из 235 тыс. фрагментов костей весом более 186 кг было определено около 3 тыс. Кости принадлежали в основном домашним животным. Обращает на себя внимание тот факт, что кости домашних животных очень маленькие. Это были низкорослые и совсем молодые животные — головки костей отпали, сросшиеся головки встречаются крайне редко. Определение количества особей в отобранных костях очень затруднено — кости не шифрованы, мелко разбиты, обломки одной кости могли находиться на разных участках. Мы определяли количество особей по отдельности на каждом участке, поэтому указанные данные завышены по численности. Всего учтено 2 674 фр. костей (2 471 фр. с этикетками и 203 фр. без этикеток), среди них молодых особей домашних животных — 280, полувзрослых — 82, взрослых — 9, без определения возраста — 23 особи (табл. 4). В табл. 5 дополнительно приведены данные распределения особей разных возрастных групп по горизонтам.

**Лошади и крупный рогатый скот.** Коллекции по этим видам животных рассматриваем вместе, так как общее количество их костей, а также количество особей по возрастам почти равны: 46,2 % лошади, 46,4 % крупного рогатого скота. В более древнем втором горизонте костей лошади в 2,5 раза больше, чем в позднем верхнем: 26,4 % против 10,3 %. То же распределение характерно и для крупного рогатого скота — 27,4 % против 12,0 % (табл. 5). Основная масса костей принадлежит молодым животным: жеребят 74 %, телятам — 75 %, полувзрослым соответственно 21 и 19,6 %. Взрослых особей мало — 3 и 3,4 % (табл. 4).

Кости скелета лошадей и быков принадлежали низкорослым животным. Однако в святилище найдены кости лошади и рогатого скота более крупной породы. Они не подвергались воздействию огня, были разбиты на большие куски, имели следы обработки. К примеру, имеются распиленный позвонок, оббитый астрагал лошади, на одной кости лошади ножом (?) вырезан желобок по свежей кости. Видимо, эти особи были принесены

Таблица 3

## Распределение костей по горизонтам и участкам раскола в святилище Большая Пурга

| Глубина, см | Участки | 2     | 3      | 4      | 5      | 6     | 7     | 8     | Количество |         |
|-------------|---------|-------|--------|--------|--------|-------|-------|-------|------------|---------|
|             |         |       |        |        |        |       |       |       | горизонты  | участки |
| 0-10        | А       | -     | -      | -      | -      | -     | -     | -     | -          | 1 837   |
| 10-20       |         | -     | -      | -      | -      | -     | -     | -     | -          |         |
| Разная      |         | 275   | -      | -      | 1 100  | 220   | 220   | 22    | 1 837      |         |
| 0-10        | Б       | -     | -      | -      | -      | 825   | -     | -     | 825        | 7 590   |
| 10-20       |         | -     | 660    | 660    | -      | 880   | 275   | -     | 2 475      |         |
| Разная      |         | -     | -      | -      | 550    | -     | -     | 3 520 | 4 290      |         |
| 0-10        | В       | -     | -      | 440    | 2 860  | -     | -     | -     | 3 300      | 20 741  |
| 10-20       |         | -     | 6 600  | 6 160  | 1 710  | -     | -     | -     | 14 470     |         |
| Разная      |         | 220   | -      | -      | -      | -     | 2 750 | 1     | 2 971      |         |
| 0-10        | Г       | -     | -      | 7 700  | 16 170 | -     | -     | -     | 23 870     | 109 432 |
| 10-20       |         | -     | 9 680  | 46 170 | 10 330 | 9 922 | -     | -     | 76 102     |         |
| Разная      |         | 2 420 | -      | -      | -      | -     | -     | 1 100 | 9 460      |         |
| 0-10        | Д       | -     | -      | 2 750  | 10 780 | -     | -     | -     | 13 530     | 75 409  |
| 10-20       |         | -     | 23 060 | 23 320 | 6 710  | 5 940 | -     | -     | 59 030     |         |
| Разная      |         | 2 310 | 33     | -      | -      | -     | -     | 440   | 2 849      |         |
| 0-10        | Е       | -     | 3 740  | 3 520  | 5 940  | -     | -     | -     | 13 200     | 18 480  |
| 10-20       |         | -     | 440    | 2 200  | 880    | -     | -     | -     | 3 520      |         |
| Разная      |         | 880   | -      | -      | -      | 550   | -     | 330   | 1 760      |         |
| 0-10        | Ж       | -     | -      | -      | -      | -     | -     | -     | -          | 990     |
| 10-20       |         | -     | -      | -      | -      | -     | -     | -     | -          |         |
| Разная      |         | 220   | -      | 275    | 165    | -     | 165   | 165   | 990        |         |

Таблица 4

Количество определенных костей домашних животных по возрастным группам  
в святилище Большая Пурга (глубина, 0–30 см)

| Виды животных        | Всего костей |       | Количество особей по возрастам |      |            |      |          |     |         |      |      |      | Всего |  |
|----------------------|--------------|-------|--------------------------------|------|------------|------|----------|-----|---------|------|------|------|-------|--|
|                      | экз.         | %     | молодых                        |      | полузрелых |      | взрослых |     | не опр. |      | экз. | %    |       |  |
|                      |              |       | экз.                           | %    | экз.       | %    | экз.     | %   | экз.    | %    |      |      |       |  |
| Лошадь               | 1 142        | 46,2  | 113                            | 74,0 | 32         | 21,0 | 4        | 3,0 | 3       | 2,0  | 152  | 41,7 |       |  |
| Крупный рогатый скот | 1 147        | 46,4  | 111                            | 75,0 | 29         | 19,6 | 5        | 3,4 | 3       | 2,0  | 148  | 40,7 |       |  |
| Овца                 | 182          | 7,4   | 37                             | 57,8 | 12         | 8,8  |          |     | 15      | 23,4 | 64   | 17,6 |       |  |
| Всего                | 2 471        | 100,0 | 261                            |      | 73         |      | 9        |     | 21      |      | 364  | 100  |       |  |
| Без этикетки         | 203          | 27    |                                |      |            | –    |          |     | 2       |      |      |      |       |  |
| Итого                | 2 674        | 288   |                                |      |            | 9    |          |     |         |      |      |      |       |  |

Таблица 5

Количество определенных костей и особей домашних животных  
по горизонтам и возрастным группам святилища Большая Пурга

| Глубина, см | Вид животного        | Всего | %    | Всего по горизонтам | Количество особей по возрастам |            |          |         | Всего |      |
|-------------|----------------------|-------|------|---------------------|--------------------------------|------------|----------|---------|-------|------|
|             |                      |       |      |                     | молодой                        | полузрелый | взрослый | не опр. | экз.  | %    |
| 0-10        | Лошадь               | 256   | 10,3 | 609 экз.            | 24                             | 4          | 1        | —       | 29    | 7,9  |
|             | Крупный рогатый скот | 296   | 12,0 | 24,6 %              | 25                             | 7          | 1        | —       | 33    | 9,1  |
|             | Овца                 | 57    | 2,3  |                     | 14                             | 1          | —        | 2       | 17    | 4,7  |
| 10-20       | Лошадь               | 652   | 26,4 | 1 435 экз.          | 64                             | 20         | 2        | —       | 86    | 23,6 |
|             | Крупный рогатый скот | 677   | 27,4 | экз.58,1 %          | 60                             | 18         | 2        | —       | 80    | 22,0 |
|             | Овца                 | 106   | 4,3  |                     | 17                             | 8          | —        | 9       | 34    | 9,3  |
| Разные      | Лошадь               | 234   | 9,5  | 427 экз.            | 25                             | 8          | 1        | 3       | 37    | 10,2 |
|             | Крупный рогатый скот | 174   | 7,0  | 17,3 %              | 26                             | 4          | 2        | 3       | 35    | 9,6  |
|             | Овца                 | 19    | 0,8  |                     | 6                              | 3          | —        | 4       | 13    | 3,6  |
|             | Всего                | 2 471 | 100  | 2 471 экз.100 %     | 261                            | 73         | 9        | 21      | 364   | 100  |



Таблица 6

Частота встречаемости фрагментов костей домашних животных  
в языческом святилище Большая Пурга

| Вид животного         | Лошадь |      | Крупный<br>рогатый скот |      | Овца |     | Всего |       |
|-----------------------|--------|------|-------------------------|------|------|-----|-------|-------|
|                       | экз.   | %    | экз.                    | %    | экз. | %   | экз.  | %     |
| Части скелета         | —      | —    | 14                      | 0,7  | —    | —   | 14    | 0,7   |
| Череп                 | —      | —    | 14                      | 0,7  | —    | —   | 14    | 0,7   |
| Нижняя челюсть        | 35     | 1,7  | 96                      | 4,8  | 10   | 0,5 | 141   | 7,0   |
| Верхний зуб           | 78     | 3,9  | 10                      | 0,5  | 3    | 0,2 | 91    | 4,5   |
| Нижний зуб            | 55     | 2,7  | 12                      | 0,6  | 11   | 0,5 | 78    | 3,9   |
| Фр. зуба              | 85     | 4,2  | 72                      | 3,6  | 2    | 0,1 | 159   | 7,9   |
| Резец                 | 15     | 0,8  | 33                      | 1,6  | 3    | 0,2 | 51    | 2,5   |
| Клык                  | 1      | 0,05 | —                       | —    | —    | —   | 1     | 0,05  |
| Плечевая кость        | 1      | 0,05 | 1                       | 0,05 | 6    | 0,3 | 8     | 0,4   |
| Лучевая               | 4      | 0,2  | 6                       | 0,3  | 15   | 0,7 | 25    | 1,2   |
| Локтевая              | 1      | 0,05 | 19                      | 0,9  | 2    | 0,1 | 22    | 1,1   |
| Тазовая               | —      | —    | —                       | —    | 3    | 0,2 | 3     | 0,2   |
| Бедренная             | —      | —    | 1                       | 0,05 | 10   | 0,5 | 11    | 0,5   |
| Большая берцовая      | 7      | 0,3  | 2                       | 0,1  | 4    | 0,2 | 13    | 0,6   |
| Запястье,<br>заплюсна | 278    | 13,8 | 205                     | 10,2 | 28   | 1,4 | 511   | 25,4  |
| Метатарз              | 5      | 0,3  | —                       | —    | 2    | 0,1 | 7     | 0,3   |
| Метакарп и метатарз   | 51     | 2,5  | 97                      | 4,8  | 25   | 1,3 | 173   | 8,6   |
| Фаланги               |        |      |                         |      |      |     |       |       |
| I–II                  | 48     | 2,4  | 344                     | 17,1 | 43   | 2,1 | 435   | 21,6  |
| Фаланга III           | 13     | 0,6  | 93                      | 4,5  | —    | —   | 106   | 5,3   |
| Астрагал              | 14     | 0,7  | 84                      | 4,2  | 13   | 0,6 | 111   | 5,5   |
| Ладьевидная           | —      | —    | 32                      | 1,6  | —    | —   | 32    | 1,6   |
| Пяточная              | 4      | 0,2  | 17                      | 0,8  | 3    | 0,1 | 24    | 1,2   |
| Всего                 | 695    | 34,5 | 1138                    | 56,4 | 182  | 9,1 | 2016  | 100,0 |

в жертву позднее основной массы животных. Однако, судя по этикеткам, они встречались на всех горизонтах. Здесь обнаружен отщеп из кремня и кусок железной руды. “Поздним” лошадям принадлежит около 50 костей из числа определенных (из них 8 – молодым особям), крупному рогатому скоту – около 30 (из них 6 – молодым особям).

По своему составу образцы костей домашних животных со всех участков раскладываются на 7 групп: фрагменты черепов и зубов 3,0–4,4 %; кости нижних челюстей и зубы 2,1–2,3 %; сочленения позвонков и ребер – 4,3–6,0 %; ребра – 15–24 %; лопатки – 0,8–1,7 %; диафизы мелких трубчатых костей, обломки ребер 24–25 %; стенки трубчатых костей среднего размера – 32–39 %; головки трубчатых костей – 7,9–8,7 %.

Большую часть костей животных составляют мелкие детали скелета, сохранившие часть или всю свою поверхность: фаланги, ладьевидные и другие многочисленные кости запястья и заплюсны. Эти кости прочнее других костей скелета, так как держат на себе вес тела животного. В табл. 6 числится меньше костей лошади, так как при подсчете не учтены сезамовидные кости (422 экз.), которые сохранились относительно лучше других из-за маленьких размеров и обтекаемости формы и которые в основном принадлежали лошади и крупному рогатому скоту.

Анализ находок костей домашних животных святилища показывает, что обломков осевого черепа крупного рогатого скота найдено всего 14 фр., а такие же кости лошади и овцы не обнаружены вовсе (табл. 6). Отсутствуют и такие прочные кости черепа коровы, как мыщелки затылка и рога. Эти факты, возможно, свидетельствуют о том, что в жертву приносили только отбитые верхние челюсти с резцами и коренными зубами. Отсутствие роговых стержней коровы можно объяснить комолостью разводимой породы крупного рогатого скота.

Фрагментов нижних челюстей коровы в 2,7 раза больше, чем лошади. Противоположная картина складывается при подсчете надежного материала – зубов. Зубы в основном принадлежат лошади, при этом верхних коренных в 7,8 раза, а нижних коренных зубов в 4,5 раза больше, чем у представителей крупного рогатого скота. Резцов лошади меньше коровых в 2 раза. Целые черепа крупного рогатого скота и лошади имеют равное количество коренных зубов – 12 верхних и 12 нижних, но у лошади резцы имеются на верхней и нижней челюстях, всего 12, а у крупного рогатого скота только на нижней челюсти – 6. Клыки имеются только у лошади – 2 сверху и 2 внизу.

Тела шейных, грудных и поясничных позвонков сторели; они пористы, компакта очень тонкая. Обнаружен только фрагмент эпистрофея лошади и фасетки других позвонков. Хвостовые позвонки и фрагменты ребер встречались, но обгорели и потому трудно определимы. От лопаток найдены фрагменты каудального края. Он прочный, но не обнаружено ни одного фрагмента чуть менее прочных шейки и головок лопатки.

Наибольшее количество определенных фрагментов и целых костей принадлежит передней и задней конечностям, но не всем их отделам. Чаще всего встречаются нижние части ног: кости запястья и заплюсны. Обломки диафизов есть, но они тонкие, а толстостенные обломки крупных трубчатых костей – плечевой, бедренной и большой берцовой очень редки. В костер чаще всего попадал нижний сустав конечности, “лытка”, а средний редко: найдено всего 2 коленные чашечки коровы, хотя эта кость компактна и прочна. Очень надежной для определения является ладьевидная кость крупного рогатого скота (32 экз.) от 25–30 особей.

У лошади и крупного рогатого скота хорошо различаются фаланги пальцев. Фаланг представителей крупного рогатого скота найдено в 8 раз больше, а с копытными фалангами III – их в 7 раз больше, чем лошадиных. Лошадиных “центральных” костей запястья и заплюсны передней и задней конечностей количественно в 1,5 раза больше. Размеры единственной сохранившейся плюсны лошади: длина 252 мм, длина переднезаднего проксимального эпифиза около 37 мм, ширина его 49 мм; переднезадний промер дистального конца около 33 мм, ширина его около 44 мм, диафиза – 25 x 25 мм. Кость стройная,

принадлежит взрослой особи. Судя по форме копыта лошади, в окрестностях с. Большая Пурга были мягкие грунты.

**Овца.** Кости овцы являются самым надежным материалом для определения среди костей домашних животных, так как они очень маленькие и потому меньше разбиты. Овце принадлежит 7,4 % костей от числа определенных костей домашних животных – 182 фрагмента от 64 особей. В среднем горизонте ее костей в 2 раза больше, чем в верхнем – 106 против 57 и, соответственно, 34 особи против 17 в верхнем. Молодых – 57,8 %, полувзрослых – 8,8 % от числа особей овцы (табл. 4, 5).

Кости скелета маленькие, зубы выглядят крупнее, так как мало изменились. Фрагментов черепа не найдено, но определено 10 фр. нижней челюсти. Зубов относительно мало: 3 верхнекоренных и 11 нижнекоренных. Фрагменты трубчатых костей: 15 лучевых, 10 бедренных, плечевые, большая берцовая и локтевая. Хорошо сохранились астрагалы (почти 13 целых экз.). По степени сохранности астрагал овцы стоит в одном ряду с ладьевидной крупного рогатого скота (табл. 6).

**Материал без этикеток.** Определено 203 кости, из них 83 фр. лошади, 67 крупного рогатого скота, 18 овцы. Они принадлежат 27 молодым и 9 полувзрослым особям. Здесь же найдены 36 сезамовидных костей.

**Птицы.** Найдено 18 костей на 7 участках (табл. 1) и два позвонка без этикеток. Кости принадлежат куриным\*.

**Косуля.** На уч. Г/5 найден кусочек рога косули 2,5 см длиной. Он, видимо, был в костре, имеет светло-серый цвет. На уч. Д/5 найден коренной зуб косули (?) плохой сохранности (табл. 1).

**Мышевидные грызуны.** На 4 участках найдено 6 костей (табл. 1): фрагмент верхней челюсти с резцом, размером с беличью, лопатка, большая берцовая и 3 плечевые кости. Одна маленькая плечевая и большая берцовая сходны с таковыми крысы; 2 более крупные плечевые по строению приближаются к землерою размером с суслика; 4 трубчатые кости принадлежат молодым зверькам, у них отпали проксимальные головки. Кости в огне не были.

**Моллюски.** 3 фр. раковин речных двустворчатых моллюсков найдены на 3 участках (табл. 1), это *Crassiana* sp., *Unio* sp.\*\*

Горные породы и прочие неорганические находки располагались на участках, указанных в таблице 1\*\*\*:

- отщепы из речной гальки зеленоватого цвета (кремь);
- отщепы из розового камня;
- отщеп из кремниевой халцедоновой горной породы опалового состава;
- фр. керамики с орнаментом;
- фр. железной руды с большим содержанием магнетита;
- железная пластина;
- куски шлаков, один из них с узором.

Среди костей найдены также 3 речные гальки из кремня, галька из окремненного известняка, куски песчаника и конкреции розового мергеля в полимиктовом песчанике. Кроме них, часто встречаются комки мягкой осадочной кремниевой горной породы (опока?) диаметром до 4 см.

Найдено много древесного угля, а также обнаружена не горевшая в огне гнилая древесина бурого цвета – остатки деревянных конструкций куалы.

**Заключение.** На святилище Большая Пурга найдено 235 тыс. фрагментов костей, из них определено 2 674 фр., или 1,1 %. Почти все они принадлежат домашним животным –

---

\* Определение А.Г. Меньшикова (УдГУ).

\*\* Определение В.Ю. Захарова (УдГУ).

\*\*\* Состав горных пород и изделия из них определил геолог В.А. Верещагин (УдГУ).

крупному рогатому скоту 56,4 %, лошади 34,5 % и овце 9,1 %. Найдены также 6 костей трех видов грызунов, 2 кости косули, 20 костей трех видов птиц и 2 видов речных моллюсков. В жертву приносили в основном нижние части ног телят, жеребят и ягнят — запястья и заплюсны, челюсти с зубами и другие детали. Подсчет костей по горизонтам показал, что в более древнее время жертв приносили больше, а в более позднее этот ритуал начал угасать.

#### Приложение 4 Шутова Н.И.

##### Способы излечения от болезней на святилище Лек ошмес

Для излечения от заболеваний существовали особые способы умиловивления духа местности. К примеру, больному человеку предлагалось всю ночь продержаться под головой железный предмет. На другой день после захода солнца эту вещь требовалось отнести на Лек ошмес, не проронив при этом ни слова, и забить в специально предназначенную для этих целей ель *корт шуккон кыз*. После этого болезнь сразу же проходила. Подобные операции могли совершаться только лицами мужского пола. По рассказам информантов пожилого возраста, таким образом были плотно оббиты железом стволы двух елей. Они сохлись, свалились и истлели. В настоящее время для этого используют третью по счету ель. По сведению одной из информантов (Т.В. Сивкова, 1954 г. р.), на этой ели в детстве она видела привязанные ленточки, лоскутки.

Применялись и другие несколько упрощенные приемы исцеления больных. К примеру, нужно завязать в белую тряпочку немного крупы, соли, яйцо, горбушку хлеба (*нянь ныр*), серебряную монетку, небольшой железный предмет, например, болт (*ласё корт* 'железо с дырочкой'). Этим узелком больной в укромном месте обводит три раза вокруг головы против солнца и приговаривает: "Это ешь/грызи, а меня не ешь/не грызи" (*тае си/сюпсы, монэ эн си/эн сюпсы*). Затем заговоренный узелок требовалось отнести и бросить в сторону Лек ошмеса. То же самое можно было проделать и с серебряной монетой. Подобные действия могла выполнять и женщина, к примеру, жена или мать больного. После совершения ритуальных действий наблюдалось мгновенное избавление больного от недуга. Жители окрестных деревень до сих пор верят в целебную силу духа Лек ошмеса и обращаются к его помощи в случае болезни. Еще и в наше время сохранились отдельные очевидцы чудесного выздоровления некоторых людей: В.Н. Савинова, 1923 г. р., М.М. Корепанова, 1928 г. р., и ее муж А.С. Корепанов.

М.М. Корепанова рассказала, как по милости духа святилища выздоровел ее муж Алексей: "Мой муж работал на тракторе в окрестностях Лек ошмеса. Зимой возил оттуда сено. Вернулся вечером с работы, и у него заболел зуб, появилась на том месте опухоль. Поехали в пос. Игру к зубному врачу, думали, что зуб болит. А у Алексея уже дыхание перехватывает (*шоканэз пытсаське уни*). Опять поехали в Игру. Я говорю: "Это не от зуба" Прооперировали, ничего не обнаружили, оттуда вода только льется. После операции почернел Алексей, даже пить не может. В деревне мне посоветовали приготовить узелок с пожертвованиями (описано выше. — Н. Ш.), которым Алексей втайне от всех обвел вокруг головы против солнца с особыми словами (приведены выше. — Н. Ш.). Я отвезла этот сверток к Лек ошмесу, бросила его через левое плечо со словами: "Тае си, Алексеез эн си" (это ешь, Алексея не ешь). На следующий день собралась звонить в Игру справиться о состоянии здоровья Алексея, а мне говорят, что его выписали. Врач, говорит, удивлялся: "Так, Корепанов, с чего это ты такой молодец стал?"

Еще один пример. У одной женщины появился нарост типа когтя около ногтя на ноге. В больнице отрежут, снова отрастает. Знахарка (*пеллясь*) сказала: "Тебя схватил родник (*тонэ Лек ошмес кутйз*), отнеси туда серебряную монетку и брось со словами, чтобы это ел". Так больная и сделала, после чего нарост уже не появлялся. Много таких случаев могут припомнить старики. Чтобы излечиться от болезни, люди до недавнего

времени приезжали сюда издалека, так как они очень верили в силу Хозяина этой местности [ПМ автора 1994].

## Приложение 5 (По Г.Н. Потанину)

### Описание молений Булда в окрестностях с. Варзи-Ятчи

На молениях 1881 г., которые начались на второй день после Петрова дня, в жертву приносили коня, телку, быка, двух гусей. Обряд продолжался три дня. Первые два дня молились *Инмару*, на третий — *Му-Кылчину*. Моления в честь *Инмара* и *Кылдысина* проводились здесь только до Покрова, позже молиться им нельзя, потому что “земля в это время спит” По сведениям Г.Н. Потанина, одни говорили, что на этом молении *тöро* не бывает, а другие, что был *тöро* Булды. Вечером в первый день моления на лугу за деревней закололи овцу, сварили ее и совершили трапезу в честь умерших предков. Там было выставлено корыто из бересты, в него собирали кровь жертвы, немного кумышки, бульона от баранины, лепешки. Все это оставили в поле как бы для предков, на самом деле эту еду съели собаки.

На следующий день все помылись в бане с утра и пошли на жертвенное место Булда. Под засохшей березой был разложен огонь. Над ним установлены котлы, в них варилось мясо жертвенного животного — лошади. От березы в шагах 60 к югу были воткнуты три срубленные березки, между которыми были протянуты веревки и развешаны полотенца (*чалмаос*) с расшитыми концами. Рядом стоял стол. На крайней левой березке на высоте человеческого роста был установлен венок из веток с блюдом, прикрытым полотенцем, в него жрецы укладывали жертвенные деньги. На земле перед березками были сложены тарелки с овсяными лепешками, ковригами хлеба, яичными блинами и тусками масла. Ведали ритуальными действиями на святилище четыре жреца в белых кафтанах. Набросив на шею полотенце (в других местностях навешивали еще березовые ветки), они провели вначале освящение кумышки, налитой в деревянные чашки (читали молитву и приподнимали чашки вверх), затем, повернувшись по ходу солнца, подходили к кострищу, молились и плескали немного кумышки в огонь. Затем, снова сделав оборот слева направо посолонь, возвращались к столу, выпивали вино и угощали им других участников церемонии. Следующая процедура — процесс освящения хлеба. От всех принесенных караваев и лепешек отрезали по два кусочка и складывали в два блюда. Содержимое из одного блюда было сожжено в огне, а содержимое другого роздано старикам. В дальнейшем проводили освящение мяса и каши.

Подобным образом проводили моление на второй день, но в жертву была принесена телка. В первые два дня обрядовые действия были посвящены *Инмару*, поэтому все кости жертвенных животных сжигали в костре. На третий день моления были посвящены *Му-Кылчину*, и кости принесенного в жертву черного быка закапывали в землю. Для ритуальных церемоний третьего дня непременно должны были выпекать новый хлеб. В этот день обряд проводили в более торжественной обстановке, так как, по свидетельству удмуртов, *Му-Кылчину* не так молятся, как *Инмару*, ему крепко молятся, на коленях стоят. В жертву были предназначены черный бык и два гуся. Обрядовая церемония началась к вечеру второго дня и проходила в прежнем порядке. Однако вначале продолжили моление *Инмару*. Затем к югу от засохшей березы вырыли яму (там еще виднелись следы предыдущих ям), в которую потом зарыли кости жертвенных животных, заколотых в честь *Му-Кылчина*. Г.Н. Потанину сказали, что это и есть *Му-Кылчин*. К свежесрытой яме подошли все участники, опустились на колени, сюда же подвели быка. В яму с молитвами плеснули вина, кусочки ковриг и лепешек из первого блюда сложили в тусок и установили его в углублении ямы, плеснули на дно ямы крови заколотого быка. Вторую тарелку с хлебом отдали старикам. После этого собирали деньги. Затем мясо

жертвенного животного должны были варить целую ночь и на третий день совершать моления с кумышкой, хлебом, мясом и пр. Вырытая яма оставалась открытой всю ночь, а затем туда складывали все кости, присыпали ее и сверху придавливали землей [Потанин 1884а: 204–212].

**Приложение 6**  
(По П. Н. Луппову)

**Описание молений на святилищах в окрестностях с. Варзи-Ятчи**

**Моления в Великой куале.** Ритуальные церемонии начались в Петров день 1921 г. около 7 часов вечера. В шалаше развели огонь. Там хозяйничали четыре жреца: главный жрец (*вöсьяскись*) и его помощники (*вöсьясь-тöро*, *шydпöсьтись*). Они раскладывали березовые ветки по полкам, часть их приколачивали к полке в вертикальном положении. Делалось это якобы для красоты (здесь утерян глубинный смысл этих действий. — Н. Ш.).

Моление с хлебом. Жрец с полотенцем на шее встал около огня лицом к передней стенке строения с хлебом. Жрец возносил (поднимал) хлеб кверху три – пять раз, после чего он и все присутствующие делали небольшой поклон и произносили: “Аминь” После краткой молитвы хлеб уложили на верхнюю переднюю полку. Аналогично был освящен второй каравай, его тоже положили на вторую полку по другую сторону от огня. После моления с третьим хлебом от него отрезали небольшой кусок и бросили в огонь. От оставшейся части еще отрезали ломоть и сложили на общее блюдо. Затем происходили поочередные моления с остальными принесенными караваемы (всего было представлено 15 караев).

Моление с пивом. Пиво из 15 бутылок слили в общую чашку и затем разлили по 4 небольшим деревянным чашкам. Жрец, стоя с одной из чашек, возносил ее, делал поклон со словом “аминь”, отливал часть в огонь, отпивал глоток и отдавал помощнику. Аналогичным образом молился со второй чашкой пива почетный председатель *тöро* и ставил ее на стол. Второй помощник (*шydпöсьтись*) проводил моление с третьей чашкой и, отпив глоток, установил на место. Третий помощник жреца молился с четвертой чашкой. После этого все жрецы подходили к столу, брали чашки и отпивали по глотку, затем обменивались своими чашками друг с другом, передавая ее правой рукой и получая в левую руку, и тоже отпивали глоток пива. Впоследствии происходило угощение пивом всех присутствующих. Любопытно, что чашка для женщин передавалась жрецом на женскую половину через огонь. После перерыва в таком же порядке продолжили моление над остальными хлебами и пивом.

Моление с готовым мясом. Мясо вынимали из котла в две чашки, очищали от косточек, резали на кусочки, при этом отделяли два больших куска мяса. Жрец провел моление с одним, а затем со вторым куском мяса. Как правило, при этом отрезал от них по кусочку и бросал в огонь. Затем этот кусок положили на полку на первый хлеб, а второй – на второй хлеб, который лежал на полке на женской половине куалы.

Моление с кашей. Подобным образом провели моление одной, а затем второй чашки с кашей (вознесение кверху, произнесение краткой молитвы, поклоны, слово аминь, жертва части каши огню). После этих действий мясо порезали на кусочки по числу присутствующих и раздали каждому, причем мужчинам раздавал помощник жреца, а женщинам – помощник из добровольцев. Затем все стали подходить к столу с ложкой и хлебали кашу. После трапезы в котел была налита вода и поставлена на огонь для мытья посуды.

Пятый момент моления – освящение оставшегося хлеба и мяса. Хлеб и мясо сняли с полки, изрезали его на куски, вылили остатки пива в чашку. После очередного моления жрецы попробовали немного пищи сами и раздали по кусочку мяса и хлеба остальным. После этого участники подходили к столу и жертвовали деньги, женщины

клали деньги через платок. Эти деньги главный жрец взял с собой. Когда все участники моления вышли из куалы, главный жрец с помощником помыл стол и чаши для питья, а другие помощники помыли ложки. Всю посуду сложили в два лубяных короба и разместили в передних углах куалы. Церемония закончилась в 11 часов вечера.

В 1924 г. под Петров день П.Н. Луппов вновь посетил моление в Варзи-Ятчинской куале. Моление происходило почти в том же порядке, как и в предыдущий раз, с небольшой разницей. Теперь вместо пива использовали кумышку (в голодном 1921 г. варить кумышку было не из чего). По окончании моления и мытья посуды состоялось общее моление на коленях сначала на мужской, а затем на женской половине куалы. Кроме того, моление сопровождалось игрой на гусях, а во время трапезы главный жрец запел: *“Восьм вось кабыл мед луоз. Луоз меда валче улэммы”* (пусть будет принесенная жертва принята. Нельзя ли вместе жить), и все присутствующие присоединились к его пению. Видимо, пение практиковалось и в прежних молениях.

На моления в общественной куале каждый приходил со своим хлебом, кумышкой или пивом. Крупу и мясо несли по желанию, кто сколько может. По сведениям Г.Н. Потанина, в 1881 г. удмурты брали в куалу более разнообразные блюда.

**Общественные моления на полях.** Около Петрова дня в 1924 г. на окраине Лялинского ржаного поля жителями нескольких селений совершалось общественное моление.

Около 11 часов утра моление еще не начиналось. На скамьях сидели несколько человек, рядом были разложены кострища, над которыми были подвешены котлы. На земле перед столом были разложены около 80 караваев хлеба с маслом соответственно количеству семей. На столе стояло блюдо с кусочками хлеба, отрезанными от каждого караваев. Около часу дня сюда пришло человек 50 стариков, много молодежи и женщин с украшениями из серебряных монет. На еловых ветках перед столом уже лежало до 130 караваев хлеба с маслом. Вначале было проведено моление с хлебом и часть его была возложена на дощечку на ели. На столе в 4 чашках находилось мясо, сваренное в котлах. Другая часть мяса была выложена в корыто, стоявшее на земле около стола.

Через некоторое время жрецы вымыли лицо, рот и руки, сели на скамью перед столом. Затем они встали. Один из жрецов взял в руки блюдо с мясом и начал про себя читать молитву, приподнимая блюдо перед собой и периодически кланяясь. При этом кланялись и другие жрецы. Затем этот жрец с помощником подошли к ели с прикрепленной к ней дощечкой, на которой уже лежал кусок хлеба с маслом. После непродолжительного приподнимания его в руках, сопровождаемого поклонами основного жреца и его помощника, возложил мясо на хлеб. Один из помощников взял из каждой чашки по кусочку мяса, сложил их в большую поварешку, и главный жрец понес все это к котлам, висевшим над огнем с левой стороны святилища. После краткой молитвы зачерпнул ложкой из каждого котла и вылил все это на огонь.

Третий момент обряда – моление с кумышкой. На столе стояли 2 бутылки и 4 чашки с кумышкой. Жрец встал перед столом и начал моление над одной из чашек, приподнимая и временами кланяясь, при этом кланялись и остальные жрецы и все старики. Последние стояли в некотором отдалении от жрецов. Женщины в молении принимали участие сравнительно мало и держали себя весьма чинно. Затем три жреца гуськом пошли к огню и встали в ряд. Первый жрец, держа в руках чашку с кумышкой, начал читать молитву, затем сделал трехкратное возлияние кумышки в огонь, после каждого раза кланялся остальным жрецам. Подобные действия проделали последовательно второй и третий жрецы. Повернувшись по солнцу, все трое возвратились к столу, выпили из чашки, передавая ее друг другу. Потом послышалась команда: *“Луксе”* (садитесь), и все начали разбирать с еловых ветвей свои хлеба. Несколько женщин с бутылками кумышки в руках угощали жрецов, а затем стариков. Манера угощения была однообразная: женщина наливала в стаканчик кумышки из бутылки, отпивала немного, подавала угощаемому, который отпивал немного и возвращал обратно.

Четвертый момент моления – моление с кашей. Особое лицо доставало кашу из котла большим черпаком и распределяло ее по чашкам. Причем каждая чашка предназначалась для четырех семейств. Далее происходило снятие мяса с ели, разрезание его на кусочки и поедание всеми присутствующими. Пока продолжались обрядовые церемонии, к столу подходили люди и клали на блюдо деньги. При этом женщины передавали жертвенные деньги через платок или через платье, но не голыми руками. После освящения яств и напитков началось моление над пожертвованными деньгами. Жрец взял тарелку с деньгами и стал поднимать ее перед собой, читая молитву и кланяясь. На этом моление этого дня считалось законченным, все рядовые участники моления могли уходить домой.

Жрецы готовились к молению следующего дня: один из жрецов подошел к небольшой яме (1 x 1 аршина), выкопанной с правой стороны святилища, и стал перед ней на колени. Через некоторое время к нему присоединились другие жрецы. В яму положили немного мяса и хлеба, оставшихся от предыдущей трапезы. Один из удмуртов пошел в лес, набрал еловых веток и сложил в яму. Затем два человека привели овечку, поливали ее водой через еловую ветку, которую бросили в ту же яму. Овечку зарезали, часть крови жертвы плеснули ложкой в яму, остальную кровь собрали в корыто. Жрецы помолились над ямой, сложили в берестяную коробку, стоящую в яме, кусочки хлеба, отлили из бутылок кумышки в чашку, затем вознесли ее и вылили в ту же яму. Позади жрецов на коленях стоял удмурт с музыкальным инструментом (с гуслиями) и наигрывал обрядовую мелодию. Остальные участники тоже стояли на коленях. Овечку разделали. Вымыли и положили в котел для варки. На мольбище оставались только резак и жрец: на протяжении всей церемонии необходимо было поддерживать огонь.

На третий день моления около 11 часов утра на святилище пришли старики и детишки. Яма, в которую складывали с вечера мясо, хлеб, лили кумышку, кровь, а в конце положили сердце и печень овечки, была открыта. На обоих очагах горели огни. На одном из них варили мясо. На земле между жертвенным столом и столбом с иконой лежало уже до 70 новых караваев хлеба или табаней и масла, на столе стояло несколько бутылок кумышки.

Моление третьего дня совершалось по такому же порядку, что и в предыдущие. Вечером были принесены в жертву третья овечка и гусь. Четвертый день моления был испорчен начавшимся дождем, который продолжался весь день. На такого рода общественном молении бывают представители каждого дома. Рассказывают, что жители одной из деревень решили бросить моление, но град выбил хлеб только на их полях, поэтому они вновь стали проводить такие церемонии.

#### **Порядок моления Будда на основе наблюдений (1921 г., 1924 г.)**

Моление над хлебом. После моления хлеб клали на елку, небольшие кусочки отрезали и несли на стол. В это время закалывали животное, кровь собирали в корыто, некоторую ее часть выливали в огонь.

Моление над кумышкой или пивом. После моления часть кумышки плескали в огонь. По возвращении к столу жрец отведывал кумышки из своей чашки, затем пили кумышку старики, молодежи к столу за кумышкой подходить не полагалось.

Моление над мясом. Возношение и сжигание части мяса в огне. После молитвы жрец и присутствующие старики поедали мясо, а остатки распределяли среди публики.

Моление над кашей проводили в таком же порядке, что и над хлебом и мясом. Вначале кашу пробовали жрецы и старики, а потом раздавали ее остальным участникам церемонии. Аналогичным образом происходили моления и в последующие дни. Начались они в 10 часов утра и заканчивались к вечеру. Вечером все уходило домой, а жрецы оставались здесь на ночь, поддерживали огонь, резали животное и готовили его к утренней церемонии. На Булду допускались все – мужчины и женщины, посторонние и даже священники.



**БИБЛИОГРАФИЯ**

*Атаманов М.Г.* Полевая тетрадь этнографической экспедиции института в Пермскую и Кировскую область. РФ Научно-отраслевого архива УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2-Н, д. 439.

*Байтеряков Н.С.* История Алнашского района с XVI века до XX века. РФ Научно-отраслевого архива УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2-Н, д. 101.

*Волкова Л.А.* Отчет об экспедиции в Граховский район, июнь 1991 г. Научно-отраслевого архива УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2-Н, д. 938.

*Голдина Р.Д.* Отчет об исследованиях Камско-Вятской археологической экспедиции Удмуртского государственного университета в 1976 году. Архив ИА РАН, Р-1, № 5937.

*Кабиров Р.Г.* Отчет о разведочных работах, проведенных летом 1975 года в Можгинском, Кизнерском, Граховском районах Удмуртской АССР и Вятско-Полянском районе Кировской области. Архив ИА РАН, Р-1, № 5720.

*Колотова Е.Л.* Похоронно-поминальные обряды северных удмуртов: Традиции и новации: Рукопись дипломной работы. Глазов, 1998.

*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.

*Останина Т.И.* Отчет разведывательного отряда Удмуртского краеведческого музея за 1973 год. Архив ИА РАН, Р-1, № 5285.

*Протопопова Е.Р.* Похоронно-поминальные обряды удмуртов: Место и роль в системе этнокультурных ценностей: Рукопись дипломной работы. Глазов, 1999.

*Семенов В.А.* Отчет Удмуртской археологической экспедиции за 1970 г. Архив ИА РАН, Р-1, № 4077.

*Семенов В.А.* Отчет Удмуртской археологической экспедиции за 1971 г. Архив ИА РАН, Р-1, № 4425.

*Семенов В.А.* Отчет Удмуртской археологической экспедиции за 1972 г. Архив ИА РАН, Р-1, № 4754.

*Семенов В.А.* Отчет о разведке в Игринском районе Удм. АССР. Отчет II отряда УАЭ за 1987 г. РФ Научно-отраслевого архива УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2-Н; Архив ИА РАН, Р-1, № 12306.

*Семенов В.А.* Отчет II отряда Удмуртской археологической экспедиции о раскопках на Большепургинском жертвенном месте в Игринском районе УАССР за 1988 год. РФ Научно-отраслевого архива УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2-Н, д. 958; Архив ИА РАН, Р-1, № 13084.

*Семенов В.А.* Отчет о раскопках Варнинского могильника в бассейне Чепцы в 1990 г. РФ Научно-отраслевого архива УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2-Н, д. 973а; Архив ИА РАН, Р-1, № 15412.

*Ушакова Н.В.* Жизненный цикл северных удмуртов (эволюция семейных обрядов): Рукопись дипломной работы. Глазов, 1994.

*Шутова Н.И.* Отчет о раскопках Варнинского могильника в 1991 году. РФ Научно-отраслевого архива УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2-Н, д. 980а; Архив ИА РАН, Р-1, № 16488.

*Шутова Н.И.* Отчет об экспедиции в Шарканский и Дебесский районы Удмуртской Республики летом 1993 г. РФ Научно-отраслевого архива УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2-Н, д. 05.

*Шутова Н.И.* Отчет об экспедиции в Игринский район Удмуртской Республики за 1994 г. РФ Научно-отраслевого архива 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 Научно-отраслевого архива УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2-Н, д. 94.

*Шутова Н.И.* Отчет об экспедиции в Алнашский и Граховский районы Удмуртской Республики за 1998 г. РФ Научно-отраслевого архива УИИЯЛ УрО РАН, оп. 2-Н, д. 186.

### **Отечественная литература**

*Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А.* К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. М., 1982.

*Акимова М.С.* Антропологические материалы из могильника Мыдланьшай // ВАУ. Свердловск, 1962. Вып. 3.

*Акимова М.С.* Антропология древнего населения Приуралья. М., 1968.

*Алексеев А.Ю.* Этюд об акинаках // Клейн Л.С. Археологическая типология. Л., 1991.

*Алексеева Э.В., Иванов А.Г.* Кости животных из могильника Качкашур I (IX–XIII вв., Удмуртия) // Пермский мир в раннем средневековье. Ижевск, 1999.

*Андреевский А.А.* Дела о совершении языческих обрядов и жертвоприношений // Столетие Вятской губернии. 1780–1880: Сб. материалов к истории Вятского края. Вятка, 1880. Т. 2.

*Анучин Д.Н.* К истории искусства и верований у приуральской чуди. МАВГР. 1899. Т. 3.

*Арматынская О.В.* Орнамент резной кости чепецких городищ // Материалы исследования городища Иднакар IX–XIII вв. Ижевск, 1995.

*Атаманов М.Г.* Происхождение воршуда у удмуртов // *Fenno-Ugristica: Труды по финно-угроведению.* 1977. Вып. 427.

*Атаманов М.Г.* Микроэтнонимы удмуртов // *Микроэтнонимы удмуртов и их отражение в топонимии.* Ижевск, 1980.

*Атаманов М.Г.* Из истории расселения воршудно-родовых групп удмуртов // *Материалы по этногенезу удмуртов.* Ижевск, 1982.

*Атаманов М.Г.* Изображения удмуртских воршудов // *Этнические процессы на Урале и в Сибири в первобытную эпоху.* Ижевск, 1983.

*Атаманов М.Г.* Названия археологических памятников и культовых мест Удмуртии // *Материалы средневековых памятников Удмуртии.* Устинов, 1985.

*Атаманов М.Г.* Удмуртская ономастика. Ижевск, 1988.

*Атаманов М.Г.* Удмурт нимбугор = Словарь личных имен удмуртов. Ижевск, 1990.

*Атаманов М.Г.* История Удмуртии в географических названиях. Ижевск, 1997.

*Атаманов М.Г., Владыкин В.Е.* Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX – начало XX в.) // *Материалы средневековых памятников Удмуртии.* Ижевск, 1985.

*Архипов Г.А.* Марийцы IX–XI вв. Йошкар-Ола, 1973.

*Архипов Г.А.* Марийцы XII–XIII веков: К этнокультурной истории Поволжья. Йошкар-Ола, 1986.

*Ахметьянов Р.Х.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981.

*Байбурин А.К.* Семиотический статус вещей и мифология // *Сб. Музея антропологии и этнографии.* 1981. Т. 37: Материальная культура и мифология.

*Байбурин А.К.* Пояс (к семиотике вещей) // *Из культурного наследия народов Восточной Европы.* СПб., 1992.

*Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

*Байбурин А.К.* О жизни вещей в народной культуре // *Живая старина.* 1996. № 3.

*Белавин А.М.* Городищенское городище на р. Усолке // *Приуралье в древности и средневековье.* Устинов, 1986.

*Белавин А.М.* “Священные” роши коми-пермяков: О культе природы у населения Коми-Пермяцкого округа // *Полевой симпозиум “Святылища и жертвенные места финно-угорского населения Евразии”* Пермь, 1996.

*Белавин А.М.* Камский торговый путь. Средневековое Предуралье в его экономических и этнокультурных связях. Пермь, 2000.

*Белицер В.Н.* Народная одежда удмуртов: Материалы к этногенезу // *ТИЭ. Новая серия.* 1951. Т. 10.

*Белицер В.Н.* Очерки по этнографии народа коми // *ТИЭ. Новая серия.* 1958. Т. 14.

*Белицер В.Н., Маркелов М.Т., Сидоров Г.Ф.* Удмурты. Ижевск; Москва, 1931.

*Белых С.К.* К вопросу о локализации прародины пермян // *Пермский мир в раннем средневековье.* Ижевск, 1999.

*Бехтерев В.М.* Вотяки, их история и современное состояние: Быт и этнографические очерки // *Вестник Европы.* 1880. № 8–9.

*Блинов М.* Историко-статистическое известие о Камско-Воткинском за-

- воде и тамошних вотяках // ЖМВД. 1855. Т. 11. Отд. 3.  
*Блинов Н.* Языческий культ вотяков. Вятка, 1898.  
*Богаевский П.М.* Очерк быта сарапульских вотяков // Сб. материалов по этнографии. М., 1888. Вып. 3.  
*Богаевский П.М.* Очерки религиозных представлений вотяков // ЭО. 1890. Кн. 4. № 1; Кн. 5. № 2; Кн. 7. № 4.  
*Бойкова Е.Б., Владыкина Т.Г.* Удмуртский фольклор: Песни южных удмуртов. Ижевск, 1992. Вып. 1.  
*Болотов М.К.* Бадзым куала в д. Новая Монья в Южной Удмуртии // ВАУ Свердловск, 1967. Вып. 7: Мазунинская культура.  
*Борисов Т.К.* Удмурт кыллюкам = Толковый удмуртско-русский словарь. Ижевск, 1991.  
*Бушмакин С.К.* Воршудные имена – микроэтнонимы удмуртов // Этнонимы. М., 1970.  
*Васильев И.* Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // ИОАИЭ. Казань, 1906. Т. 22. Вып. 3, 4, 5.  
*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.  
*Верещагин Г.Е.* Вотяки Сосновского края // Записки РГО. СПб., 1886. Т. 14. Вып. 2.  
*Верещагин Г.Е.* Вотяки Сарапульского уезда // Записки РГО. СПб., 1889. Т. 14. Вып. 3.  
*Верещагин Г.Е.* Образцы произведений устной словесности вотяков // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1897 год. Вятка, 1896.  
*Верещагин Г.Е.* Старые обычаи и верования вотяков // ЭО. 1910. Кн. 83. № 4.  
*Верещагин Г.Е.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 2. Вып. 1. Ижевск, 2000.  
*Вештомов А.И.* История вятчан со времени первого поселения... с 1181 по 1781 год. Казань, 1907.  
*Виноградов С.Н.* Удмуртская прялка (*кубо*) // Народное искусство и художественные промыслы Удмуртии. Ижевск, 1980.  
*Владыкин В.Е.* Из истории этнографического изучения удмуртов // Записки УдНИИ. 1970а. Вып. 22.  
*Владыкин В.Е.* К вопросу об этнических группах удмуртов // СЭ. 1970б. № 3.  
*Владыкин В.Е.* Семейно-родовые культы в дохристианском религиозном комплексе удмуртов // Вопросы этнографии Удмуртии. Ижевск, 1976.  
*Владыкин В.Е.* Из истории религиозного синкретизма у удмуртов // Мироззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990.  
*Владыкин В.Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994.  
*Владыкин В.Е.* Языческие святилища удмуртов // Полевой симпозиум “Святилища и жертвенные места финно-угорского населения Евразии”. Пермь, 1996.  
*Владыкин В.Е., Гришкина М.В.* Письменные источники по истории удмуртов IX–XVII вв. // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982.  
*Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г.* Годовой обрядовый цикл удмуртской общины “бускель”: (Материалы к народному календарю) // Специфика жан-

ров удмуртского фольклора. Ижевск, 1990.

*Владыкин В.Е., Христюлова Л.С.* История этнографии удмуртов: Краткий историографический очерк с библиографией. Ижевск: Удмуртия, 1984.

*Владыкин В.Е., Христюлова Л.С.* Этнография удмуртов. Ижевск, 1997.

*Владыкин В.Е., Чуракова Р.А.* Обряд “йыр-пыд сётон” в поминальном ритуале удмуртов // Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов. Таллинн, 1986.

*Владыкина Т.Г.* Удмуртский фольклор: Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998.

*Волкова Л.А.* Удмуртские женские украшения XIX – начала XX в.: (Этнографический обзор коллекций Удмуртского республиканского музея) // Новые исследования по древней истории Удмуртии. Ижевск, 1988.

*Волкова Л.А.* Культурные топонимы – памятники культуры удмуртов // Узловые проблемы современного финно-угроведения: Материалы I Всероссийской научной конференции финно-угроведов. Йошкар-Ола, 1995.

*Волкова Л.* Шийлык – календарный обряд удмуртов // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Jyväskylä, 1996. Pars 6. Ethnologia and Folkloristica.

*Волкова Л.А.* Ветер как мифологический персонаж в мировоззрении удмуртов // Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития. Глазов, 1997а. Ч. 2.

*Волкова Л.А.* Домашние животные и птицы в традиционных культурах удмуртов // Там же.

*Востоочнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии.* Минск, 1993.

*Вотяки* // ВГВ. 1859. № 9–11, 13, 32.

*Гаврилов Б.* Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880.

*Гаврилов Б.* Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урьяс-Учинского прихода // Труды IV археолог. съезда в России. Казань, 1891.

*Гаген-Торн Н.И.* Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. 1933. № 5–6.

*Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.* Религия народа манси. Культурные места XIX – начала XX века. Новосибирск, 1986.

*Генинг В.Ф.* Археологические памятники Удмуртии. Ижевск, 1958.

*Генинг В.Ф.* Мыдлань-шай – удмуртский могильник VIII–IX вв. // ВАУ. Свердловск, 1962. Вып. 3.

*Генинг В.Ф.* Могильник чепецкой культуры у д. Вельякар (IX–XII вв.) // Северные удмурты в начале II тысячелетия н. э. Ижевск, 1979.

*Генинг В.Ф.* Опутятское городище – металлургический центр харинского времени в Прикамье (2-я половина V – 1-я половина VI в. н. э.) // Памятники эпохи средневековья в Верхнем Прикамье. Ижевск, 1980.

*Генинг В.Ф., Голдина Р.Д.* Позднеломатовские могильники в Коми-Пермяцком округе // ВАУ. 1969. Вып. 9.

*Георги И.Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов... СПб., 1799. Ч. 1, 2.

*Герберштейн С.* Записки о Московии = (Regum Moskovitarum Commentarii). СПб., 1866.

- Герберштейн С.* Записки о московитских делах. СПб., 1908.
- Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988.
- Герд К.* Вотяк в своих песнях // Вотяки. М., 1926.
- Герд Кузубай.* Вашкала удмурт нимъёс = [Старинные удмуртские имена] // Кенеш. 1928. № 17.
- Герд К.* = Gerd Kuzebai. Человек и его рождение у восточных финнов. Ethnographica. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Helsinki, 1993. № 217.
- Герцен А.И.* Вотяки и черемисы // Труды НОИВК. Ижевск, 1927. Вып. 3.
- Гиппиус Е.В., Эвальд З.В.* Удмуртские народные песни. Ижевск, 1989.
- Голдина Р.Д.* Ломоватовская культура в Верхнем Прикамье. Иркутск, 1985.
- Голдина Р.Д.* Жертвенное место Чумойтло в Южной Удмуртии // Проблемы изучения древней истории Удмуртии. Ижевск, 1987а.
- Голдина Р.Д.* Проблемы этнической истории пермских народов в эпоху железа (по археологическим материалам) // Проблемы этногенеза удмуртов. Устинов, 1987б.
- Голдина Р.Д., Кананин В.А.* Средневековые памятники верховьев Камы. Свердловск, 1989.
- Голдина Р.Д., Ютина Т.К.* Хронология погребальных комплексов Агафоновского II могильника (IX–XII вв.) // Погребальные памятники Прикамья. Ижевск, 1987.
- Головнев А.В.* Модель в культурологии // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург, 1992.
- Головнев А.В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.
- Голубева Л.А.* Зооморфные украшения финно-угров // Археология СССР. САИ. Е1-59. М., 1979.
- Грибова Л.С.* Пермский звериный стиль: Проблемы семантики. М., 1975.
- Грибова Л.С.* Декоративно-прикладное искусство народов коми. М., 1980.
- Гришкина М.В.* Крестьянство Удмуртии в XVIII веке. Ижевск, 1977.
- Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1955.
- Данилов О.В.* Языческие культы древнего населения Марийского Поволжья: Автореф. дис. канд. ист. наук. М., 1992.
- Данилов О.В. А.П. Смирнов* и вопросы марийского язычества: (К культу Великой матери рождения) // Историко-археологическое изучение Поволжья. Йошкар-Ола, 1994.
- Даркевич Б.П.* Художественный металл Востока VIII–XIII вв. Л., 1976.
- Документы по истории Удмуртии XV–XVII вв.* / Сост. П.Н. Луппов. Ижевск, 1958.
- Долганова Л.Н., Морозов И.А.* Удмуртские народные игры в обрядах календарного цикла // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 2.
- Духовная культура финно-угорских народов: История и проблемы развития.* Глазов, 1997. Ч. 1–2.
- Елкина А.К.* Исследование коллекции древнего текстиля из археологических памятников Удмуртии // Новые исследования по древней истории Удмуртии. Ижевск, 1988.
- Емельянов А.И.* Курс по этнографии вотяков: Остатки старинных верова-

ний и обрядов у вотяков. Казань, 1921. Вып. 3.

*Живаева (Кондратьева) Г.Т.* История северных удмуртов в IX–XV вв.: Автореф. дис. канд. ист. наук. М., 1971.

*Жингырты*, удмурт кырзан! = (Звени, удмуртская песня!): Нотаосын кырзан сборник / Дасыз П.К. Поздеев. Устинов, 1987.

*Зверева (Кириллова) Л.Е.* Микропонимия деревни Якшур // Микропонимы удмуртов и их отражение в топонимии. Ижевск, 1980.

*Зеленин Д.К.* К вопросу о русалках. СПб., 1912.

*Зеленин Д.К.* Что такое воршуд? // Микроэтнонимы удмуртов и их отражение в топонимии. Ижевск, 1980.

*Иванов А.Г.* Качкашурский могильник IX–XIII вв. в бассейне р. Чепцы // Материалы по погребальной обрядности удмуртов. Ижевск, 1991.

*Иванов А.Г.* Историческая основа героических преданий удмуртов // История, историография и источниковедение в Удмуртии. Ижевск, 1992.

*Иванов А.Г.* Глоссарий припевных и диалектных слов и выражений, встречающихся в сборнике, и некоторые комментарии к ним // Ходырева М.Г. Удмуртский фольклор: Песни северных удмуртов. Ижевск, 1996. Вып. 1.

*Иванов А.Г.* Этнокультурные и экономические связи населения бассейна р. Чепцы в эпоху средневековья (конец V – первая половина XIII в.). Ижевск, 1998.

*Иванова М.Г.* Кушманское городище // Вопросы археологии Удмуртии. Ижевск, 1976.

*Иванова М.Г.* Памятники чепецкой культуры: (Материалы к археологической карте) // Северные удмурты в начале II тысячелетия н. э. Ижевск, 1979.

*Иванова М.Г.* Городище Гурья-кар // Средневековые памятники бассейна р. Чепцы. Ижевск, 1982.

*Иванова М.Г.* Погребальные памятники северных удмуртов XI–XIII вв. Ижевск, 1992.

*Иванова М.Г.* Истоки удмуртского народа. Ижевск, 1994.

*Иванова М.Г.* Иднакар: Древнеудмуртское городище IX–XIII вв. Ижевск, 1998.

*Ильин М.* Игры и хороводы вотской молодежи весной // Вестник Оренбургского учебного округа. 1915. № 3.

*Интеграция* археологических и этнографических исследований: Тезисы Международного научного семинара. Новосибирск; Омск, 1996; Омск; Уфа, 1997; Омск; СПб., 1998; Омск; М., 1999; Омск; Владивосток, 2000.

*Карамзин Н.М.* История государства Российского. М., 1991. Т. 2–3.

*Каховский Б.В.* Дохристианский погребальный обряд чувашей как материал к этногенезу // Болгары и чуваша. Чебоксары, 1984.

*Кельмаков В.К.* Рец. на: Атаманов М.Г. Этнонимы удмуртов в топонимии // СФУ. 1979. № 3.

*Кельмаков В.К.* К вопросу о диалектном членении удмуртского языка // Пермистика: Вопросы диалектологии и истории пермских языков. Ижевск, 1987.

*Кириллова Л.Е.* Микропонимы бассейна Валы. Ижевск, 1992.

*Клейн Л.С.* Археологическая типология. Л., 1991.

*Коми-зыряне:* Историко-этнографический справочник / Сост. Н.Д. Конаков. Сыктывкар, 1993.

*Коми легенды и предания* / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984.

*Коми мифология* / Н.Д. Конаков, А.Н. Власов, И.В. Ильина и др. М.; Сыктывкар, 1999. Т. 1.

*Кондратьева Г.Т.* Древнеудмуртский могильник у д. Чиргино // Уч. зап. МОПИ. М., 1967а. Т. 183. Вып. 2.

*Кондратьева Г.Т.* Некоторые древние городища северных удмуртов: (К этногенезу древнеудмуртских племен) // Там же. 1967б.

*Королев К.С., Савельева Э.А.* Минералы в культуре перми вычегодской // Минералы в материальной культуре древних уральских народов. Свердловск, 1988.

*Косарев М.Ф.* Некоторые аспекты развития древнего мировоззрения: (По сибирским материалам) // Конференция “Религиозные представления в первобытном обществе”: Тезисы докладов. М., 1987.

*Косарева И.А.* Удмуртская прялка “кубо” и орнаментация вышитых нагрудников “кабачи” как источник сведений о древнеудмуртских пантеистических представлениях // Вопросы истории и культуры Удмуртии. Устинов, 1986.

*Косарева И.А.* Традиционный женский костюм косинских удмуртов конца XIX – начала XX века // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX–XX веках. Ижевск, 1991.

*Кошурников В.* Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. Казань, 1880.

*Крекнин С.* Вотяки Глазовского уезда и краткий очерк христианской миссии среди них // ВЕВ. 1899. № 11, 13.

*Кривошекова-Гантман А.С.* К проблеме пермской чуди // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. 1974. Вып. 1.

*Крюкова Т.А.* Удмуртское народное изобразительное искусство. Ижевск; Ленинград, 1973.

*Кузнецов С.К.* Заметка по поводу реферата Г.Н. Потанина “У вотяков Елабужского уезда” // ИОАИЭ. 1884. Т. 3.

*Кузнецов С.К.* Общинные порядки у вотяков Мамадышского уезда // ЭО. 1904. № 4.

*Курбановский В.В.* Просвещение христианством вотяков Мултанского прихода Малмыжского уезда // ВЕВ. 1900. № 11, 13, 14, 17, 18.

*Кызласов И.Л.* Ранние формы осознанного воздействия человека на природные силы // Археологические источники об общественных отношениях эпохи средневековья. М., 1988.

*КЭСК* / Сост. Лыткин В.И., Гуляев Е.С. М., 1970.

*Лебедев Г.С.* Этюд о мечах викингов // Клейн Л.С. Археологическая типология. Л., 1991.

*Лебедева С.Х., Атаманов М.Г.* Костюмные комплексы удмуртов в связи с их этногенезом // Проблемы этногенеза удмуртов. Устинов, 1987.

*Лещенко В.Ю.* Бляхи с охотничьими сценами из Поволжья // СА. 1970. № 3.

*Лещенко В.Ю.* Использование восточного серебра на Урале // Даркевич Б.П. Художественный металл Востока VIII–XIII вв. Л., 1976.

*Лещинская Н.А.* Исследования Еманаевского городища // Новые археологические памятники Камско-Вятского междуречья. Ижевск, 1988.

*Луппов П.Н.* Христианство у вотяков со времен первых исторических известий о них до XIX в. СПб., 1899; Вятка, 1901.

*Луппов П.Н.* Материалы для истории христианства у вотяков в первой по-



ловине XIX в. // ТВУАК. 1911а. Вып. 3.

*Луппова П.Н.* Христианство у вотяков в первой половине XIX в. // ТВУАК. 1911б. Вып. 1–2.

*Луппов П.Н.* Из наблюдений над бытом удмуртов Варзи-Ятчинского края Вотской автономной области // Труды НОИВК. Ижевск, 1927. Вып. 3.

*Луппов П.Н.* О бесермянах // О бесермянах. Ижевск, 1997.

*Магницкий В.К.* Чувашские языческие имена // ИОАИЭ. 1905. Т. 21. Вып. 2–4.

*Макаров Л.Д.* Язычество и христианство в духовной жизни населения Камско-Вятского междуречья в период развитого и позднего средневековья // Финно-угроведение. 1996. № 2.

*Макаров Н.А.* Русский Север: Таинственное средневековье. М., 1993.

*Мартынова Е.П.* Образ Калтащ-Анки в религиозной традиции хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург, 1992.

*Матвеев С.Г.* Городище Сабанчи-кар // Тр. НОИВК. М., 1929а. Вып. 4.

*Матвеев С.Г.* Могильник Чем-шай // Там же. 1929б.

*Материалы по статистике Казанской губернии.* Вятка, 1889. Т. 6: Елабужский уезд. Ч. 2: Приложение к подворной описи.

*Материалы по статистике Вятской губернии.* Вятка, 1892. Т. 7: Сарапульский уезд. Ч. 2: Подворная опись.

*Материалы по погребальному обряду.* Ижевск, 1991.

*Материалы по этногенезу удмуртов.* Ижевск, 1982.

*Меджитова Э.Д.* Марийское народное искусство. Йошкар-Ола, 1985.

*Миллер Г.Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов... СПб., 1791.

*Миннияхметова Т.Г.* Традиционные новогодние обряды удмуртов Закамья // Этнологические исследования в Башкортостане. Уфа, 1994.

*Миннияхметова Т.Г.* Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000.

*Михеев И.С.* Из религиозной жизни казанских вотяков // Известия по Казанской епархии. 1900. № 20.

*Михеев И.С.* Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям Казанских вотяков // Вотяки. М., 1926.

*Мифы народов мира:* В 2 т. М.: Сов. энциклопедия. 1980. Т. 1; 1982. Т. 2.

*Мокшин Н.Ф.* Религиозные верования мордвы: Историко-этнографические очерки. Саранск, 1968.

*Мордовия.* Народное искусство: Альбом. Саранск, 1985.

*Морохин Н.В.* Фольклор в традиционной региональной экологической культуре Нижегородского Поволжья. Киев, 1997.

*Мусина Н.Д.* Ранние формы традиционной хореографии удмуртского народа // Истоки искусства Удмуртии. Ижевск, 1989.

*Налимов В.П.* Загробный мир по верованиям зырян // ЭО. 1907. № 1–2.

*Напольских В.В.* Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли в этногенетической перспективе // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990а.

*Напольских В.В.* Семантика образов водоплавающих птиц в прауральской мифологии // Известия СО АН СССР. Серия истории, философии и филологии. Новосибирск, 1990б. № 1.

*Напольских В.В.* Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф). М., 1991.

*Напольских В.В.* Уральская прародина: история исследования. Ижевск, 1995. (Серия препринтов).

*Напольских В.В.* Из удмуртской мифологии: Этимологические этюды // Пермистика 4: Пермские языки и их диалекты в синхронии и диахронии. Ижевск, 1997а.

*Напольских В.В.* Введение в историческую уралистику. Ижевск, 1997б.

*Напольских В.В.* Происхождение удм. *сюан* ~ мар. *с̄ян* 'свадьба': (Об одной забытой этимологии) // *Linguistica Uralica*. 1998. Т. 34. № 2.

*Напольских В.В., Белых С.К.* Удмуртский Кылдысин – мансийская Калтась: Истоки параллелизма // Культурно-генетические процессы в Западной Сибири: Тезисы. Томск, 1993.

*Народное искусство коми: Альбом.* Сыктывкар, 1992.

*Народы России: Энциклопедия.* М., 1994.

*Недошивина Н.Г.* Об одной группе древнерусских амулетов // Труды ГИМ. 1993. Вып. 82: Средневековые древности Восточной Европы.

*Низов В.В.* Хлынов: рождение города // Европейский Север в культурно-историческом процессе. Киров, 1999.

*Новые археологические памятники Камско-Вятского междуречья.* Ижевск, 1988.

*Новые исследования по древней истории Удмуртии.* Ижевск, 1988.

*Нуриева И.М.* Удмуртский фольклор: Песни завятских удмуртов. Ижевск, 1995. Вып. 1.

*Нуриева И.М.* Кукла в календарных обрядах завятских удмуртов // Об этнической психологии удмуртов. Ижевск, 1998.

*Нуриева И.М.* Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов. Ижевск, 1999.

*О бесермянах.* Ижевск, 1997.

*Оборин В.А.* Некоторые проблемы изучения родановской культуры // УЗ ПГУ. 1956. Т. 11. Вып. 3.

*Оборин В.А.* Этнические особенности средневековых памятников в Верхнем Прикамье // ВАУ. Свердловск, 1970.

*Оборин В.А.* Соотношение легенд о чуди с коми-пермяцкими преданиями и их исторической основе // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. 1974. Вып. 1.

*Оборин В.А.* Коми-пермяки // Финно-угры Поволжья и Приуралья в средние века. Ижевск, 1999.

*Оборин В.А., Чагин Г.Н.* Чудские древности Рифея. Пермский звериный стиль. Пермь, 1988.

*Орлов П.А.* Вещный мир удмуртов: (К семантике материальной культуры): Автореф. дис. канд. ист. наук. Ижевск, 1999.

*Останина Т.И.* Городище-убежище раннего средневековья у д. Старая Игра // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Устинов, 1985.

*Останина Т.И.* Городище IV–V вв. у д. Чужьялово Удмуртской АССР // Новые исследования по древней истории Удмуртии. Ижевск, 1988.

*Останина Т.И.* Археологические исследования А.П. Смирнова на территории Удмуртии // Исследования по средневековой археологии лесной полосы

Восточной Европы. Ижевск, 1991.

*Останина Т.И.* Население Среднего Прикамья в III–V вв. Ижевск, 1997.

*Островский Д.* Вотяки Казанской губернии // Труды Общества естествоиспытателей при Казанском университете. 1873. Т. 4. Вып. 1.

*Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб., 1788. Ч. 3.

*Памятники истории и культуры Удмуртии.* Ижевск, 1990.

*Первухин Н.Г.* Опыт археологического исследования Глазовского уезда Вятской губернии // МАВГР. 1896а. Вып. 2.

*Первухин Н.Г.* Краткий очерк кладовищ, встречающихся в Глазовском уезде // Там же. 1896б.

*Первухин Н.Г.* Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: В 5 эскизах. Вятка, 1888–1890.

*Повесть о стране Вятской: (Вятский летописец)* // ТВУАК. 1905. Вып. 3.

*Поиски, исследования, открытия.* Ижевск, 1984.

*Попов Н.С.* Погребальный обряд марийцев в XIX – начале XX в. // Материальная и духовная культура марийцев: (Археология и этнография Марийского края). Йошкар-Ола, 1981. Вып. 5.

*Попова Е.В.* Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XX в.) Ижевск, 1998.

*Потанин Г.Н.* У вотяков Елабужского уезда // ИОАИЭ. 1884а. Т. 3.

*Потанин Г.Н.* Городища близ деревень Утчан и Варзи-Ятчи // Там же. 1884б.

*Православные храмы Удмуртии: Справочник-указатель / Сост. Г.И. Самарцева и И.Н. Зайцева.* Ижевск, 2000.

*Приложение к материалам по статистике Вятской губернии.* Вятка, 1885. Т. 1: Малмыжский уезд.

*Природа Удмуртии.* Ижевск, 1972.

*Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов.* М., 1993. Вып. 5.

*Риттих А.Ф.* Материалы для этнографии России. Казань, 1870. Т. 14: Казанская губерния. Ч. 2.

*Руденко К.* Металлические котлы из финно-угорских археологических памятников Поволжья и Приуралья V–XIV вв. н. э. // Финно-угроведение. 1997. № 2.

*Русанова И.П., Тимошук Б.А.* Языческие святилища древних славян. М., 1993.

*Рыбаков Б.А.* Языческое мировоззрение русского средневековья // ВИ. 1974. № 1.

*Рыбаков Б.А.* Космогоническая символика чудских шаманских бляшек и русских вышивок // Финно-угры и славяне. Л., 1979.

*Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.

*Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1987.

*Рычков Н.П.* Журнал, или Дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 гг. СПб., 1770–1772. Ч. 1, 2.

*Рябинин Е.А.* Зооморфные украшения Древней Руси X–XIV вв. // САИ. 1981. Вып. Е1-60.

*Савельева Э.А.* Пермь вычегодская: К вопросу о происхождении народа коми. М., 1971.

- Савельева Э.А.* Вымские могильники XI–XIV вв. Л., 1987а.
- Савельева Э.А.* Реконструкция женского костюма по материалам Лоемского могильника // Материальная и духовная культура населения Европейского Северо-Востока. Сыктывкар, 1987б.
- Савельева Э.А., Королев К.С.* Древние рукописи о Перми Вычегодской. Сыктывкар, 1997.
- Сагалаев А.М.* Птица, дающая жизнь: (Из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990.
- Саттаров-Муллиле Г.* Татар исемнәре ни сөйли? (Татар исемнәренен тулы аңлатмалы сүзлеге) = О чем говорят татарские имена? (Полный толковый словарь татарских личных имен). Казан, 1998.
- Северные удмурты в начале II тысячелетия н. э.* Ижевск, 1979.
- Семенов В.А.* Петропавловский могильник VI–VII веков в южной Удмуртии // ВАУ. Свердловск, 1967. Вып. 7.
- Семенов В.А.* Южные удмурты в XVI веке: (По материалам Ореховского могильника) // Вопросы археологии Удмуртии. Ижевск, 1976а.
- Семенов В.А.* Новые памятники VI–XVIII вв. в среднем течении р. Чепцы // Там же. Ижевск, 1976б.
- Семенов В.А.* К истории археологических исследований в Удмуртии // Материалы к ранней истории населения Удмуртии. Ижевск, 1978.
- Семенов В.А.* Кыпкинский могильник X–XII вв. // Северные удмурты в начале II тысячелетия н. э. Ижевск, 1979а.
- Семенов В.А.* Материалы к истории жилища и хозяйственных сооружений удмуртов в VI – первой половине IX в. // Материалы археологических памятников Камско-Вятского междуречья. Ижевск, 1979б.
- Семенов В.А.* Варнинский могильник // Новый памятник полемской культуры. Ижевск, 1980.
- Семенов В.А.* К вопросу об этническом составе населения бассейна р. Чепцы по данным археологии // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982а.
- Семенов В.А.* Маловенижское городище Пор-кар // Средневековые памятники бассейна р. Чепцы. Ижевск, 1982б.
- Семенов В.А.* Омутницкий могильник // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Устинов, 1985а.
- Семенов В.А.* Городище Весья-кар // Там же. Устинов, 1985б.
- Семенов В.А.* Тольёнский могильник IX – начала X в. // Новые исследования по древней истории Удмуртии. Ижевск, 1988.
- Семенов Вк. А.* Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: К реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян). СПб., 1992.
- Семенов В.А., ШUTOVA Н.И.* Предварительные итоги изучения святилища в окрестностях с. Большая Пурга // Третья Российская университетско-академическая научно-практическая конференция: Тезисы докладов. Ижевск, 1997. Ч. 1.
- Сенникова Л.А.* Историко-археологический обзор Камско-Вятского междуречья в древности // Энциклопедия земли Вятской. Киров, 1998. Т. 8: Этнография, фольклор.
- Сидоров А.С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928.
- СМ:* Энциклопедический словарь / Под ред. В.Я. Петрухина, Т.А. Агапки-

на, Л.Н. Виноградова, С.М. Толстой. М., 1995.

*Смерть как феномен культуры.* Сыктывкар, 1994.

*Смирнов А.П.* Дондыкарское городище // Труды НОИВК. М., 1929. Вып. 4.

*Смирнов А.П.* Финские феодальные города // На удмуртские темы. М., 1931.

*Смирнов А.П.* Памятники феодального строя среди удмуртов (IX–XIII вв.) // Записки УдНИИ. 1937. Вып. 7.

*Смирнов А.П.* Производство и общественный строй у народов Прикамья в I тысячелетии нашей эры: (По данным археологии) // Записки УдНИИ. 1938. Вып. 8.

*Смирнов А.П.* Обследование р. Валы // Археологические исследования РСФСР 1934–1936 гг.: Краткие отчеты и сведения. М.; Л., 1941.

*Смирнов А.П.* Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Приуралья // МИА. 1952. Т. 28.

*Смирнов И.Н.* Вотяки: Историко-этнографические очерки // ИОАИЭ. 1890. Т. 8. Вып. 2.

*Смирнов И.Н.* Пермьяки: Историко-этнографические очерки // ИОАИЭ. 1891. Т. 9. Вып. 2.

*Список населенных мест по сведениям 1859–1873 годов.* СПб., 1876. Т. 10: Вятская губерния.

*Спицын А.А.* Каталог древностей Вятского края // Календарь Вятской губернии на 1882 год. 1881.

*Спицын А.А.* Вещественные памятники древнейших обитателей Вятского края. Вятка, 1889.

*Спицын А.А.* Приуральский край: Археологические розыскания о древнейших обитателях Вятской губернии // МАВГР. 1893. Вып. 1.

*Спицын А.А.* Древности Камской чуди по коллекции Теплоуховых // МАР. СПб., 1902. Вып. 26.

*Спицын А.А.* Шаманские изображения // ЗОРСА. СПб., 1906. Т. 8.

*Степи Евразии в эпоху средневековья* // Археология СССР. М., 1981.

*Сто сказок удмуртского народа* / Сост. Н.П. Кралина. Ижевск, 1961.

*Стрельцов Ф.* Археологические памятники и палеонтологические находки Вотской автономной области // Тр. НОИВК. Ижевск, 1927. Вып. 3.

*Талицкая И.А.* Материалы к археологической карте бассейна р. Камы. МИА. 1952. Вып. 27.

*Талицкий М.В.* Кочергинский могильник. МИА. 1940. Вып. 1.

*Талицкий М.В.* Верхнее Прикамье в X–XIV вв. МИА. 1951. Вып. 22.

*Теплоухов Ф.А.* Древности Пермской чуди в виде баснословных людей и животных // Пермский край. Пермь, 1893. Т. 2.

*Теплоухов Ф.А.* Рисунки древностей Пермской чуди, принадлежащих Пермскому музею // ТПУАК. 1896. Вып. 3.

*Тепляшина Т.И.* Антропонимические модели пермских языков. М., 1978.

*Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири.* Новосибирск, 1988–1990. Вып. 1: Пространство и время. Вещный мир / Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.; Вып. 2: Человек. Общество / Они же; Вып. 3: Знак и ритуал / Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.

*ТРС.* М., 1966.

*Трубецкой Н.С.* К вопросу о “Золотой бабе” // ЭО. 1906. № 1, 2.

*Трушкова И.Ю.* Антропоморфные сюжеты в славяно-финских орнаментах на Вятке в конце XIX – начале XX в. // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 1.

*Трушкова И.Ю.* Традиционные костюмные комплексы Вятского края: Проблемы формирования, взаимовлияния, современного состояния: Дис. канд. ист. наук. Ижевск, 1997.

*Угорское наследие: Древности Западной Сибири из собрания Уральского университета: Альбом / Сост. Зыков А.П., Кокшаров С.Ф., Терехова Л.М., Федорова Н.В.* Екатеринбург, 1994.

*Удмуртия: новые исследования.* Ижевск, 1991.

*Удмуртская народная песня в творчестве Д.С. Васильева-Буглая.* Ижевск, 1992.

*Удмуртские народные песни: Из записей последних лет / Собр. и сост. А.Н. Голубкова и П.К. Поздеев.* Ижевск, 1976.

*Удмуртские народные сказки / Сост. Н.П. Кралина.* Ижевск, 1976.

*Удмуртский фольклор: Загадки / Сост. Т.Г. Перевозчикова.* Ижевск, 1982.

*Удмуртский фольклор: Пословицы, афоризмы, поговорки / Сост. Т.Г. Перевозчикова. Устинов,* 1987.

*Удмурты: Историко-этнографические очерки.* Ижевск, 1993.

*УРС / Под ред. В.М. Вахрушева.* М., 1983.

*Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986–1987.

*Фахрутдинов Р.Г.* Археологические памятники Волго-Камской Булгарии и ее территория. Казань, 1975.

*Финно-угры и балты в эпоху средневековья.* М., 1987. (Археология СССР).

*Федорова Н.В.* Булгарские сканые украшения Зауралья // Ранние болгары и финно-угры в Восточной Европе. Казань, 1990а.

*Федорова Н.В.* Silverware of “Magna Hungaria” // Congressus Septimus Internationalis Fenno-Ugristarum: Summaria Sectionum dissertationis. Debrecen, 1990b. Pars 6: Historia, Archaeologia et Anthropologia.

*Фотеев Г.В.* К истории становления удмуртско-русских этнокультурных отношений // Материалы к ранней истории населения Удмуртии. Ижевск, 1978.

*Фролова И.С.* Комплектование коллекций по этнографии бесермян в собрании Российского этнографического музея // О бесермянах. Ижевск, 1997.

*Херрман Й.* Славяне и норманны в ранней истории Балтийского региона // Славяне и скандинавы. М., 1986.

*Ходырева М.Г.* Удмуртский фольклор: Песни северных удмуртов. Ижевск, 1996. Вып. 1.

*Христолюбова Л.С.* Из истории изучения семейных обрядов удмуртов // Записки УдНИИ. 1970. Вып. 22.

*Христолюбова Л.С.* Погребальный ритуал удмуртов // Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978.

*Христолюбова Л.С.* Предметный мир обрядов // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX–XX веках. Ижевск, 1991.

*Христолюбова Л.С.* Калык сямъёсты чакласа = [Удмуртские народные обычаи]. Ижевск, 1995.

*Христолюбова Л.С., Миннихметова Т.Г.* Удмурты Башкортостана: (История, культура, современность). Уфа, 1994.

*Хрущева М.Г.* Песня в древнем удмуртском обряде пёртмаськон // Истоки

искусства Удмуртии. Ижевск, 1989.

*Худяков М.Г.* Древности Малмыжского уезда // ТВУАК. 1917. Вып. 1–2.

*Худяков М.Г.* Вотские родовые деления // ИОАИЭ. 1920. Т. 30. Вып. 3; Т. 31. Вып. 1.

*Худяков М.Г.* Воробьевский и Вичмарский могильники // ИОАИЭ. 1929. Вып. 3–4.

*Худяков М.Г.* К вопросу о пермском зверином стиле // Сообщ. ГАИМК. 1931. № 8.

*Худяков М.Г.* Культ коня в Прикамье // ИГАИМК. 1933. Вып. 100: Из истории докапиталистических формаций.

*Худяков М.Г.* Культурно-космические представления в Прикамье в эпоху разложения родового общества: Солнце и его разновидности // Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1934. № 11–12.

*Худяков М.Г.* Песнь об удмуртских батырах: (Из народного эпоса удмуртов: Песни, сказания...) // Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы. Устинов, 1986.

*Чарнолуцкий В.В.* Легенда об Олене-человеке. М., 1965.

*Чарнолуцкий В.В.* В краю летучего камня. М., 1972.

*Чернецов В.Н.* Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.

*Черных А.В.* Символика одежды у куединских удмуртов в начале XX века // Духовная культура финно-угорских народов: История и проблемы развития. Глазов, 1997.

*Чеснокова Н.Н.* Жизнь на погосте. Предки зырян ужговских в их современном восприятии и в археологических источниках // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994.

*Чуракова Р.А.* Удмуртские свадебные песни. Ижевск, 1986.

*Чуракова Р.А.* О взаимосвязях песенных напевов одной местной традиции: (На примере песен удмуртской деревни Арвазь-Пельга Кизнерского района) // Специфика жанров удмуртского фольклора. Ижевск, 1990.

*Шестаков Вл.* Глазовский уезд // Вестник РГО. СПб., 1859. Вып. 7. Ст. 1; Вып. 8. Ст. 2, 3.

*Шмидт А.В.* К вопросу о происхождении пермского звериного стиля // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1926. Т. 6.

*Шмидт А.В.* Жертвенные места Камско-Уральского края // ИГАИМК. 1932. Т. 13. Вып. 1–2.

*Шутова Н.И.* Формирование этнографических групп удмуртов: (К постановке проблемы) // Новые исследования по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1989.

*Шутова Н.И.* Погребальный обряд удмуртов XVI–XIX вв. // Материалы по погребальному обряду удмуртов. Ижевск, 1990.

*Шутова Н.И.* Удмурты XVI – первой половины XIX в.: По данным могильников. Ижевск, 1992.

*Шутова Н.И.* Роль женщины в древнеудмуртском обществе: (К постановке проблемы) // Финно-угроведение. Йошкар-Ола, 1995.

*Шутова Н.* Образ древнеудмуртского женского божества: Возможности его реконструкции // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Jyväskylä, 1996. Pars 6: Ethnologia & Folkloristica.

*Шутова Н.И.* Роль кольца в обрядовой жизни удмуртов (по данным археологии, фольклора и этнографии) // Конференция “Проблемы межэтнических взаимодействий в сопредельных национальных и административных образованиях”: (На примере региона Среднего Прикамья): Тезисы докладов. Сарапул, 1997а.

*Шутова Н.И.* Гребни в духовной жизни удмуртов: (По данным археологии, фольклора и этнографии) // Духовная культура финно-угорских народов: История и проблемы развития. Глазов, Шутова 1997б. Ч. 2.

*Шутова Н.И.* Женское божество плодородия в духовной жизни финно-угров Приуралья // Об этнической психологии удмуртов. Ижевск, 1998.

*Шутова Н.И.* Средневековое жертвенное место Чумойтло в обрядовой жизни удмуртов родовой группы Можга // Европейский Север в культурно-историческом процессе: (К 625-летию города Кирова). Киров, 1999а.

*Шутова Н.И.* Женская одежда средневекового населения бассейна р. Чепцы: (По данным раскопок Варнинского могильника 1990–1991 гг.) // Пермский мир в раннем средневековье. Ижевск, 1999б.

*Шутова Н.И.* Основные типы дохристианских святилищ удмуртов // 120 лет археологии восточного склона Урала: Первые чтения памяти В.Ф. Генинга: Материалы конференции. Екатеринбург, 1999в. Ч. 1.

*Шутова Н.И.* Гора в обрядах и мифологии удмуртов // Новые исследования по средневековой археологии Поволжья и Приуралья. Ижевск, 1999г.

*Шутова Н.И.* Святилище Лек ошмес в обрядовой жизни удмуртов рода Ворточа XVI–XX вв. // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2000а.

*Шутова Н.И.* Основные дохристианские божества удмуртов: Их функции, место в пантеоне // Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum. Tartu, 2000б. Pars 3: Folkloristica & Ethnologia & Literature & Archaeologia & Anthropologia & Genetica.

*Этнические процессы на Урале и в Сибири в первобытную эпоху.* Ижевск, 1983.

*Ютина Т.К.* Исследования 1980 г. на Верхне-Утчанском городище в Южной Удмуртии // Памятники железного века Камско-Вятского междуречья. Ижевск, 1984а.

*Ютина Т.К.* Предварительные итоги изучения археологических памятников эпохи средневековья в Южной Удмуртии // Памятники железного века Камско-Вятского междуречья. Ижевск, 1984б. Вып. 2.

*Яковлев И.В.* Из жизни Пермских вотяков Гондырского края // ИОАИЭ. 1903а. Т. 19. Вып. 1–6.

*Яковлев 1903б* – Яковлев И.В. Заметка о священном озере вотяков Казанского уезда и молении на нем // Там же. 1903б.

### **Зарубежная литература**

*Antiquity.* 1997. Vol. 71. № 271.

*Aspelin J.R.* Antiquites du Nord Finno-Ougrien. Helsinki, 1877–1884. № 1–5.

*Buch M.* Die Wotjaken: Eine ethnologische studie. Helsinki, 1882.

*Chesnokova N.* The Myth of the Northern Sub-Urals // Folk Belief Today. Tartu, 1995.

*Ernst M.* Lapparnas Helica Ställen // Nordiska Museet: Acta Lapponica. Uppsala, 1957. № 13.



- Hämäläinen A.* Der voršud=mudor = Kult der Wotjaken // ESA. Tallinn, 1960.
- Holmberg U.* Kildis'in oder Kilt'sin in der wotjakischen mythologie // FUF. 1913. Bd. 13.
- Holmberg U.* Votjakkien mythologia // Tietosanakirja. Helsinki, 1914a. № 10.
- Holmberg U.* Tsheremission uskonto // Suomensuvon uskonuot. № 5. Porvoo, 1914b.
- Holmberg U.* Finno-Ugric, Siberian Mythology // The Mythology of all races. Boston, 1927. Vol. 4. № 25.
- Iso Karhu* = The Great Bear. Old photographs of the Volga-Finnic, Permian-Finnic and Ob-Ugrian peoples. Lahti, 1980.
- Munkácsi B.* Votják nepeköltészeti hagyományok. Budapest, 1887.
- Munkácsi B.* Votják nyelv szótára. Budapest, 1890–1896. Kt. 1–4.
- Munkácsi B.* Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken / Aus den Nachlasse von B. Munkácsi / Herausgegeben von D.R. Fuchs // MSFOu. 1952. V. 102.
- Kel'makov V., Saarinen S.* Udmurtin Murteet. Turku; Iževsk, 1994.
- Khrushcheva M.* Traces of Shamanism in the Udmurt Ethnic Tradition // Ethnologica Uralica. Budapest; Helsinki, 1992. № 3: Northern religions and Shamanism.
- Napolskikh V.V.* Proto-Uralic world picture: a reconstruction // Ethnologica Uralica. Budapest; Helsinki, 1992. № 3: Northern Religions and Shamanism.
- Sarvas P.* Kuvasormusryhmä 1500 – luvun lopulta // Suomen Museo. Helsinki, 1973. № 80.
- Shutova N.I.* Udmurt burial grounds of the 16th–17th centuries as a historical sources // Historia Fenno-Ugrica: Congressus primus Historiae-Fenno-Ugricae. Oulu, 1996. Pars 2.
- Shutova N.* The Status and Role of the woman in Ancient Udmurt Society // The Family as the Tradition Carrier: Conference Proceedings. Tallinn, 1997. Vol. 2.
- Serning J.* Lapsk offerplates fynd från järnålder och medeltid i de Svenska Lappmåukerna // Nordica Museet: Acta Lapponica. Stockholm, 1956. № 11.
- Storå N.* Burial Customs of the Skolt Lapps // FFC. 1971. Vol. 89. № 210.
- The Meaning of Things: Material culture and symbolic expression* / Edited by I Hodder. Cambridge, 1989.
- Valk H.* Rural Cemeteries of Southern Estonia 1225–1800 AD. Visby; Tartu, 1999.
- Vilkuna J.* Suomalaiset Vainajien Karsikot ja Ristipuut. Kansatieteellinen tapatutkimus. Helsinki, 1992.
- Wichmann Y.* Wotjakischer Wortschatz. Helsinki, 1887.
- Wichmann Y.* Wotjakische Sprachproben. I: Lieder, Gebete und Zaubersprüche // JSFOu. 1893. № 11.
- Wichmann Y.* Wotjakische Sprachproben. II: Sprichwörter, Rätsel, Märchen, Sagen und Erzählungen // JSFOu = SUSU. 1901. № 19.
- Uino P.* Ancient Karelia: Archaeological studies = Muinais-Karelia: Arkeologisia tutkimuksia // SMYA. 1997. № 104.
- Wasiljev I.* Übersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religionen der Wotjaken in den Gouvernements Wjatka und Kasan // MSFOu. 1902. № 18.
- World Archaeology.* Vol. 3, № 2; Vol. 10, № 2; Vol. 28, № 2 and others.

Алнашский район

**СПИСОК  
ИНФОРМАНТОВ**

- Абрамова Евдокия Ивановна, удм., 1922 г. р., род. в д. Чем-Куюк, с 1940 г. проживает в с. Варзи-Ятчи, 4 кл. обр.
- Азимова Александра Николаевна, удм., 1916 г. р., род. в д. Варзи-Ятчи, без обр.
- Байтеряков Николай Семенович, удм., 1927 г. р., род. в с. Варзи-Ятчи, с 1947 г. проживает в д. Ляли.
- Глезденева Марфа Николаевна, удм., 1927 г. р., род. в д. Юмьяшур, 4 кл. обр.
- Дунаев Григорий Никитич, удм., 1923 г. р., род. в д. Ляли, 7 кл. обр.
- Евдокимова Анастасия Карповна, удм., 1927 г. р., род. в д. Кузебаево, 4 кл. обр.
- Евдокимова Лукерья Николаевна, удм., 1913 г. р., без обр., род. в д. Кузебаево.
- Кабышев Шахта Кабышевич, удм., 1929 г. р., 4 кл. обр., род. в д. Кузебаево.
- Карпова Евдокия Федоровна, удм., 1924 г. р., род. в д. Кузебаево, 4 кл. обр.
- Кузьмин Василий Ильич, удм., 1952 г. р., 10 кл. обр., род. в д. Кузебаево.
- Кузьмина Евдокия Михайловна, удм., 1940 г. р., 10 кл. обр., род. в д. Кузебаево.
- Никонова Анна Никитична (языч. имя *Зимей*), удм., 1924 г. р., род. в д. Кузебаево, 4 кл. обр.
- Савина Валентина Ильинична, удм., 1954 г. р., род. в д. Кузебаево, сред. спец. обр.
- Савина Матрена Федоровна, удм., 1921 г. р., род. в д. Варзи-Ятчи, 3 кл. обр.
- Садовникова Татьяна Евдокимовна, удм., 1904 г. р., род. в д. Удмуртский Тоймобаш, с 1925 г. проживает в с. Алнаши, 4 кл. обр.
- Софронов Григорий Васильевич, удм., 1921 г. р., род. в д. Юмьяшур, 4 кл. обр.
- Тимошкин Александр Николаевич, удм., 1914 г. р., род. в с. Варзи-Ятчи, 4 кл. обр.
- Чумаков Николай Сергеевич, удм., 1920 г. р., род. в с. Варзи-Ятчи, 4 кл. обр.
- Чумакова Евдокия Филипповна, удм., 1931 г. р., род. в д. Юмьяшур, с 1959 г. проживает в с. Варзи-Ятчи, 9 кл. обр.

Шамкаева Зинаида Григорьевна, удм., 1934 г. р., род. в д. Муважи (удм. *Усогурт*), ныне проживает в с. Алнаши, 4 кл. обр.  
Ямщикова Зоя Федоровна, удм., 1926 г. р., род. в д. Ляли, 7 кл. обр.

### **Вавожский район**

Бердина Елена Петровна, удм., 1923 г. р., род. в д. Покей-Докье, ныне проживает в д. Гурезь-Пудге.  
Егоров Анатолий Максимович, удм., 1940 г. р., род. в д. Малиновке, проживал в д. Гурезь-Пудге, ныне проживает в д. Малиновке, работает директором школы.

### **Граховский район**

Бородова Евдокия Харитоновна, удм., 1928 г. р., род. в д. Нижние Юраши, 4 кл. обр.  
Дурманова Вера Филипповна, удм., 1914 г. р., род. в д. Батырево, с 1986 г. проживает в д. Лолошур-Возжи, 4 кл. обр.  
Кутузова Пелагея Васильевна, удм., 1922 г. р., род. в д. Нижние Юраши, 3 кл. обр.  
Соколова Валентина Павловна, удм., 1947 г. р., род. в д. Батырево, с 1986 г. проживает в д. Лолошур-Возжи, 8 кл. обр.  
Стрелков Андрей Васильевич, удм., 1919 г. р., род. в д. Нижние Юраши, 4 кл. обр.  
Суворова Антонина Терентьевна, удм., 1942 г. р., род. в д. Нижние Юраши, 5 кл. обр.  
Федорова Ольга Викторовна, удм., 1924 г. р., род. в д. Нижние Юраши, 5 кл. обр.  
Харитоновна Ксения Михайловна, удм., 1937 г. р., род. в д. Лолошур-Возжи, с 1956 г. проживает в д. Нижние Юраши, 6 кл. обр.

### **Дебесский район**

Галичанин Юрий Васильевич, удм., 1937 г. р., род. в д. Верхний Четкер.  
Гущина Елизавета Ильинична, удм., 1916 г. р., родилась в д. Верхний Четкер.  
Загребина Васса Григорьевна, удм., 1907 г. р., род. в д. Сеняшур, с 1930 г. проживает в д. Тыловой.  
Исаев Михаил Григорьевич, удм., 1932 г. р., род. в с. Сосновке Шарканского района, ныне проживает в д. Верхний Четкер.  
Кильдибеков Степан Васильевич, удм., 1909 г. р., род. в д. Шудзялуд.  
Князева Александра Федоровна, удм., 1909 г. р., родилась в д. Верхний Четкер.  
Князева Марина Парфеновна, удм., 1916 г. р., род. в с. Тыловой.  
Леконцев Яков Александрович, удм., 1927 г. р., род. в с. Тыловой.  
Леконцева Анна Васильевна, удм., 1920 г. р., род. в д. Озерки Ярского района, с 1942 г. проживает в с. Тыловой.  
Никитина Елизавета Денисовна, удм., 1931 г. р., род. в д. Вортчино, с 1953 г. проживает в д. Тыловыл.  
Первушин Павел Григорьевич, удм., 1919 г. р., род. в д. Нижний Тыловой, ныне проживает в д. Верхний Четкер.  
Первушина Валентина Трофимовна, удм., 1922 г. р., род. в д. Кедзе, с 1935 г. проживает в с. Тыловой.  
Первушина Роза Григорьевна, рус., 1930 г. р., род. в д. Шудзялуд, ныне проживает в д. Верхний Четкер.  
Поздеева Любовь Семеновна, 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. проживает 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 поч. Чекам (Рябиновка), с 1951 г. проживает в д. Варни.  
Тронин Аркадий Васильевич, удм., 1928 г. р., род. в д. Нижний Тыловой.  
Тронина Зинаида Васильевна, удм., 1932 г. р., род. в д. Нумырьсь, ныне проживает в д. Нижний Тыловой.

### Игринский район

Агафонова Ольга Николаевна, удм., 1913 г. р., род. в д. Верх. Палым (удм. *Ыж-нюк*), с 1939 г. проживает в с. Чутырь.  
Антонова Юлия Семеновна, удм., 1937 г. р., род. в д. Порвай.  
Галичанина Антонида Александровна, удм., 1924 г. р., род. в д. Верхний Четкер, с 1958 г. проживает 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 1928/30 г. проживает в д. Порвай.  
Емельянова Тамара Петровна, удм., 1929 г. р., род. в д. Сеп, жила в д. Михайловке, с 1951 г. проживает в д. Порвай.  
Кожевникова Августа Гавриловна, удм., 1928 г. р., род. в д. Быдзымшур, с 9 лет жила в д. Михайловке, с 1948 г. проживает 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, работал учителем.  
Корепанов Михаил Матвеевич, удм., 1912 г. р., род. в с. Большая Пурга, работал учителем.  
Корепанова Василиса Иосифовна, удм., 1926 г. р., род. в д. Каргурезь, ныне проживает в д. Итадур.  
Корепанова Елена Григорьевна, удм., 1927 г. р., род. в д. Лонки-Ворцы, ныне проживает в с. Зура, 7 кл. образ.  
Корепанова Ирина Савельевна, удм., 1924 г. р., род. в д. Беляевское, ныне проживает в д. Палым.  
Корепанова Ксения Осиповна, удм., 1910 г. р., род. в д. Беньшур, ныне проживает в д. Беляевское.  
Корепанова Мария Матвеевна, удм., 1928 г. р., род. в д. Нязь-Ворцы, с 1946 г. проживает в д. Лонки-Ворцы.  
Корепанова Наталья Ивановна, удм., 1921 г. р., род. в д. Итадур, ныне проживает в д. Беляевское.  
Леконцева Анастасия Ефимовна, удм., 1909 г. р., род. в д. Верх-Нязь (удм. *Пирнезь*), ныне проживает в д. Малые Мазьги.  
Леконцева Елизавета Васильевна, удм., 1927 г. р., род. 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. проживает в д. Верх-Нязь.  
Мосова Мария Дмитриевна, удм., 1910 г. р., проживала в д. Михайловке, с 1972 г. проживает в д. Лонки-Ворцы.  
Перевошиков Эдуард Миронович, удм., 1942 г. р., род. в д. Заречные Юбери, с 1967 г. проживает в д. Нязь-Ворцы.  
Перевошикова Мария Андреевна, удм., 1907 г. р., род. в д. Лонки-Ворцы, с 1928 г. проживает в д. Верх-Нязь.  
Перевошикова Матрена Артемьевна, удм., 1907 г. р., род. в д. Пазяли, с 1992 г. проживает в д. Верх-Нязь.  
Савинова Василиса Назаровна, удм., 1923 г. р., род. в д. Деревозь Игринского района, с 1933 года проживает в д. Малые Мазьги.  
Сивкова (Мохова) Татьяна Васильевна, рус., 1954 г. р., род. в д. Вукогурт Игринского района, ныне проживает в г. Глазове.  
Силина Ксения Петровна, удм., 1912 г. р., род. в д. Лонки-Ворцы.  
Силина Юлия Григорьевна, удм., 1937 г. р., род. в д. Малые Мазьги.  
Тимофеева Анна Федоровна, удм., 1921 г. р., род. в д. Лонки-Ворцы, жила в д. Вукогурт, ныне проживает в Лонки-Ворцах, работала учителем.  
Усков Филимон Ефимович, удм., 1914 г. р., род. в д. Сетпиево, ныне проживает 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, ныне проживает в д. Итадур.  
Широбоков Федор Дмитриевич, удм., 1936 г. р., род. в д. Сепож, с 1954 г. проживает 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, ныне проживает в с. Сям-Можга Увинского района.  
Широбокова Ирина Никитьевна, удм., 1911 г. р., род. в д. Деревозь, с 1930 г. проживает в д. Верх-Нязь.  
Шкляев Юрий Петрович, удм., 1930 г. р., род. в д. Тупал-Пурге.  
Шкляева Августа Поликарповна, удм., 1923 г. р., род. в д. Беньшур, всю жизнь прожила в д. Палым.  
Шкляева Клавдия Константиновна, удм., 1911 г. р., род. в д. Тупал-Пурге.  
Шкляева Надежда Герасимовна, удм., 1899 г. р., род. в с. Большая Пурга.  
Шулупова Екатерина Тимофеевна, удм., 1907 г. р., род. в с. Большая Пурга, ныне проживает в д. Беляевское.

### **Шарканский район**

Агафонова (Протопопова) Евдокия Григорьевна, удм., 1912 г. р., род. в д. Пислегово, в 1923–1932 гг. жила в д. Кыкве, а с 1961 г. — в д. Тыловыл.  
Анисимова Анастасия Ивановна, удм., 1927 г. р., род. в д. Кусогурт, с 1951 г. проживает в д. Тыловыл.  
Бусыгина Зинаида Александровна (Бегашева), удм., 1914 г. р., род. в с. Сосновке, с 1934 г. проживает в д. Ляльшур.  
Быстрова Анна Константиновна, удм., 1918 г. р., род. в д. Суроново, с 1940 г. проживает в д. Ляльшур.

Вахрушева Клавдия Даниловна, удм., 1912/1914 г. р., род. в д. Гожмувыр Якшур-Бодьинского района, с 1939 г. проживает в д. Тыловыл.

Вахрушева Надежда Федосимовна, удм., 1913 г. р., род. и проживает в д. Тыловыл.

Воронцов Иван Михайлович, удм., 1931 г. р., род. в поч. Байбек, с 1937 г. проживает в д. Старое Ягино, 4 кл. обр.

Куклина Евгения Михайловна, удм., 1937 г. р., род. и проживает в д. Ляльшур.

Никитин Павел Иванович, 1929 г. р., удм., род. в д. Тыловыл.

Перевозчиков Степан Яковлевич, удм., 1926 г. р., род. в д. Малый Билиб, с 1947 г. проживает в д. Старое Ягино, 4 кл. обр.

Перевозчикова Парасковья Емельяновна, удм., возраст около 73–74 лет, род. в д. Ляльшур.

Старцев Кирилл Васильевич, удм., 1926 г. р., род. в д. Ляльшур.

Старцева Мария Андреевна, удм., 1924 г. р., род. в д. Ляльшур.

Хренова Парасковья Алексеевна, удм., 1911 г. р., род. в д. Ляльшур.

Широбокова Домна Митрофановна, удм., 1908 г. р., род. в д. Кусогурт (удм. *Бисулкучес*), с 1927 г. проживает в д. Вортчино.

### Слободской район Кировской области

Богданова Анастасия Николаевна, удм., возраст примерно 94 года, род. в д. Верхнее Мочагино.

Богданова Любовь Яковлевна, удм., 1933 г. р., род. в д. Верхнее Мочагино, 3 кл. обр.

Болтачев Серафим Михайлович, удм., 1938 г. р., род. в д. Подгорное, последние 7 лет живет 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. проживает в д. Нижнее Мочагино.

Болтачева Мария Яковлевна, удм., 1923 г. р., род. в д. Нижнее Мочагино.

Будина Раиса Петровна, удм., 1937 г. р., род. в д. Будино (удм. *Будьни*), с 1973 г. проживает в д. Светозарево.

Кайсина Галина Дмитриевна, удм., 1964 г. р., род. в д. Красногорье, с 1984 г. проживает в д. Светозарево, обр. сред. спец.

Кудяшева Августа Павловна, удм., 1931 г. р., род. в д. Верхнее Мочагино, 4 кл. обр.

Ларионов Александр Александрович, удм., 1955 г. р., род. в д. Красногорье, с 1980 г. проживает в д. Светозарево.

Ларионова Елизавета Дмитриевна, удм., 1958 г. р., род. в д. Красногорье, с 1980 г. проживает 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. проживает в д. Верхнее Мочагино.

Люкина Нина Даниловна, удм., 1934 г. р., проживает 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. проживает в д. Светозарево, 4 кл. обр.

Полева Надежда Михайловна, удм., 1937 г. р., род. в д. Верхнее Мочагино.

Финицких Анна Егоровна, удм., 1930 г. р., род. в д. Круглово (удм. *Чола*), с 1988 г. проживает в д. Светозарево, 4 кл. обр.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

|         |  |
|---------|--|
| ВАУ     | – Вопросы археологии Удмуртии  |
| ВГВ     | – Вятские губернские ведомости   |
| ВЕВ     | – Вятские епархиальные ведомости   |
| ВИ      | – Вопросы истории  |
| ГАИМК   | – Государственная академия истории материальной культуры   |
| ГИМ     | – Государственный исторический музей   |
| ЖМВД    | – Журнал Министерства внутренних дел   |
| ЗОРСА   | – Записки отделения русской и славянской археологии Российского археологического общества                |
| ИА РАН  | – Институт археологии Российской академии наук   |
| ИГАИМК  | – Известия Государственной академии истории материальной культуры  |
| ИОАИЭ   | – Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете                          |
| КВАЭ    | – Камско-Вятская археологическая экспедиция  |
| КЭСК    | – Краткий этимологический словарь коми языка   |
| МАВГР   | – Материалы по археологии восточных губерний России  |
| МАР     | – Материалы по археологии России   |
| МИА     | – Материалы и исследования по археологии СССР  |
| МОПИ    | – Московский областной педагогический институт   |
| НОИВК   | – Научное общество по изучению Вотского края   |
| ПМ      | – полевые материалы  |
| РГО     | – Русское Географическое общество  |
| РФ      | – Рукописный фонд  |
| СА      | – Советская археология   |
| САИ     | – Свод археологических источников  |
| СО      | – Сибирское отделение АН СССР (ныне РАН)   |
| СЭ      | – Советская этнография   |
| ТВУАК   | – Труды Вятской ученой архивной комиссии   |
| ТИЭ     | – Труды Института этнографии   |
| ТПУАК   | – Труды Пермской ученой архивной комиссии  |
| ТРС     | – Татарско-русский словарь   |
| УАЭ     | – Удмуртская археологическая экспедиция  |
| УдГУ    | – Удмуртский государственный университет   |
| УдНИИ   | – Удмуртский научно-исследовательский институт при Совете Министров Удмуртской АССР (ныне УИИЯЛ УрО РАН) |
| УЗ ПГУ  | – Ученые записки Пермского государственного университета   |
| УИИЯЛ   | – Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН  |
| УрО РАН | – Уральское отделение РАН  |
| УРС     | – Удмуртско-русский словарь  |
| ЭО      | – Этнографическое обозрение  |
| ESA     | – Emakeele seltsi aastaraamat. Tallinn.  |
| FFC     | – Folklore Fellows Communications. Helsinki.   |
| FUF     | – Finnisch-ugrische Forschungen. Helsinki.   |
| MSFOu   | – Mémoires de la Société Fenno-Ougrienne. Helsinki.  |
| SMYA    | – Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja. Helsinki.   |
| SUSA    | – Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja. Helsinki.   |

## Оглавление

|   |            |
|---|------------|
| Предисловие.....  | 3          |
| Введение.....   | 5          |
| Краткий историографический обзор.....   | 10         |
| <b>Глава I. Святителища.....</b>  | <b>20</b>  |
| Святителища второй половины I — начала II тыс. н. э. ....   | 22         |
| Святителища XVI—XX вв. ....   | 58         |
| Дохристианские святителища: основные типы, разновидности, эволюция.....                                   | 89         |
| <b>Глава II. Кладбища.....</b>  | <b>104</b> |
| Материалы могильников второй половины I — начала II тыс. н. э. ....                                       | 106        |
| Материалы погребальных памятников XVI—XVIII вв. ....  | 113        |
| Основные элементы погребально-поминальных обрядов XIX—XX вв. и их символика.....                          | 119        |
| Динамика развития погребально-поминальной обрядности.....   | 142        |
| <b>Глава III. Культовые предметы.....</b>   | <b>147</b> |
| <b>Глава IV. Традиционные представления.....</b>  | <b>201</b> |
| Смерть и посмертное существование умершего.....   | 201        |
| Дохристианские божества: их функции, место в пантеоне, направления эволюции.....                          | 214        |
| Особенности сакральной топографии.....  | 239        |
| <b>Заключение.....</b>  | <b>248</b> |
| <b>Summary.....</b>   | <b>257</b> |
| <b>Приложение 1. Описание сакральных мест. ШUTOVA Н.И. ....</b>   | <b>261</b> |
| <b>Приложение 2. Описание молений на святителищах в окрестностях д. Кузубаево. ШUTOVA Н.И. ....</b>       | <b>265</b> |
| <b>Приложение 3. Кости животных и другие находки в святителище Большая Пурга. Алексеева Э.В. ....</b>     | <b>267</b> |
| <b>Приложение 4. Способы излечения от болезней на святителище Лек ошмес. ШUTOVA Н.И. ....</b>             | <b>275</b> |
| <b>Приложение 5. Описание молений Булда в окрестностях с. Варзи-Ятчи (по Г.Н. Потанину).....</b>          | <b>276</b> |
| <b>Приложение 6. Описание молений на святителищах в окрестностях с. Варзи-Ятчи (по П.Н. Луппову).....</b> | <b>277</b> |
| <b>Библиография.....</b>  | <b>280</b> |
| <b>Список информантов.....</b>  | <b>297</b> |
| <b>Список сокращений.....</b>   | <b>302</b> |



## Contents

|   |     |
|---|-----|
| <b>Preface</b> .....  | 3   |
| <b>Introduction</b> .....   | 5   |
| <b>Brief history of studies</b> .....   | 10  |
| <b>Chapter I. Sacrificial sites</b> .....   | 20  |
| Sacrificial sites from the second part of the 1 <sup>st</sup> up to the early of the 2 <sup>nd</sup> millenium AD       | 22  |
| Sacrificial sites in the 16–20 <sup>th</sup> centuries.....   | 58  |
| Sacrificial sites: types, variants, evolution.....  | 89  |
| <b>Chapter II. Cemeteries</b> .....   | 104 |
| Burial grounds from the second part of the 1 <sup>st</sup> up to the early of the 2 <sup>nd</sup> millenium AD          | 106 |
| Burial grounds in the 16–18 <sup>th</sup> centuries.....  | 113 |
| Main elements of burial and funeral repast in the 19–20 <sup>th</sup> centuries.....                                    | 119 |
| Evolution of burial and funeral rituals.....  | 142 |
| <b>Chapter III. Cult objects</b> .....  | 147 |
| <b>Chapter IV. Traditional conceptions</b> .....  | 201 |
| Death and realm of the dead.....  | 201 |
| Pre-Christian gods and spirits: functions and evolution.....  | 214 |
| Sacred landscape.....   | 239 |
| <b>Conclusion</b> .....   | 248 |
| <b>English summary</b> .....  | 257 |
| <b>Appendix 1.</b> Sacrificial sites. Catalogue. <i>Shutova N.I.</i> .....  | 261 |
| <b>Appendix 2.</b> Description of rituals carried out on sacred places of Kuzebajevo village. <i>Shutova N.I.</i> ..... | 265 |
| <b>Appendix 3.</b> Animal bones and other finds from sacrificial site Bolshaja Purga. <i>Alekseeva E.V.</i> .....       | 267 |
| <b>Appendix 4.</b> Healing rituals on the sacred place Lek oshmes. <i>Shutova N.I.</i> .....                            | 275 |
| <b>Appendix 5.</b> Bulda praying in Varzi-Jatchy village ( <i>after G.N.Potanin</i> ).....                              | 276 |
| <b>Appendix 6.</b> Ritual ceremonies on sacred places around Varzi-Jatchy village ( <i>after P.N. Luppov</i> ).....     | 277 |
| <b>Bibliography</b> .....   | 280 |
| <b>List of informants</b> .....   | 297 |
| <b>Abbreviations</b> .....  | 302 |

Научное издание

**ШУТОВА НАДЕЖДА ИВАНОВНА**

**Дохристианские культовые памятники  
в удмуртской религиозной традиции**

**Опыт комплексного исследования**

Печатается по решению ученого совета Удмуртского института истории,  
языка и литературы УрО РАН и НИСО УрО РАН по плану выпуска 2001 г.

ЛР № 020764 от 24.04.98 г.

Редактор *Н.В. Глотова*

Художники: *Н.А. Быков, В.Е. Романов, Н.Ф. Гафурова*

Обложка художника *Н.А. Быкова*

Компьютерный набор *Н.И. Шутовой*

Оригинал-макет, компьютерная верстка *Р.Р. Ижгузина*

НИСО УрО РАН № 109(01). Сдано в набор 10.09.01.

Подписано в печать 12.11.01. Формат 70х100<sup>1/16</sup>.

Бумага офсетная. Гарнитура Newton СТТ.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 24,7. Уч.-изд. л. 23,3.

Тираж 700 экз. Заказ № 5190.

Удмуртский институт истории, языка и литературы

Уральского отделения Российской академии наук

426004. Ижевск, ул. Ломоносова, 4.

Отпечатано в Ижевской республиканской типографии.

426057. Ижевск, ул. Пастухова, 13.

