

**Тартуский университет
Философский факультет
Историческое отделение
Кафедра этнологии**

Светлана Карм

**УДМУРТСКИЙ МИР: «ОКНА» В ТРАДИЦИОННУЮ
КУЛЬТУРУ (ОПЫТ КУЛЬТУРНОГО АНАЛИЗА ЧЕРЕЗ
ФОЛЬКЛОР, МУЗЕЙНЫЙ ПРЕДМЕТ И ОБРЯД)**

Диссертация на соискание степени магистра

Научный руководитель: Арт Леэте, PhD, профессор этнологии

Тарту 2005

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
Объект исследования, проблемы и методы.....	4
О содержании работы.....	8
Источники и историография.....	14
Религиозные воззрения удмуртов на рубеже XIX-XX веков (по собраниям текстов Берната Мункачи)	18
Историография проблемы.....	18
Бернат Мункачи как исследователь удмуртов. Собрания фольклорно-этнографических текстов и словарь.....	21
Удмуртский мир в текстах Мункачи.....	25
Удмуртские коллекции Эстонского национального музея	32
Немного из истории формирования удмуртской коллекции.....	33
Удмуртские материалы в публикациях и на выставках.....	35
Предметная коллекция	37
Коллекция фотографий	50
Собрание этнографических рисунков.....	55
Собрание кино- и видеодокументов	56
Рукописные документы – этнографические описания и полевые дневники	58
Вместо заключения.....	60
Переходные обряды в жизни удмуртской девочки/ девушки/ женщины. Конец XIX – XX вв.	63
Обряды младенческого периода.....	64
Прядение как символ женской деятельности.....	67

Обряды совершеннолетия	68
Из невестки – полноправная женщина	72
Женщина в культовой практике	76
Religious Beliefs of Udmurts at the End of the 19th – Beginning of the 20th Centuries. Based on the Texts by Bernát Munkácsi.....	81
Eesti Rahva Muuseumi udmurdi kogud.....	101
Transition Rituals in the Life of an Udmurt Girl/Maiden/Woman in the Late 19th to 20th Centuries.....	144
Заключение	167
Udmurdi maailm: „aknad” traditsioonilisse kultuuri (kultuurianalüütiline vaade rahvaluule, muuseumiesemete ja rituaalide kaudu). Resümee	169
Библиография.....	173
Источники:.....	184
Информанты:.....	185
Сокращения	187
Приложения	188
I. Отдельные примеры из «полевых» записей Калью Консина (ЕА 130: 4-53, 1971; ЕА 133: 4-62, 1973), соответствующие предложениям из ранее изданных книг Крюковой Т. А. и Белицер В. Н.	188
II. Литографии из книги <i>Die Wotjäken, eine ethnologische Studie von Max Buch. Dr. med.</i> (Helsingfors. Druckerei der Finnischen Litteratur-Gesellschaft, 1882) и фотографии из коллекции <i>Fk 447 (Õpetatud Eesti Seltsi piltide kogu – Коллекция фотографий Эстонского Ученого Общества)</i> , депонирована в ЭНМ в 1923 году	190
III. Места проведения совместных полевых исследований Эстонского национального и Удмуртского республиканского краеведческого музеев в 1971-1993 годах.....	199

ПРЕДИСЛОВИЕ

Объект исследования, проблемы и методы

Исследование, представляемое на соискание ученой степени магистра этнологии, является собранием трех статей, каждая из которых была написана по особому случаю, да и предметом рассмотрения являются, казалось бы, разные феномены – фольклорно-этнографические тексты, музейные предметы, обряды - и, через них - народная религия, предметный мир, переходные этапы в жизненном цикле и место исследователя в интерпретации культуры. Однако единство для них характерно – объектом исследования всех статей является, в самом широком смысле, культура, точнее, удмуртская традиционная культура.

С научной точки зрения, такое определение исследовательского объекта было бы неточным и весьма претенциозным, ибо «культура» - это одна из основных тем культурной антропологии, об общей же концепции культуры до сих пор трудно или просто невозможно говорить. Проблематично и определение «традиционности» в культуре – оценочные импликации в дефиниции «традиции» варьируют весьма широко, определить границу между «традиционным» и «нетрадиционным» практически невозможно.

Арт Леэте, исследуя проблемы собирательской работы и сохранения артефактов традиционной культуры финно-угорских народов в Эстонском национальном музее, пишет, что “Современная культура финно-угров и сегодня местами традиционная, так сказать, старинная. Вопрос также в том, насколько традиционны были они в ближайшем прошлом. Доля традиционности местами может быть очень большой. Это во многом может быть диктатом среды и общественного быта. Современная же доля финно-угорских культур особо не этноспецифична, а является лишь частью современной российской культуры» (Леэте 1998а: 29).

Об утрате этноспецифичности финно-угорских культур в какой-то мере можно говорить относительно материально-бытовой сферы (однако и здесь не может быть речи о полной утрате). Духовная же сфера (= ментальность) современных финно-угорских (да и других) культур и сегодня во многом опирается на этничность. Народные традиции, фольклор не исчезают бесследно, а продолжают жить под новой оболочкой, приспособляясь к современным формам существования. Здесь было бы уместно назвать докторские диссертации «*Udmurdi*

usundi peamised tunnusjooned XIX-XX sajandil» Аадо Линтропа и «Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор» Татьяны Миннихметовой, защищенные на кафедре фольклористики Тартуского Университета в 2000 и 2003 годах (Линтроп 2000; Миннихметова 2003). В этих трудах на примере религиозной культуры и традиционной обрядности удмуртов можно найти достаточно примеров того, как в современной удмуртской культуре тесно переплетаются «традиционность» и «модерн», «свое» и «чужое». Так, домовая *корка кузё* характеризуется как полтергейст (Линтроп 2003: 227), *кылчин убир* (дух-хранитель) в современной ситуации сравнивается с экстрасенсом (ПМ Аадо Линтропа, 2002¹). Старые понятия и явления в новой ситуации получают новую трактовку, определенные же стереотипы поведения в конкретных ситуациях объясняются выражением «так принято», опирающимся на опыт предшествующих поколений. Однако и «так принятое» не является постоянным повторением и воспроизведением одного и того же варианта, а в каждой случае подчинено конкретной ситуации, со своими нюансами, и представляет определенный процесс. Таким образом, «каждое поколение, получая в свое распоряжение определенную совокупность традиционных образцов, не просто воспринимает и усваивает их в готовом виде, оно всегда осуществляет их собственную интерпретацию и выбор. В этом смысле каждое поколение выбирает не только свое будущее, но и прошлое» (Гофман 1998: 265).

Существует множество методов и подходов к интерпретации культуры. Не потеряли актуальность слова Бронислава Малиновского, выраженные им в 1942 году: «/.../ антропология разделена на множество школ, тенденций и подходов. /.../ все они не просто не исключают друг друга, но друг друга дополняют и неизбежно друг с другом коррелируют» (Малиновский 1999: 192). Современная тенденция постмодернистического прагматизма вообще «предостерегает от всех попыток полагаться на какие-либо интерпретации, обладающие авторитетом вечности и универсальности» (Гренц 2003: 159, цитирует Ричарда Рорти).

¹ Выражаю благодарность Аадо Линтропу, предоставившему мне возможность познакомиться с его видео- и аудиоматериалами, сделанными в д. Варклет-Бодья Агрызского района Республики Татарстан летом 2002 года.

Из разных подходов в толковании культуры наиболее импонирующей для меня является интерпретативная теория культурного анализа, понятие которой в западных антропологических дискуссиях связано с именем Клиффорда Гирца.

Придерживаясь семиотической концепции культуры и разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек – это животное, опутанное сотканными им самим сетями смыслов, Гирц полагает, что этими сетями является культура. Анализ знаков – анализ не экспериментальный, занятый выявлением законов, а интерпретативный, занятый поисками значений (Гирц 1997: 173). Суть антропологической интерпретации состоит в том, что «анализ проникает в самое тело объекта изучения, т.е. мы начинаем с нашей интерпретации того, что имеют в виду наши информанты или что они думают, будто имеют в виду, и потом это систематизируем» (там же: 184). Таким образом, культура – это знаковая система, и знаки эти производит и читает сам человек. Анализ культуры носит характер диалога, и в раскрытии истины одинаково участвуют как субъект, так и объект познания.

Анализируя культуру на уровне полевого опыта, антрополог «/.../ «вычерчивает» социальный дискурс; записывает его. Тем самым он превращает его из происшедшего события, которое существовало только в момент, когда происходило, в сообщение, которое существует в записи и к которому можно многократно возвращаться» (там же: 188). Гирц, вслед за Гилбертом Райлом, подчеркивает, что этнография – это «насыщенное описание» (там же: 174), и выделяет особенности этнографического описания: оно носит интерпретативный характер; оно интерпретирует социальный дискурс; интерпретация состоит в попытке выделить «сказанное» из исчезающего потока происходящего и зафиксировать его в читаемой форме; оно микроскопично, ибо антрополог, как правило, выходит к более широким интерпретациям и абстрактному анализу через этап очень подробного изучения чрезвычайно мелких явлений (Гирц 1997: 189). Таким образом, работа антрополога – это не что иное как «экспликация экспликаций» (там же: 177). Интерпретативное толкование – и это действительно одна из форм толкований, а не просто глоссография – обращает внимание на то, что означают институты, действия, образы, изречения (поговорки), события, обычаи, все обычные объекты интереса социальной науки для тех, чьи институты, занятия, обычаи и т.п. они представляют (Гирц 2003: 34-35).

С идеями Гирца тесно соприкасаются взгляды представителей тартуско-московской культурно-семиотической школы во главе с Юрием Лотманом, - культура рассматривается «как сумма сообщений, которыми обмениваются различные адресанты (каждый из них для адресата – «другой», «он»), и как одно сообщение, отправляемое коллективным «я» человечества самому себе» (Лотман 1999а: 41-42). Иначе говоря, культура – это сфера коммуникации индивида с социумом, осуществляемой знаковыми средствами. По аналогии с понятием биосферы В. И. Вернадского, Лотман разработал понятие семиосферы. Ссылаясь на определение биосферы, являющейся, с одной стороны, совокупностью и органическим единством живого вещества, и, с другой, условием продолжения жизни, Лотман утверждает, что семиосфера – и результат, и условие развития культуры (Лотман 1992: 13; 1999б: 166). Метафорически определяя семиосферу, Лотман пишет: «Представим себе в качестве некоего единого мира, взятого в синхронном срезе, зал музея, где в разных витринах выставлены экспонаты разных эпох, надписи на известных и неизвестных языках, инструкции по дешифровке, составленные методистами пояснительные тексты к выставке, схемы маршрутов экскурсий и правила поведения посетителей. Поместим в этот зал еще экскурсоводов и посетителей, и представим это как единый механизм (чем, в *определённом отношении*, все это и является). Мы получим образ семиосферы. При этом не следует упускать из виду, что элементы семиосферы находятся не статическом, а в подвижном, динамическом соотношении, постоянно меняя формулы отношения друг к другу. Особенно это заметно на традиционных моментах, доставшихся из прошлых состояний культуры» (Лотман 1999б: 168). Рассматривая семиосферу как «некий семиотический континуум, заполненный разнотипными и находящимися на разном уровне организации семиотическими образованиями», Лотман утверждает, что всю семиосферу (т.е. культуру как семиосферу) нужно рассматривать как единый механизм – только так мы сможем понять культуру во всем ее многообразии (Лотман 1992: 12-13).

Понятие культуры как семиотического универсума, а также тождество понимания и интерпретации в современной культурной антропологии тесно перекликается с введенным Вильгельмом Дильтеем понятием «герменевтического круга», в основе проблемы которого стоит понимание, что комплексные целости и их части постоянно и неразлучно связаны между собой. Мы можем понять

целостность только через ее отдельные части, а каждая из этих частей нуждается для своего понимания в учете всей целостности (Гренц 2003: 106).

Ссылка на традиционную культуру как объект магистерской диссертации, таким образом, в данном случае вполне уместна. Народная религия, предметный мир и «пограничные» женские обряды, интерпретируемые в исследовании, являются равнозначными частями сложного гетерогенного и полифункционального целого, называемого культурой. Одновременно, каждый аспект культуры, являясь частью единого процесса коммуникации и передачи традиции, несет на себе следы постоянных изменений. Так, мы можем выборочно анализировать, например, религиозное мировоззрение, символическую иконографию народной одежды или коррелят пола в обрядовой системе, однако познание об удмуртской народной культуре как едином явлении, в котором одновременно тесно переплетены различные ее уровни, никуда не исчезнет. Гетерогенность темы исследования (что в данном случае находится также в гармонии с многообразием сущности культуры) делает его интригирующим как для исследователя, так, вероятно, и для читателя.

О содержании работы

В магистерской диссертации объединены 3 статьи, опубликованные в разных изданиях в 2001-2004 годах:

- *Religious Beliefs of Udmurts at the End of the 19th – Beginning of the 20th Centuries. Based on the Texts by Bernát Munkácsi. - Религиозная картина мира удмуртов на рубеже XIX-XX вв. (по собраниям текстов Берната Мункачи).*
- *Eesti Rahva Muuseumi udmurdi kogud. - Удмуртские коллекции Эстонского национального музея.*
- *Transition Rituals in the Life of an Udmurt Girl/Maiden/Woman in the Late 19th to 20th Centuries. - Переходные обряды в жизни удмуртской девочки/девушки/женщины. Конец XIX – XX вв.*

Перечень названий статей показывает, что анализ удмуртской культуры осуществляется через отдельные аспекты - фольклор, музейный предмет², ритуал.

² Под термином «музейный предмет» предполагается официально зарегистрированная в фондах музея единица хранения, представляющая собой культурную ценность (Музеумисеадус, § 4 (1)).

Работа, таким образом, предполагает комплексное использование методов разных дисциплин – фольклористики, музеологии и этнологии, другими словами, реализован наиболее перспективный кросс-культуральный метод.

Ссылаясь на принятую в современной культурной антропологии аналогию текста с культурой, - как культура представляет собой процесс, так и текст читается и перечитывается заново, таким образом, ни культура, ни текст не являются «вырезанными в камне» (Гирц 2003а: 329), - можно отметить, что если в двух первых главах автором диссертации «перечитываются» готовые «тексты», последняя работа - это скорее авторское «описание» удмуртской женской обрядовой культуры.

Статья *«Религиозная картина мира удмуртов на рубеже XIX-XX вв. /по собраниям текстов Берната Мункачи»* посвящена анализу удмуртских фольклорно-этнографических текстов, собранных венгерским ученым Бернатом Мункачи (1860-1937) в 1885 году в шести уездах Вятской и Уфимской губерний, а также в Эстергомском (Венгрия) лагере для военнопленных у 25 военнопленных-удмуртов в 1915-1916 годах. Фольклорно-этнографические материалы Мункачи увидели свет в нескольких изданиях. Это сборники текстов *«Votják népköltészeti hagyományok»* (Мункачи 1887) *«Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi herausgegeben von D.R. Fuchs»* (Мункачи 1952) и трехязычный словарь *«A votják nyelv szótára I-IV»* (Мункачи 1890-1986). Ученый ставил для себя целью «собрать текстовой и словарный материал во всех местах проживания удмуртов и тем самым добыть сведения об удмуртских диалектах» (Мункачи 1887: XII). Собранные тексты являются прекрасным лингвистическим материалом, одновременно их можно назвать «энциклопедией патриархальной жизни удмуртов».

Бернат Мункачи, будучи языковедом, традиционную (экзотическую и «эзотерическую») картину мира удмуртов представил для современников–европейцев в характерной для филологии форме, которая «/.../ уже традиционно занималась тем, что делала доступными древние или экзотические или эзотерические документы для тех, для кого они являются древними или экзотическими или эзотерическими. Понятия заносятся в словари, добавляются объяснительные примечания, записываются комментарии и, если надо, представляются транскрипции или делаются переводы – конечной целью является

составление аннотированного издания, которое было бы настолько читаемым, насколько это в силах филологов. Смысл устанавливается на метауровне; в принципе, работа филолога – своего рода секундарного автора – состоит в переписывании записей: в истолковании текста через текст» (Гирц 2003: 48).

Характерно языковедческому труду, фольклорно-этнографические материалы Мункачи группируются на разделы по фольклорным жанрам и этнографическим темам. Не останавливаясь на выделении жанров и сюжетов, а также на оценке и анализе поэтических особенностей фольклорно-этнографических материалов Мункачи (оставляя эту честь фольклористам и языковедам), тексты в данном случае вводятся в контекст культурно-исторической жизни удмуртского общества рубежа XIX-XX вв. и используются как фактологический (источниковедческий) материал для реконструктивной, причем весьма упрощенной, модели религиозной картины мира удмуртов (миф о происхождении земли → божества и духи → культ предков и культовые места → система ценностей). Иначе говоря, используется метод выборочного моделирования: отдельные тексты из собраний Мункачи вводятся в заранее заданную автором рамку, причем, и сама модель, и текст, подгоняемый под рамку, предполагают наличие авторского опыта непосредственного соприкосновения с изучаемой культурой.

«Любое толкование понятия /.../ картины мира не может претендовать на абсолютную истинность, поскольку это не объективно существующая реалья, а умозрительное построение, используемое его создателями для решения каких-либо теоретических или практических задач. Это – своего рода орудие» (Корнилов 2003: 4). Осознавая, что данная модель религиозного мира ни в коем случае не может претендовать на *полноту* картины, ибо любой образ мира есть лишь одна из возможных точек зрения на мир, а фольклорно-лингвистический материал без сопоставления с другими источниками не может дать полную картину мира этноса, тем более материал, собранный лишь одним человеком, целью статьи ставится обзорное ознакомление с личностью ученого, кто «сыграл самую большую роль в популяризации удмуртов в Венгрии и Западной Европе» (Домокош 1967: 328), и его удмуртскими собраниями.

Статья «*Религиозная картина мира удмуртов на рубеже XIX-XX вв. (по материалам Берната Мункачи)*» увидела свет на страницах рецензируемого научного журнала «Pro Ethnologia 12. Latest Reports on Ethnology» (Карм 2001a).

Следующая статья *инспирирована мертвыми предметами из музейных коллекций* (Малиновский 1999: 30; перефразировано мною, С. К.) и посвящена удмуртским собраниям Эстонского национального музея, накопленным многими поколениями музейных работников с первых десятилетий 20 века до сегодняшнего времени. Удмуртское собрание ЭНМ состоит из коллекции этнографических предметов (предметный фонд финно-угорских народов в музее обозначен латинской буквой **B**, всего 1642 удмуртских предмета), этнографических рисунков (**EJ** - *etnograafilised joonised*, 579 листов), фотографий (**Fk** - *fotokogu*, более 4200 снимков), кино- и видеоматериалов (**V** - *videoarhiiv*), рукописных текстов (257 страниц этнографических описаний, **EA** – *etnograafiline arhiiv*, и 15 полевых дневников, **TAp** – *topograafiline arhiiv/päevikud*). Сегодня это одна из крупнейших этнических коллекций ЭНМ (не принимая в счет эстонскую коллекцию), а также одна из крупнейших удмуртских музейных коллекций в мире. Комплектированная на высоком профессиональном уровне, она является средоточием информации о культуре удмуртского народа с конца XIX до 90-х годов XX вв.

Основная проблема, выставляемая в статье *«Удмуртские коллекции Эстонского национального музея»* – это проблема репрезентативности и информативности этнических музейных коллекций. Музейные этнографические предметные коллекции олицетворяют собой традиционный «вещный мир» народа³, одновременно, в музейные хранилища возможно сосредоточить лишь отдельные мобильные объекты материальной культуры, т.е. артефакты, не «привязанные» к определенному месту: орудия труда, инструменты, предметы одежды и быта и т.д., в отличие, например, от домов, хозяйственных построек и т.п.

Любая «вещь в традиционной культуре не исчерпывается видимой человеком сутью, т.е. своей материальностью и «инструментальностью», а является неотъемлемой частью духовного пространства» (Баранов 2002: 289). Поэтому при анализе удмуртских коллекций (особенно предметной) особый интерес представляется самим вещам, их функциональному и символическому значению, а также бытованию тех или иных предметов в культуре удмуртов в настоящее время и их знаковой функции в современном обществе. Такая

³ Опять-таки, тот же самый вопрос, где проходит граница традиционного этнического «вещного мира», и насколько традиционен может быть предметный мир любого этноса сегодня, и вообще, что стоит собирать в музей, если речь о комплектовании этнической коллекции в наши дни... Горячо обсуждали эти проблемы с Артом Леэте (см. ссылку на его высказывание в начале диссертации, стр. 4), единых ответов на данный вопрос мы не нашли...

информация наиболее важна, когда культура изучается вдали от народа-носителя: если «утилитарность» одинаковых предметов разных народов, как правило, остается одной и той же, то смысл, выражаемый в определенный предмет в той или иной ситуации, у разных народов может быть отличным.

Другая проблема, связанная с музейной коллекцией – это ее атрибуция. В процессе работы над удмуртской коллекцией удалось найти дополнительную информацию, позволяющую конкретизировать историю появления некоторых коллекций, поступивших в музей еще в начале XX века. На основе печатной литературы, а также материалов из фотоархива Российского этнографического музея атрибутируются старейшие удмуртские предметы из коллекции **В 7** (этнографическая коллекция, переданная в музей Ученым Эстонским Обществом, см. фото) и фотоматериалы серий **Fk 454** (финно-угорская фотоколлекция из Национального музея Финляндии, полученная весной 1925 года в обмен за эстонскую коллекцию), **Fk 581** (коллекция Ильмари Маннинена, полученная из России), **Fk 1245** (копии снимков, полученные в 1957 году из Музея народов СССР. Копии фотографа А.А. Гречкина).

Статья «*Удмуртские коллекции Эстонского национального музея*» издана в XLVI Ежегоднике Эстонского национального музея (Карм 2002а).

Исследование любой музейной коллекции, ее атрибуция и интерпретация – процесс долгосрочный. Пример тому – некоторые открытия, сделанные автором уже после издания статьи в музейном ежегоднике. Так, при критическом анализе материалов рукописного фонда (экспедиционные описания из этнографического архива ЭНМ – ЕА) выяснилось, что материалы Калью Консина (ЕА 130: 4-53, 1971 и ЕА 133: 4-62, 1973) не полностью основываются на полевых материалах, а местами являются реферированными из ранее изданных книг: «*Народная одежда удмуртов. Материалы к этногенезу*» В. Н. Белицер (Белицер 1951) и «*Удмуртское народное изобразительное искусство*» Т. А. Крюковой (Крюкова 1973). Ссылок на эти работы в записях К. Консина не имеется. Причем, интересно, что в «экспедиционном» тексте указываются и информаторы (см. Приложение I). В статье об удмуртском ткачестве, изданной в Ежегоднике музея (Консин 1977), автор в качестве источника много раз ссылается как на опубликованные материалы других исследователей, так параллельно и на свои полевые материалы. Однако указанные в ссылках страницы полевых материалов, кажется, «взяты с потолка» - темы сообщаемого в статье и в этнографических записях не всегда между собой

совпадают. Таким образом, возникает проблема оценки аутентичности некоторых музейных описаний и профессиональной этики исследователя.

В главе, посвященной удмуртской фотоколлекции, вскользь упоминается и описывается фотосерия **Fk 447** - фотоматериалы Ученого Эстонского Общества, переданные в музей в 1923 году. Некоторые литографии удмуртских снимков этой серии имеются в книге Максимилиана Буха: «*Die Wotjäken, eine ethnologische Studie von Max Buch. Dr. med.*» (Бух 1882). Небольшая заметка в самой книге (стр. 185), биографические моменты из жизни ученого и запись, имеющаяся на обороте фотографий, указывают на причастность Буха к появлению этих снимков (см. Приложение II).

К данной работе прилагается также карта с указанием мест проведенных экспедиций (Приложение III). Конечно, масштаб такой карты не позволяет указать все административные названия, однако общую картину обхвата удмуртских территорий она в какой-то мере представляет, демонстрируя, таким образом, насколько основательно и широко исследовались разные локальные группы удмуртов. В магистерской работе приводится обновленный вариант статьи с дополнительными приложениями.

Последняя работа посвящена женским переходным обрядам. Через описание обрядов совершеннолетия «*ныл кураськон*» или «*ныл куриськон*» («прошение» или «моление девушек»), молодежные праздники «*ныл брага*» («девичья брага») и обряд «*сялтым*» («*чалтым*») (дословно не переводится, обряд купания в воде), в основном связываемый с молодухой, выставляется ряд вопросов: половой символизм, дифференциация ролей и поведенческих стереотипов отдельных социально-возрастных групп в конкретных ситуациях и т.д. Социальный коррелят пола или гендер рассматривается как функция динамики социальных практик, а не просто как застывший набор смыслов, приписываемых в культуре тому или иному биологическому полу, исходя из положения, что «гендерная принадлежность индивида – это не просто какой-то аспект его личности, но /.../ то, что человек делает и делает постоянно в процессе взаимодействия с другими» (Кушкова 2001: 116, цитирует Уэста Зиммермана).

Исследование, в котором тесно переплетаются две проблемы – проблема границы (переходный обряд = граница как место усиления семиотической активности) и проблема гендера, позволяет проследить постоянную

трансформацию переходной обрядности, а вместе с тем изменение ментальных, моральных и социальных стереотипов удмуртского общества с конца XIX до наших дней.

Статья *«Переходные обряды в жизни удмуртской девочки/девушки/женщины. Конец XIX – XX вв.»* подготовлена на основе доклада, прозвучавшего на конференции Эстонского национального музея «Понимания картины мира» 14 апреля 2003 года. Работа прошла рецензию и издана в журнале *«Pro Ethnologia 17. Perceptions of Worldviews»* (Карм 2004).

В ходе подготовки магистерской диссертации в русскоязычных текстах автором были сделаны небольшие изменения, поправки и дополнения. «С точки зрения писателя [исследователя, С. К], текст никогда не бывает окончен – писатель всегда склонен дорабатывать, доделывать. Он знает, что любая деталь текста – это лишь одна из возможных реализаций потенциальной парадигмы. Все можно изменить. /.../ Автор воспринимает текст как последний черновик, а читатель – черновик как законченный текст» (Лотман 1999с: 112). В русском варианте изменены также система ссылок на литературу и оформление примечаний – вся использованная в работе литература приводится в одном списке, а не в конце отдельно взятой главы/статьи, едина и нумерация примечаний. Этим обусловлено и общее оформление диссертации – сначала приводятся все русские варианты статей, а затем прилагаются оттиски опубликованных работ на английском и эстонском языках.

Источники и историография

Современное антропологическое исследование исходит, прежде всего, от проблемы, а не от имеющейся источниковедческой базы, и предполагает, что работа может основываться на разных материалах. Концепция работы, а именно интерпретация традиционной культуры через отдельные аспекты, обусловила многогранность и взаимодополняемость разных групп источников. Основой для отдельных статей явились разные источники – это опубликованные фольклорные и этнографические тексты, музейные коллекции и каталоги, рукописный архив ЭНМ – полевые дневники и экспедиционные записи, аудио- и видеоматериалы. В работу были привлечены, помимо собраний ЭНМ, удмуртские материалы Национального музея Удмуртской Республики и Российского Этнографического музея.

Сборники фольклорно-этнографических текстов Берната Мункачи и удмуртская музейная коллекция Эстонского национального музея, анализируемые в двух первых статьях, являются своеобразным прецедентом в истории удмуртологии – это крупнейшие удмуртские собрания в области фольклористики и музеологии, целесообразно собранные представителями другой национальности среди удмуртов (конечно, не без помощи «отряда» местных помощников). И записанный на бумагу фольклорный текст, и отдельно взятый музейный этнографический предмет (вещь, фотография, звукозапись, документальный фильм, этнографический рисунок) характеризуются тем, что, с одной стороны, обладают способностью повышать свою этническую значимость соответственно тому, как далеко во времени отстоят от нас, и, с другой стороны, как фольклорный текст, так и музейный предмет являются лишь «фрагментами реальности», оторванными от своего времени и пространства, и понятие сути как отдельного текста, так и музейного предмета возможно только при изучении их функции в контексте социальной и культурной жизни общества, откуда они происходят.

В работу активно включены полевые материалы автора, собранные во время многочисленных совместных экспедиций Удмуртского краеведческого музея с эстонскими, венгерскими и татарскими коллегами (соответственно с Эстонским национальным, Венгерским этнографическим и Национальным музеем Республики Татарстан) в разные районы проживания удмуртов в 1987-1993 гг. Тематика собираемой информации была весьма обширной, что было обусловлено характером и целями комплексных экспедиций: сбор этнографических предметов, съемки фильма «Северные удмурты в начале XX века», фото- и видеофиксация удмуртской культуры, этнографическая зарисовка определенных объектов, другими словами, это был сбор сведений о тех объектах культуры, которые становились предметом исследования/фиксации в каждом конкретном случае, будь то какая-нибудь вещь, определенный ритуал или жилой комплекс со всеми хозяйственными постройками. И хотя такой метод не позволил глубоко «погрузиться» в отдельно взятую проблему, был накоплен богатый фрагментарный материал по разным аспектам культуры удмуртов, проживающих в разных районах Удмуртии, Башкортостана, Татарстана и Кировской области, а также у удмуртов Назаровского, Козульского и Бирилюсского районов Красноярского края. Опросы и интервью проводились на удмуртском языке, особое место отводилось фиксации народной терминологии и записи лексического материала, относящегося к системе

этносоциальной регламентации удмуртского общества, т.е. поверий-назиданий, особых поведенческих предписаний и различных табу.⁴ Активно были использованы методы обыденного и научного, в т.ч. включенного, наблюдения, особенно при запечатлении определенных обрядов и трудовых процессов. Кроме полевого материала, ссылаюсь и на личный опыт, освоенный мною в кругу семьи и родной деревни.

В научно-методологической разработке проблем традиционной культуры опиралась на исследования как российских, так и западных исследователей. При подготовке статей были использованы публикации об удмуртах конца XIX – начала XX веков и работы последних десятилетий, в том числе труды исследователей-удмуртов разных поколений.

Пользуясь случаем, хочу выразить благодарность всем тем людям, чьи советы, практическая помощь или просто дружеский совет сопутствовали мне на разных этапах творческих изысканий. Первые слова признательности – своему учителю доктору исторических наук профессору Удмуртского Государственного Университета Владимиру Владыкину, побудившему во мне интерес к этнологии и исследованию культуры своего народа, при его же участии осуществилось мое знакомство с богатым наследием Берната Мункачи. Прекрасной школой полевого этнографического исследования стали для меня совместные экспедиции Удмуртского республиканского краеведческого (в настоящее время Национальный музей имени Кузубая Герда Удмуртской Республики) и Эстонского национального музеев (1987-1993 гг.), за что сердечно благодарна руководителям Серафиме Лебедевой и Алексею Петерсону, а также всем спутникам многолетних комплексных экспедиций. Мой глубокий поклон удмуртам - информантам, с кем сводили меня многочисленные экспедиционные маршруты, за сердечное радушие и терпеливое участие в осмыслении народного наследия. Благодарю своих коллег из Эстонского национального музея за доброжелательность, советы и практическую помощь, а также руководство музея, в стенах которого готовились эти статьи, за создание прекрасного рабочего климата и поддержку в претворении

⁴ Интерпретация пространственно-временного мировосприятия и бытия удмуртов посредством этнофотографии и поверий – такова была концепция фотовыставки «Удмуртский мир», демонстрировавшейся в Выставочном доме ЭНМ в сентябре – октябре 2000 года (в мае 2001 года был представлен и виртуальный вариант выставки в виде диска CD-ROM на эстонском, русском, удмуртском, английском языках, авторы Светлана и Арп Карм, художник Янэ Лийв).

творческих идей в действительность. Мое особое признание – научному руководителю доктору философии профессору Арту Лезте, кто поверил в меня и всячески содействовал - от первой статьи до конечного результата - появлению данной диссертации. И, наконец, слова благодарности Арп Карму, бессменному помощнику в проблемах технического оформления работы.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ УДМУРТОВ НА РУБЕЖЕ XIX-XX ВЕКОВ (ПО СОБРАНИЯМ ТЕКСТОВ БЕРНАТА МУНКАЧИ)

Исследование рассматривает один аспект культуры удмуртского этноса – его религиозное мировосприятие. Тема сама по себе не нова – Владимир Владыкин (1994), Владимир Напольских (1993) и Аадо Линтроп (1993, 2000, 2003) в своих трудах достаточно подробно реконструируют мифологическую картину мира удмуртов и развитие религиозной культуры в XIX-XX веках. Новым является подход к теме – использование текстовых материалов, собранных лишь одним человеком, в данном случае венгерским ученым Бернатом Мункачи при экспедиции к удмуртам в 1885 году и от военнопленных удмуртов в годы первой мировой войны в 1915 году, в описании религиозных воззрений удмуртов. Опыт обращения к фольклорным и этнографическим текстам лишь в собраниях Мункачи имел целью исследовать самую возможность использования их в качестве источника для создания реконструктивной, причем весьма упрощенной, модели религиозной картины мира удмуртов (миф о происхождении земли → божества и духи → культ предков и культовые места → система ценностей). Статья не претендует на полноту религиозной картины мира удмуртов, что вполне объяснимо умышленной ограниченностью источниковедческого материала. Своей главной задачей автор статьи видит, прежде всего, пробуждение интереса к творческому наследию Мункачи, который помог «приблизить Волгу к венграм» (Домокош 1967: 328).

Историография проблемы

Удмурты, как и другие народы, богаты своим устным творчеством - фольклором, своими традициями, обрядами. Они сопровождают человека от самого рождения до самой смерти. Именно в них, обрядах и фольклоре, заложена духовная культура народа, его своеобразие и самобытность.

Сбором и публикацией бесписьменной литературы - фольклора «ограничивался» венгерский академик Бернат Мункачи (Bernát Munkácsi, 1860-1937). Языковед и этнограф, литературовед и историк, фольклорист и педагог, он оставил после себя огромное творческое наследие – при жизни им было опубликовано 357 наименований работ: статей, рецензий, словарей,

монографических исследований, фольклорно-диалектологических публикаций (порою многотомных) по венгерскому, мансийскому, удмуртскому, марийскому, чувашскому, татарскому, осетинскому и другим языкам и народам (Кельмаков 1987: 12).

И хотя Мункачи не написал ни одного оригинального исследования, специально посвященного изучению каких-то конкретных проблем удмуртской этнографии, ценность его текстовых собраний для этнографии удмуртов трудно переоценить. В них содержатся сведения, относящиеся к сфере социально-экономической жизни удмуртов, идеологии, религиозных воззрений; в текстах можно проследить систему этнических и этических ценностей удмуртов, национальный характер, своеобразие языка... Иначе говоря, Мункачи рассматривает все проявления культуры (язык, фольклор, верования, искусство) в единстве, органической целостности, исходя из понимания культуры как единой сущности. «Помимо чисто языковых целей я обратил особое внимание на духовную жизнь вотяцкого народа: но при исследовании их верований, способа мышления, обычае старался объединить последнее с первой задачей таким образом, что в своих записях языковедческого характера стремился отразить содержание, интересное с точки зрения народной психологии. Такими мне казались, в частности, предания, сказки, мотивы, заклинания, суеверия, из каких жанров состоит мое собрание», - характеризует Мункачи сущность своих текстовых собраний (Домокош 1993: 62)

Уже при жизни Мункачи его труды по удмуртам получили высокую оценку специалистов – этнографов. Так, самый видный в то время поволжский этнограф профессор Казанского университета И. Н. Смирнов в своей известной монографии «Вотяки» (Казань, 1890) особо выделяет еще ранние работы Мункачи и называет их образцовыми: «/.../ главную ценность книги г(осподина) Мункачи составляет необыкновенная тщательность, с которой он транскрибирует вотские тексты. Как свод научно транскрибированных текстов, книга г(осподина) Мункачи не имеет подобных себе в нашей литературе и должна стать образцом для каждого исследователя, желающего посвятить свой труд изданию инородческих текстов» (Смирнов 1890: 291).

Высокую оценку трудам Мункачи дает удмуртский поэт и ученый Кузубай Герд. Рассматривая труды разных исследователей по сбору фольклорных текстов, он говорит, что «лучше всех записаны тексты у Мункачи. В его записях есть все –

где, от кого, когда и в какой деревне была сделана запись; кроме того, все диалекты оставлены без изменения. Все это дает возможность через много лет сравнить, как изменились фольклорные тексты, язык в данной местности» (Герд 1929: 20).

Однако наибольший интерес к удмуртским трудам Мункачи стал проявляться с конца 1960-х годов. В научных сборниках и журналах появляется ряд статей удмуртских исследователей–языковедов (Гильмаев 1976: 153-154; Кельмаков 1974: 54-57, 1977: 46-47, 1980). Работы Мункачи анализируются в историографических обзорах по этнологии удмуртов - в трудах Владимира Владыкина и Людмилы Христолюбовой (Владыкин 1970: 127-128; Владыкин&Христолюбова 1984: 31-32). О популярности ученого свидетельствует статья в Большой Советской Энциклопедии (Большая... 1974: 115-116). Особого интереса лингвистов заслуживает эпос «Калмезские богатыри», записанный Мункачи во время экспедиции к удмуртам в 1885 году (Уваров 1980: 38-42, 1982: 18-20; Яшин 1983: 8-9).

Петер Домокош в своей статье «Удмурты и Венгрия» отмечает, что «Мункачи сыграл самую большую роль в популяризации удмуртов в Венгрии и западной Европе» (Домокош 1967: 328). Большую роль Мункачи в исследовании уральских языков и народов отмечает и Петер Хайду в своей книге «*Уральские языки и народы*» (Хайду 1985: 354-355).

Широкой общественности имя ученого стало известным после выхода в свет подарочной книги «*Подарок Мункачи*» на удмуртском, венгерском и русском языках в 1983 году (составитель и автор предисловия Анатолий Уваров) (Подарок... 1983). Сборник оснащен фотографиями, здесь имеются яркие высказывания разных людей об ученом, отрывки из дневниковых записей Мункачи, а также несколько текстов из собраний Мункачи – песни и сказания. Отрывки из дневниковых записей ученого в переводе на русский язык со вступительным словом А. Уварова напечатаны и в сборнике «*Край родниковый*» (Мункачи 1984: 45-49).

«Данью уважения к памяти великого ученого» называет книгу «*Венгерские ученые и пермская филология*» Валентин Кельмаков (Кельмаков 1987: 23). Данный сборник статей посвящен рассмотрению вклада венгерских ученых в изучение языка, фольклора и этнологии пермских народов; преимущественное внимание уделено творческой деятельности Берната Мункачи и Давид Рафаэля Фокош-

Фукса, заложивших прочные основы пермистики в Венгрии. Так, 15 статей из 23 имеют непосредственное отношение к Мункачи (Венгерские... 1987).

Богатый текстовый материал, собранный Мункачи, является источниковой базой не только для языковедов, но и этнологов, фольклористов. Ссылки и записи текстов ученого используют в своих монографиях Владимир Владыкин, Петер Домокош, Татьяна Перевозчикова-Владыкина, Аадо Линтроп (Домокош 1993; Владыкин 1993; Владыкина 1998; Линтроп 1997; 2000, 2003). Между тем сборники удмуртских этнографических текстов Мункачи, которые вышли двумя томами, и его словарь удмуртского языка остаются неосвоенными до конца.

Бернат Мункачи как исследователь удмуртов. Собрания фольклорно-этнографических текстов и словарь

Вопросами удмуртского языка заинтересовался Бернат Мункачи, будучи студентом. Он познакомился с языком и прошел первоначальную подготовку, очевидно, через публикации Фердинанда Йоханна Видеманна и Бориса Гаврилова. Работа Видеманна "*Grammatik der wotjakischen Sprache nebst einem kleinen wotjakische-deutschen und deutsch-wotjakischen Wörterbuche*" (Реваль, 1854), удостоенная Демидовской премии Петербургской Академии наук⁵, представляла собой наиболее полное и систематическое изложение фонетики и морфологии удмуртского языка и была первой научной грамматикой удмуртского языка⁶, одновременно направленной для западного читателя. «Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской губернии» Бориса Гаврилова (Казань, 1880), удостоенные золотой медали Русского географического общества (Удмуртская... 2000: 262), были первым крупным сборником удмуртских фольклорных текстов, изданных на языке оригинала с переводом на русский язык.

Бернат Мункачи был последовательным в изучении духовной культуры удмуртов. Совсем не случайно, что именно его Венгерская Академия наук командировала в 1885 году к удмуртам. Во всяком случае, к удмуртам он приехал, будучи хорошо подготовленным специалистом. Им были опубликованы две особые работы по удмуртскому языку – *Votják nyelvtanulmányek. I. Idegen elemek a votják nyelvben* (Образцы удмуртской речи. I. Эскизы по удмуртскому языку) в

⁵ Подробнее об истории словаря Видеманна: Аристе 1973: 35-37.

⁶ Первая грамматика удмуртского языка «Сочинения, принадлежащие к грамматике вотского языка» вышла в 1775 году, его авторство приписывается митрополиту Казанскому и Свияжскому Вениамину (в миру Василий Григорьевич Пуцек-Григорович) (Удмуртская... 2000: 225).

„*Nyelvtudományi közlemények*”, XVII, XVIII (Budapest, 1883, 1884). Это были тексты Бориса Гаврилова - 120 загадок, 6 сказок, 21 сюжетная и 96 коротких четырехстрочных песен, 5 *куриськонов*-прошений в транскрипции на латинской графической основе и параллельным переводом на венгерский язык. Завершает эту первую публикацию Мункачи небольшой диалектологический словарь - прообраз будущего «Словаря удмуртского языка». Здесь он представил довольно выразительный историографический обзор по удмуртскому языкознанию, проштудировал всю имеющуюся литературу по удмуртам. Мункачи упоминает таких исследователей, как М.Бух, Н.Г.Потанин, Т.Г.Аминофф, Б.Гаврилов, Г.Е.Верещагин, И.Н.Смирнов, Н.Г.Первухин, В.М.Бехтерев, С.К.Кузнецов (Кельмаков1987: 13).

25 апреля 1885 года 25-летний Мункачи прибывает в Казань. Побывав в Сарапульском, Елабужском, Малмыжском, Глазовском уездах, у закамских удмуртов Уфимской губернии, всего за три месяца (июнь-август) он собрал огромный полевой материал практически по всем сторонам жизни удмуртского этноса.

Спустя 30 лет Мункачи вновь встретился с удмуртами, было это в годы первой мировой войны в лагере военнопленных Эстергом. Благодаря ходатайству Венгерской Академии наук, ряд венгерских ученых – Бернат Мункачи, Давид Рафаэль Фокош-Фукс, Беке Эжон и др.- получили возможность работать с военнопленными, для которых родным был язык финно-угорской группы. Занятия с военнопленными начались 30 мая 1915 года. В распоряжении Мункачи было 25 удмуртов из разных уездов (Мункачи 1952: XII-XVI).

Фольклорные и этнографические тексты, собранные среди удмуртов, вышли в свет несколькими изданиями. Собрания текстов Мункачи можно назвать энциклопедией жизни удмуртов, из них можно почерпнуть знания, как по материальной, так и духовной культуре удмуртов на рубеже XIX-XX веков.

Коротко остановимся на характеристике данных источников. Представление о богатстве его фольклорного сборника „*Votják népköltészetű hagyományok*” («Народнопоэтические традиции удмуртов») (Мункачи 1887) дают следующие цифры: в него вошли 277 песен, 168 примет и поверий, 148 загадок, 17 сказок, небылиц и рассказов, 15 *куриськонов*-прошений, 10 легенд и преданий, 5 заговоров, 12 пословиц и поговорок, 11 формул проклятий и 1 формула божбы

(всего 644 единицы текста). Непосредственно текстам ученый предпослал свои замечания. По существу, это вариант дневниковых записей, в которых он характеризует работу, условия и обстоятельства, маршрут, информантов, делится своими впечатлениями, то есть, как бы вводит читателя в русло своих исследований. Далее располагаются фольклорные и этнографические тексты: поверья и приметы, загадки, фрагменты космогонистических преданий и легенд, исторические сказания, волшебные и мифологические сказки, сказки о водяных и лесных существах, сказки о животных, бытовые и шуточные сказки, *куриськоны*-прошения, описание *акашки* - праздника плуга, заговоры, пословицы и поговорки, формулы проклятий, благодарствия, божба, личные имена и топонимы, песни [названия и последовательность даны в авторской редакции, С. К.]. Уникальными в этой работе являются заклинания - *куриськоны* (Мункачи 1887: 188), заговоры, формула божбы (стр. 192). Из этих текстов можно почерпнуть сведения относительно удмуртского пантеона, числовой магии; в формуле божбы отчетливо выступает система ценностей и оберегов, которыми клянется, очищается удмурт. К исследовательским удачам автора относятся его записи текстов космогонистических мифов «*Дуннелэн кылдэмез*» - «Происхождение мира» (стр. 49), эпического сказания «*Калмез бакатырьёс*» - «Калмезские богатыри» (стр. 6-63), сказки «*Шундылэн эместиез*» - «Зять солнца» (стр. 69-72) и очень архаичной «Песни зова пчел» - «*Муш өтён гур*» (стр. 317-318). Самостоятельную ценность и значимость приобретают примечания, которыми автор снабжает каждый текст. Сборник получил высокую оценку ученых. Именно эта работа помогла «приблизить Волгу к венграм» (Домокош 1967: 328).

Обширный лексический материал, собранный в результате поездки к удмуртам в 1885 году, лег в основу комплексного удмуртско-венгерско-немецкого словаря „*A votják nyelv szótára. I-IV*” (Мункачи 1890-1896). Сам ученый писал о словаре: «Я имею счастье сообщить, что «Словарь удмуртского языка» в эти дни завершен. Я уже перерос возраст сентиментализма, но, тем не менее - в смущении признаюсь - когда сегодня после обеда присовокупил последнюю карточку к рукописи словаря, слезы хлынули у меня из глаз. Добрый «*Инмар*» помогал мне до сих пор. Чего не удалось Регули, Кастрену, Аминоффу, а именно самим позаботиться о собственных собраниях, привести их в надлежащий вид, то божья милость предоставила мне! Хотя и безмолвно, но все-таки с огромным усердием в течение 14 месяцев трудился я над этим моим произведением, в период работы над

которым исключительно вдохновляющим оказалось сознание того, что в кругу специалистов... он встретит признание, что он окажет науке значительную услугу» (Кельмаков 1987: 17).

Словарь содержит около 9000 слов (Домокош 1993: 134) и органически сочетает в себе элементы различных видов словарей: диалектологического, исторического, толкового, этимологического. Заслуживает внимания и этнографическая оснащенность словаря Мункачи. При толковании и объяснении слов часто дается масса сообщений, подробностей, относящихся к этнографии удмуртов. «Помимо языкознания вторым важным аспектом работы над словарем мне виделась его пригодность для этнографических целей. Поэтому к словам, имеющим этнографическую ценность, сделал более обстоятельные описания» - сам ученый отмечает о важности подобных записей (там же: 112).

Мункачи опубликовал дневниковые записи „*A votjâkok közt*” («Среди удмуртов», Budapest 1892) о своей поездке к удмуртам в 1885 году, а также отчет - сообщение Венгерской Академии наук о работе по сбору материала в лагере города Эстергом „*Jelentés az estergomi fogolytáborban végzett votják nyelvi és néprajzi tanulmányairól*” (Akadémiai Értesítő Budapest, 1916 – Februar 15).

В книгу „*Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken*” («Народные обычаи и народная поэзия удмуртов») (Мункачи 1952) вошли фольклорно-этнографические тексты, собранные Мункачи в лагере военнопленных. Сам ученый не увидел ее в издании. После тщательной подготовительной работы их опубликовал ученик и коллега Мункачи, профессор Давид Рафаэль Фокош-Фукс. Этот огромный том в 715 страниц текста содержит материал фактически по всем сторонам жизни удмуртов. «Введение», подготовленное издателем, включает полные данные о времени, месте, обстоятельствах, методике сбора материала, здесь же приводится краткая характеристика информантов, подготовительная работа по изданию материалов, их группировка по разделам. Разделы получили следующие названия: «Из народной жизни», «Из народных верований», «Культ медведя и охотничья жизнь», «Молитвы и жертвоприношения», «Волшебство», «Сказки, предания и рассказы», «Загадки», «Пословицы и поговорки», «Песни», «Детские песни, считалки», приложения и примечания. Особой оригинальностью отличается раздел «Культ медведя и охотничья жизнь» - подобного материала о культе медведя у удмуртов в записях других авторов до этого мы не встречаемся. В 4 разделе сгруппирован материал о жертвоприношениях, молениях, заклинаниях

- *куриськонах*. Впервые в этом смысле проиллюстрирован полный цикл жизни человека от его рождения до смерти (Мункачи 1952: 108-109). Интерес представляет также приведенная Мункачи система денежного счета (там же: 226-227).

Благодаря работам Мункачи, многие вопросы этнографии удмуртов, главным образом их духовной жизни, обеспечены прекрасной источниковой базой. Они счастливо избежали старения, и значимость их все возрастает.

Удмуртский мир в текстах Мункачи

«Удмурт в общем трудолюбивый, но наряду с этим веселый и добродушный, можно сказать, человек поэтической души. Кто умеет наслаждаться проявлениями наивного народного духа, тот найдет много прекрасного в их песнях, остроумных загадках и рассказах», - писал ученый, впервые заочно познакомившись с удмуртами через публикации Б. Гаврилова (Кельмаков 1987: 14) и остался верен этому своему мнению до конца жизни. Мы же попытаемся заглянуть в духовный мир удмуртов через публикации Мункачи и составить свою картину мировоззрений удмуртов на рубеже XIX-XX веков.

Откуда появилась жизнь? Сама Земля? Кто был их основателем? Что было первопричиной всего? Удмурты, как и все другие народы, тоже задумывались над этими вопросами и пытались дать свои ответы.

«Сначала на месте земли ничего не было, кругом одна вода. Инмар плывал по этой воде на большой лодке. Однажды он задумался: «Как же я создам здесь землю?», - и пригласил к себе Шайтана. Когда тот пришел, Инмар и говорит ему: «Иди на самое дно воды и то, что найдешь там, принеси у себя во рту.» Стал Шайтан спускаться под воду, а дна все нет и нет. Наконец он встретил рака. Рак и спрашивает его: «Куда ты идешь?» «Спускаюсь под воду, что там найду, вынесу у себя во рту», - говорит Шайтан. «Что ты задумал? Я уже 12 лет живу в воде, но дна ее еще никогда не видел». Но Шайтан все-таки решил спуститься. Долго опускался он и вот, наконец, достиг дна. Взял себе в рот илу и стал подниматься обратно. Когда он вернулся к Инмару, тот и говорит: «Выплюнь весь песок из рта, не оставив ни песчинки». Но Шайтан не послушался его и выплюнул не весь песок. Тотчас из выплюнутого Шайтаном ила появилась земля; стал расти и оставшийся во рту Шайтана песок. Увидев набухшие щеки помощника, Инмар и говорит: «Что же ты не послушался меня? Я же просил ничего не оставлять во

рту», - и заставил выплюнуть оставшийся ил. Если бы Шайтан сразу поступил по-Инмару, земля была бы ровная-ровная. Из этого последнего ила появились на земле ямы-рытвины и большие горы» (Мункачи 1887: 49).

Мотив сотворения земли верховным богом и его помощником, в роли которого выступает птица или младший брат бога в облике птицы, заменяемый впоследствии чертом или *Шайтаном*, известен почти всем финно-угорским народам. Мифологический сюжет с водоплавающей птицей, ныряющей на дно мирового океана за землей, имеет широчайшие пространственно-временные параметры, охватывая европейскую часть России, а также частично Северную Америку (Владыкин 1994: 72-73).

Инмар является верховным божеством удмуртов - «главная фигура в мифологии вотяков и верховный бог в их религии; *Инмар* был создателем мира, зачинщиком правосудия и вообще всего хорошего, и на которого беззащитные люди во всем должны были надеяться; он восседал на троне на небе и правил грозой» (Мункачи 1890-1896: 56-57).

Любознательность древнего удмурта распространялась не только на первопричины возникновения земли и неба, но и на другие окружающие его явления: бури, грозы, неурожай, болезни... Отчего охота бывает удачной и неудачной? Отчего люди иногда блуждают в лесу или тонут? Отчего одному дается пчеловодство, а другому - нет?.. Не зная истинных причин, люди объясняют это вмешательством существ, в чем-то подобных человеку, но более сильных в той или иной области или умении - в лесу, в воде, охоте, рыболовстве, земледелии.

Инмар был не единственным божеством у удмуртов. Что же представлял собой удмуртский пантеон? Уникальные сведения дают нам заклинания - *куриськоны* (Мункачи 1887: 147-168).

Вылысь Тöдъы Югыт Бадзым Инмар.

Кылчин-Инмар - «обычный эпитет *Инмара*; в новой христианской литературе часто ангел; дух, оберегающий злаки, хлеб» (Мункачи 1890-1896: 163).

Козма-Инмар (объяснения Мункачи не дает. Может, это «куазь» - погода? Часто встречается обращение «*Инмаре - куазе*»).

Мудор - «непонятное слово, вероятно, синоним «*воршуда*» (Мункачи 1890-1896: 713).

Воршуд - божество семейно-родового культа.

Инву - «небесный дождь» (Мункачи 1890-1896: 54).

Му-Кылдысин - «матушка-земля» (Мункачи 1890-1896: 724).

Луд-Инву - дух *Луда* - священной рощи удмуртов.

Быдзым куа-пери - дух священного шалаша удмуртов.

Удмуртский пантеон тесно связан с хозяйственной деятельностью и с родовой организацией, что ярко проявляется в земледельческих ритуалах, культе медведя (охотничьем), семейно-родовом культе с почитанием предков и мест молений.

В чем было назначение каждого божества? Верховный бог *Инмар* жил на небе, давал людям свет и тепло. *Кылчин-Инмар* или *Кылдысин* отвечал за хлеб и прочее пропитание. *Воршуд*, *Луд Ин-ву*, *Быдзым куа-пери* тесно связаны с родовой организацией удмуртов, с семейно-родовым культом.

Куала была «священным шалашом удмуртов» (Мункачи 1890-1896: 230), ибо здесь было место пребывания *Воршуда* - «самого благородного духа, который защищает человека и его очаг; его место жительства предполагается в летнем шалаше (*куале*) на так называемом «*воршуд юбо*» или «*быдзым мудор*» - на столбе, который находится рядом с местом пожертвований (здесь стоят фетишеобразные предметы: маленькая четырехугольная шкатулка из древесной коры с деревянной крышкой, рядом несколько зеленых еловых веток и чашка с ложкой). *Воршуд* - основной предмет домашнего богослужения; почти во время всех праздников, во время любого важного события в семье или общине приносится ему (*воршуду*) жертва; его святость переносится на весь летний шалаш (*куа*), который для удмуртов является домашней часовней. В христианской терминологии *воршуд* имеет также значение «святой дух или ангел» (Мункачи 1890-1896: 683).

Кроме семейной *куалы*, в которой молилась только одна семья, существовала так называемое родовое святилище - *быдзым куала*. Хранителем родового строения было лицо, по возможности ведущее свое происхождение по прямой линии от родоначальника. В зависимости от того, сколько родов проживало в деревне, столько же было родовых строений *быдзым куала*.

Местом родового моления была и священная роща - *луд*. Слово «*луд*» означает вообще находящийся за деревней лесок или поле и в частности молебище. Молебища отгораживались чаще всего в лесу. Где бы *луд* ни помещался, в лесу или открытом месте, он внушал среди народа суеверный страх. Никто не мог входить туда в обычное время без дела, а в праздничные дни без приношения. Скот в него не допускался, ломать ветви в нем не дозволялось, даже щепы из него нельзя было

уносить домой. Никакого шума не должно происходить в луде, нельзя было ставить западно на дичь, случайно залетающую в святилище луд. Осквернение *луда* считалось большим грехом (Мункачи 1887: 310). Все предметы в местах молений считались священными. Неприкосновенными были и деревья. По поверьям удмуртов, дух *луда* наказывал тех, кто пытался срубить то или иное дерево - человек или тут же умирал, или оставался калекой на всю жизнь (Мункачи 1952: 140).

В священной роще *луд* и в родовой святилище *быдзым куала* приносились общеродовые жертвоприношения. Частные же, семейные культы, справлялись в домашней *куале*, которая была в каждом хозяйстве и являлась домашней часовней.

С семейно-родовым культом тесно связан культ предков, наиболее ярко выражающийся в погребальном обряде.

В погребальном обряде удмуртов проявляется двойственное отношение к покойникам. С одной стороны, их почитали, устраивали поминки, обращались к ним за помощью: *«урод эн кар! Семьяез но пудоез ачид утялты! Нумыр-кибылы эн сёт!»* («не делай плохого! Семью и скот сам побереги! Посеянный хлеб сам храни! Червям-насекомым не давай!») (Мункачи 1952: 45); обеспечивали едой, питьем, запасной одеждой, орудиями труда и быта, деньгами для загробной жизни. С другой стороны, их боялись, старались как можно быстрее избавиться от них, прибегали к всякого рода мерам и магическим действиям, чтобы сбить их с пути для обратного их возвращения домой и избавления оставшихся в живых родственников от их беспокойства: *«Когда уходят с кладбища, у кладбищенских ворот один человек берет топор, и каждый раз после выхода человека, рисует на земле топором черту со словами: ты оставайся, отстань от каждого, в земле, при этом называя имя только что погребенного человека»* (Мункачи 1952: 109).

Кроме понятия о верховном существе, влияющем на судьбу людей, могущество которого может быть употреблено как на пользу, так и во вред людям, у удмуртов были представления и о духах, душе. Духи обитали везде и всюду. Через духов удмурты объясняли явления природы. Они могли приписывать дружественным или враждебным духам все доброе и злое в своей собственной жизни и все поразительные явления природы.

Так появляются представления о *Вумурте* или *Вукузё* (водяном) - «божестве воды и рыбной ловли, которое обычно живет в глубинах рек и прудов, иногда выходит из воды (как правило, расчесывая волосы), тем самым пугает людей. Оно

вообще к человеку настроено злобно: купающихся тащит с собой в глубину, портит мельницы, помогает рыбам выпутываться из сетей; даже на суше ощущается его власть: распространяет экзему, чесотку и другие кожные заболевания. В честь его устраивают праздник «йо вылэ султон» (примерно как праздник трех святых королей). В этот день выходят на лед и от имени всей общины ему приносят в жертву утку (бросают ее в прорубь). Эту жертву приносят для того, чтобы он не утоплял людей, для избежания же других незначительных его опасностей в прорубь бросают только несколько монет» (Мункачи 1890-1896: 691-692);

Нюлэсмурте (лешем или духе леса),

Палэсмурте (половинном человеке, он же леший),

Коркамурте (домовом или духе дома),

Кыльдэй - «божестве и причине заразительных болезней и мора» (Мункачи 1887: 191),

Албасты - «враждебном духе, который обычно находится в стойле, в хлеве, конюшне, в местах купания и пугает своим появлением людей, наводит на них ужас или даже пожирает их вместе с волосами» (Мункачи 1890-1896:25) и других подобных существах и духах.

Подобно тому, как все явления окружающего мира имеют своим источником вмешательство различных духовных существ, так и человеческое тело считалось живущим и действующим силою обитающей в ней души. Их у удмуртов было две: *лул* - душа живого человека и *урт* - душа умершего. Считали, что последняя превращается в ночную бабочку (*урт бубыли*). Подобные воззрения характерны для многих финно-угорских народов.

Оказывается, и появление человека на свет, и его смерть - дело рук разных духов - *лул-вир сётись пери* (дух, дающий душу-кровь) и *лул басьтись пери* (дух, берущий душу человека) (Мункачи 1952: 108).

Жизнь человека, его успехи или неудачи связывались с благосклонностью или враждебностью божеств и духов. Чтобы раздобрить их, в честь человека приносились разные жертвы. В этом плане впервые у Мункачи можно проследить полный цикл жертвоприношений от рождения до смерти:

«При рождении ребенка духу, дающему жизнь (*лул-вир сётись пери*), приносили в жертву утку. Потом этому же духу посвящали 7 уток, *Инмару* - 2 щук и *Кылдысину* - ягненка. Духам, берущим душу (*лул басьтись периос*) - петуха, по

воле ходящему и человека портящему духу (*пор вӧсь*)- глухаря, ночным духам (*уйин мынӳсь-ветлӳсь периос*) и духам Луда (*лул-йыл периос*) - уток.

При женитьбе молебищу (*курбон*) жертвовали бычка, затем 2х гусей со словами «чтоб передали богу», т.е. были бы уздой.

В честь женитьбы же под березой жертвовали *Инмару* овцу, месту моления в поле - пару рыб, на *Луде* духу порчи (*бигер мизь*), как обещанную ранее жертву - жеребца, духу, человека портящему (*вожо мизь*),- козу и местам моления Нылги и Вамья (*Нылга - юрук, Вамья – юрук*) – барана [Нылга, Вамья - названия родовых общин, С. К.].

Когда молодые впервые вместе шли в *быдзым куалу*, в «верхнюю жертву» приносили 2-х гусей и как передавателей богу - пару уток. Потом жертвовали в *быдзым куале* козу. Когда человека брали в армию, на *Луде* приносили в жертву пару гусей. Когда человек умирал, мужчине жертвовали жеребца, женщине - корову» (Мункачи 1952: 108-109).

Удмурты были глубоко религиозным народом. Принося божествам дары во время магических церемоний и ритуалов, удмурт хотел заслужить их расположение; он просил их исполнить его желания и защитить от бед.

С чем же обращается удмурт к богу? В молитвах его нет ничего такого, что бы говорило о желании насладиться какими-либо духовными благами. В своих молитвах удмурт просит только о разных земных благах для себя, семьи, соседей: доброго урожая, хорошей погоды, богатого приплода скота, счастливой и беззаботной жизни в кругу семьи и сельчан, здоровья для себя и окружающих. В этих прошениях нет ни смирения, ни довольствования малым. С самим божеством удмурты вступают в договор, обещая вновь принести жертву только в том случае, если он исполнит их просьбу: «Ой, остэ, мой великий *Инмар*, мой *Кылчин!* Жертвоприношения и молитвы прими к себе! Посеянные зерна пусть поднимутся как ива, о мой *Инмар!* К возу воз, к стогу стог пусть будет, мой добрый, великий *Инмар*, чтоб с хорошими детьми хлеб кушать! Посеянным зернам дай теплого, нежного дождя; от тяжелого дождя и ветров сам побереги, добрый, великий *Инмар!* Здоровья, богатства прошу, добрый, великий *Инмар!* То, что раньше сказать, может, сказал потом, а что потом говорить-раньше; эти слова прошения прими к себе, мой добрый, великий *Инмар!*» (Мункачи 1952: 110).

Религиозные представления, магические предсказания и традиционные обычаи формируют народное понятие морали, систему ценностей-оберегов, которыми клянется, очищается удмурт: «*Инмар понна, шунды понна, толзэ понна, няне понна, тылэ понна, лёгоно музьеме понна – та ужез ой кар!*» («клянусь Инмаром, солнцем, месяцем, огнем, землей, той землей, куда в будущем могу наступить [т.е. своим будущим], клянусь – этого я не делал») (Мункачи 1887: 192). В формулах проклятья прослеживается обращение к подземному миру как вселенскому низу: *Му мед ньылоз вал!* (пусть проглотила бы тебя земля); *Му пыр виян!* (ты человек, который должен был просочиться сквозь землю), а также обращение к *Кыльдэй* и *Албасты*: *Кыльдэй мед быдтоз!* (пусть покончит с тобой *Кыльдэй*); *Албасты мед зыбылоз вал!* (пусть давит тебя *Албасты*) (Мункачи 1887: 191).

В понятии морали преобладающее значение имеют отношение к труду, уважение к семье, почитание умерших, культ божеств. Удмурт не думает о делах, удобных богу, чтоб заслужить благодарность в загробной жизни. Мифы связаны с земледелием, охотой, рыбной ловлей и учат людей проводить время не в праздном безделье, а работе. Находчивость и остроумие, трудолюбие, отвага и добро прославляются в сказках. В краткой строчке пословиц и поговорок воспеваются любовь к семье, к детям, к труду и доброе воспитание; лень и безделье становятся мишенью для укоров и упреков, также нашедших проявление в устном народном творчестве.

Очень бережно, с большой любовью собирал и оставил для потомков устные творения удмуртов Бернат Мункачи. Будучи языковедом, традиционную культуру удмуртов он представил для современников–европейцев в характерной для филологии форме, записывая и транскрибируя оригинальные тексты, составляя объяснительные примечания-комментарии и делая переводы, иными словами, истолковывая текст через текст. Подготовленные к изданию на рубеже XIX-XX веков текстовые собрания Мункачи и сегодня, на заре XXI века, остаются крупнейшими сборниками удмуртского фольклора и вдохновляют тех, «кто умеет наслаждаться проявлениями наивного народного духа», на новые интерпретации и перечитывания.

УДМУРТСКИЕ КОЛЛЕКЦИИ ЭСТОНСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ

Сбор этнографического материала родственных народов стал одной из сторон деятельности Эстонского национального музея уже с самого его создания. История сбора коллекций финно-угорских народов в ЭНМ и их анализ представляют определенный научный интерес (музеи, в коллекциях которых были бы широко представлены все или многие народы финно-угорской семьи, можно перечислить по пальцам – это Российский Этнографический музей, Эстонский национальный музей, Национальный музей Финляндии, Венгерский этнографический музей), и собирательская работа музея среди финно-угорских народов нашла отражение как в докладах на конференциях, так и в отдельных статьях. Причем звучала эта тема как в торжественных тонах, так в последние годы подвергалась и суровой критике (Линнус 1970: 226-245; 1982: 85-87; 1986: 89-97; Сооме-угри... 1971, Петерсон 1982: 5-7; Пярди 1982: 24-25; Астэль 1982: 92-95; Реэманн 1984: 108-111; Петерсон 1990: 5-6; Леэте 1998: 11-33; 1998а: 36-38; Сикка 1997). Независимо от того, какой позиции придерживаются авторы, чаще всего в статьях и докладах дается лишь суммарная характеристика проведенных экспедиций, поступивших предметов, фотографий, рисунков, количество записанных страниц и проснятых киноплёнок... Однако сами коллекции, рассмотрение того, «что есть что», до сих пор почти не подверглось специальному исследованию.

Данная работа посвящена удмуртской коллекции ЭНМ и является продолжением и дополнением моих ранних публикаций про удмуртские коллекции (Карм 2001: 8-12; 2002: 81-84). Речь идет обо всем том, что накоплено многими поколениями музейных работников с первых десятилетий XX века до сегодняшнего времени: этнографические предметы (предметный фонд финно-угорских народов в музее обозначен латинской буквой **B**), этнографические рисунки (**EJ** - *etnograafilised joonised*), фотографии (**Fk** - *fotokogu*), архив видеоматериалов (**V** - *videoarhiiv*) и видеотека (**K** - *kasutusvideoteek*), рукописные тексты - этнографический архив (**EA** - *etnograafiline arhiiv*) и топографический архив/дневники (**TAp** - *topograafiline arhiiv/päevikud*). При анализе коллекций (особенно предметной) особый интерес представляется самим вещам, их функциональному и символическому значению (сам предмет можно изучить в музее, его описание, данные о месте изготовления-бытования, имя мастера (или

кому принадлежал предмет) имеются в каталогах. К сожалению, из документов музея нам практически не удастся почерпнуть сведения о бытовании тех или иных предметов в настоящее время в культуре удмуртов (за исключением полевых дневников, где имеются некоторые заметки подобного рода) и их знаковой функции в обществе. Такая информация наиболее важна, когда культура изучается вдали от народа-носителя. Поэтому в статье приводится некоторая дополнительная аннотация к имеющимся предметным и другим коллекциям ЭНМ. Помимо литературных и музейных (ЭНМ, РЭМ⁷, НМУР) источников, используются сведения, впитанные автором с самого детства, а также собранные во время многочисленных экспедиций в 1987-1993 г.г. в разные районы проживания удмуртов.

Иными словами, делается попытка в какой-то мере донести до читателя символический язык предметов удмуртского крестьянского быта конца XIX – середины XX веков, хранящихся в ЭНМ, и дается определенная оценка музейных удмуртских коллекций. Конечно, оценка эта весьма субъективна, как субъективно и само понятие «музейная ценность». Возможно, мои оценки несколько расходятся с точками зрения коллег – в научном творчестве разные мнения только полезны.

Немного из истории формирования удмуртской коллекции

История появления удмуртских материалов в Эстонском национальном музее уходит корнями к началу XX века. Первые удмуртские предметы (В 7: 2, 7-16, 37-40) поступили в музей в 1923 году от Ученого Эстонского Общества (*Õpetatud Eesti Selts - ÕES*). К сожалению, из передаточных документов музея никаких данных о месте приобретения предметов и их собирателе узнать не удастся (часть предметов и фотографии из коллекции *ÕES* рассматриваются в статье ниже). До 1960-х годов было еще несколько случайных поступлений, и к 1969 году насчитывался в музее 21 удмуртский предмет (Сооме-угри...1971).

Систематический сбор удмуртских материалов начался в 1970-е годы. «Первооткрывателем» музейной удмуртской «эпопеи» стал Калью Консин, в то время ученый секретарь Этнографического музея ЭССР, отправившись в Удмуртию в 1971 году. Здесь он побывал еще и в 1973 году. С 1977 по 1993 год экспедиции

⁷ Моя благодарность и признательность сотрудникам РЭМ Ирине Федоровой, Елене Кортик и Ольге Фишман, оказавшим помощь в ознакомлении с финно-угорскими материалами, хранящимися в РЭМ, а также Эстонской Программе поддержки родственных народов, финансировавшей стажировку в Санкт-Петербурге.

стали проводиться почти ежегодно, порой даже несколько раз в год. Было организовано 20 крупномасштабных экспедиционных проектов, в работе которых принимали участие научные сотрудники, фотографы, художники, кино- и видеооператоры ЭНМ, студенты Тартуского Университета, Таллиннской Художественной Академии. В разные годы у удмуртов побывали сотрудники ЭНМ Лембит Лепп (7 раз), Прийт Хярмас (4), Эдгар Саар, Хено Сарв, Аадо Линтроп (8), Кайдо Кама, Юри Карм (4), Алдо Лууд (8), Туули Пухвель, Тыну Керге (2), Аннес Энехиэльм (Херманн) (5), Калью Нильбе, Тийт Раммуль, Яан Трейал (4), Маргус Порро, Арп Карм (6), Харри Хинн (2), Тийна Таэль, а также студенты Тийна Кяхр (Унт), Аве Прикс (Каллас), Аэт Оллисаар, Индрек Кийслер, Яна Хинт (Рейдла) и Пирет Колдитс. С удмуртской стороны в полевых исследованиях участвовали сотрудники УРКМ (Удмуртского республиканского краеведческого музея, в настоящее время Национальный музей Удмуртской Республики имени Кузубая Герда - НМУР), ученые и студенты УдГУ (Удмуртский Государственный Университет) и УдНИИ (Удмуртский научно-исследовательский институт, в настоящее время Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН). Несомненно, в определении объектов исследования, сборе полевой информации, а также в организации транспорта, ночлега и во всех переговорах с местным населением (особенно при съемке фильмов) велика заслуга именно удмуртских специалистов.

С 1977 года на протяжении 14 лет организатором и руководителем удмуртских экспедиций являлся директор музея Алексей Петерсон. С удмуртской стороны руководила работой Серафима Лебедева, заведующая сектором этнографии УРКМ, прекрасный знаток культуры своего народа.

Начиная рассмотрение собраний, хочется поблагодарить всех бывших и нынешних сотрудников музея, студентов и просто энтузиастов-собирателей, внесших определенный вклад в формирование удмуртской коллекции музея. Моя глубокая благодарность руководителям экспедиций Алексею Петерсону и Серафиме Лебедевой - благодаря их высокому профессионализму и безупречной организации удмуртская музейная коллекция ЭНМ является сегодня одной из богатейших в мире.⁸ Широтой обхвата удмуртских населенных пунктов (в

⁸ Делаю вывод по имеющимся печатным данным о других коллекциях: Удмуртский...1992; Вышитая...1987, Котова 1998: 79-86; Исо Карху 1980; Лехтинен 1999: 81-87; Миннихметова 1998: 49-50; Загребин 1999; Назипова 2001: 348-354.

экспедиционных материалах встречается более 150 названий; см. Приложение III) она уступает место разве что Национальному музею Удмуртской Республики.

Удмуртские материалы в публикациях и на выставках

Не случайно, удмуртские материалы ЭНМ оказались в поле зрения многих сотрудников музея и нашли отражение в литературе лучше, чем другие этнические коллекции музея (в данном случае речь не идет об эстонских материалах). Связано это с тем, что именно к удмуртам было совершено больше экспедиций, и многие музейные сотрудники были в полевых исследованиях среди удмуртов не один раз. Такая практика дала возможность глубже познакомиться с местной традиционной культурой, чем одиночная «вылазка в народ».

В результате двух поездок к удмуртам Калью Консиным была написана статья «*Udmurdi kudumite eripära*» («Своеобразие удмуртских предметов ткачества») в Ежегоднике музея (Консин 1977). Материал статьи здесь удачно сочетается с фотографиями, на которых запечатлены предметы из фондов ЭНМ.

В Ежегоднике 1988 года появилась совместная статья Хено Сарва и Владимира Владыкина, посвященная традиционным молениям удмуртов и прибалтийско-финских народов в священных рощах (Владыкин&Сарв 1988). Эстонским национальным музеем запечатлены многие религиозные праздники удмуртов на видео- и киноленту, имеется много фотографий и этнографических рисунков, содержатся рукописные сведения в ЕА. В данной статье используются как фотографии, так и рисунки из фондов музея.

Видеоматериалы о религиозных жертвоприношениях и календарных обрядах удмуртов, фотографии и рисунки из фондов ЭНМ использует в книге и докторской диссертации Аадо Линтроп (Линтроп 1993, 2000). Богатый теоретический материал в этих трудах прекрасно сочетается с личными наблюдениями и впечатлениями автора, который в течение многих лет, являясь оператором этнофильмов и видеосъемок, вплотную сталкивался с удмуртами разных регионов во время экспедиций ЭНМ и УРКМ. В книгах А. Линтропа дается экскурс в историю удмуртов, прослеживается развитие удмуртской религиозной культуры в 19-20 веках. Материалы как музейных экспедиций, так и полевые изыскания последних лет, проведенные автором среди удмуртов, лежат также в основе недавно изданной работы ученого, посвященной удмуртской традиционной религии (Линтроп 2003).

В 1996 году правительство Удмуртской Республики присвоило Алексею Петерсону, бывшему директору ЭНМ, звание Заслуженного деятеля культуры Удмуртской Республики, высоко оценив его заслуги в изучении и сохранении традиционной удмуртской культуры; о его популярности в Удмуртии свидетельствует и статья в Энциклопедии «Удмуртская Республика» (Удмуртская... 2000: 552). Алексей Петерсон является соавтором многих этнографических фильмов об удмуртах, им сделаны доклады и написаны статьи, затрагивающие те или иные вопросы удмуртской этнологии (Лебедева&Петерсон 1978: 162-163; Петерсон 1977, 1979: 202-204; 1979а: 35-36; 1981: 44-56; 1985: 91-93). В 1997 году увидела свет его книга "*Udmurdi vana rahvakunst. Earlier Udmurt Folk Art*" («Удмуртское традиционное народное искусство» (Петерсон 1997). В книге описывается история приобретения удмуртских предметов, собирательская и съемочная работа на территории Удмуртии и других районах проживания удмуртов. Посвященная народному искусству, книга отражает такие проявления его, как использование украшений в постройках, в интерьере избы и клетки, в предметах обихода, посуде и инструментах, народной одежде, - речь идет об узорной резьбе, плетении и выжигании, о ткачестве и вышивке удмуртов. Объектами интереса автора становятся воротные столбы, наличники окон, подголовники, посуда и прялки, вышитые нагрудники *кабачи* и головные уборы *айшон* и *сюлык*, узорные тканые ковры, полотенца... Эта книга – удачная попытка приближения удмуртской предметной коллекции и фотоматериалов музея для эстонского и англоязычного читателя. Богато проиллюстрированная, книга будит интерес к яркой декоративной культуре удмуртов.

Своими воспоминаниями об удмуртско-эстонских экспедициях поделились на страницах журнала "*Muuseum*" Алексей Петерсон, Серафима Лебедева, Владимир Владыкин, Лембит Лепп (Петерсон 2001: 40-42, Лебедева 2001: 13-14, Владыкин 2001: 16-18; Лепп 2001: 19).

Богатство и многообразие удмуртских коллекций, собранных в ходе удмуртско-эстонских экспедиций, предоставило возможность демонстрировать их на разных по тематике экспозициях.⁹ На выставке «Удмуртское народное искусство» в сентябре-ноябре 1996 года (автор Алексей Петерсон, консультант

⁹ Рассматриваются выставки последнего десятилетия.

Серафима Лебедева, Ижевск, художник Ану Ээнсалу) было выставлено около 250 предметов, а также фотографии и рисунки. Исходя из концепции «Северные удмурты - южные удмурты - бесермяне», экспозиция отражала особенности проявления традиционного искусства – строительных ремесел, узорной резьбы, плетения и выжигания, ткачества и вышивки – у разных групп удмуртов. Наиболее ярко была представлена народная одежда – 17 манекенов в разных костюмных вариантах (частично были использованы предметы из Национального музея Удмуртской Республики). Единичные удмуртские предметы и фотографии демонстрировались на выставке «Финно-угорская стена» (октябрь-ноябрь 1998, автор Хено Сарв, художник Кадри Вийрес) и на фотовыставке «Финно-угорские народы» (октябрь 1993, организатор Эдгар Саар, оформитель Харри Хинн). В сентябре – октябре 2000 года демонстрировалась фотовыставка «Удмуртский мир» (77 фото, 1 предмет), в мае 2001 года стал готов его виртуальный вариант в виде диска CD-ROM на эстонском, русском, удмуртском, английском языках (авторы Светлана и Арп Карм, художник Янэ Лийв). Удмуртский материал был включен и на выставку "Финно-угры: мир и душа" в октябре-декабре 2001 года в Выставочном доме ЭНМ (кураторы этнографической части Арт Леэтэ и Светлана Карм, художник Ильмар Круузамяе) и «Приданое. Свадебные предметы финно-угорских народов в коллекциях ЭНМ» в октябре 2004 - январе 2005 г.г. (куратор Светлана Карм, художник Янэ Лийв).

Предметная коллекция

Музейные этнографические предметные коллекции являются одним из самых репрезентивных источников, олицетворяющих традиционный «вещный мир» народа. Любая вещь имеет не только какое-то утилитарное назначение, но обладает и символическими (знаковыми) характеристиками, которые проявляются в названии, внешнем оформлении или ритуальном применении той или иной вещи. Одновременно, предметы связаны с их бывшими владельцами, являющимися, как правило, их непосредственными изготовителями. И, наконец, коллекции тесно связаны с личностью собирателя, руководствующегося индивидуальной программой научной деятельности и его восприятием этнической культуры.

По традиции, сложившейся в ЭНМ уже с первых лет его существования, важнейшей задачей было собрать как можно больше предметов традиционной культуры, пока это возможно. В то же время «орудия труда и предметы обихода

ранее собирались в первую очередь с точки зрения народного искусства. Лишь в последние годы стали уделять больше внимания собиранию предметов, связанных с повседневным бытом» (Сооме-угри... 1971: 3). И в удмуртско-эстонских экспедициях «в собирательской работе большое внимание уделялось представительности предмета, украшениям предметов из текстиля и дерева. Поэтому хранящиеся в ЭНМ удмуртские предметы, помимо другой, дают важную информацию для исследователя народного искусства» (Петерсон 1997: 11).

Вещевой удмуртский фонд включает в себя более 1600 предметов. В музее наиболее ярко представлена народная (особенно женская) одежда, «наиболее этничная отрасль традиционной материальной культуры» (Шкляев 1998: 134) – около 730 предметов, непосредственно относящихся к одежде, а также образцы тканей, вышивки рукавов, бортов рубашек и т.п.

Народный костюм как группа функционально взаимосвязанных и взаимообусловленных предметов (его частей) на протяжении многих веков обладал как утилитарной, так и знаковой прагматикой, т.е. соответствовал и практическим, и символическим требованиям. В опосредованном виде костюм всегда выражал определенные этнические и этические традиции, посредством которых в то же время проявлялась индивидуальность конкретного носителя (Калашникова 2002: 224).

На формирование удмуртской народной одежды воздействовали как древние финно-пермские традиции, так и влияние соседствующих народов – тюркоязычных татар и башкир, славяноязычных русских. За долгую историю удмуртского народа сложились два основных комплекса одежды: северный и южный. Если костюм северных удмуртов строится на сопоставлении контрастных цветов, в основном красного браного ткачества и вышивки и белого холста, то одежда южных удмуртов насыщеннее по цвету и орнаменту, ей свойственна большая сочность, яркость, многокрасочность. Костюмные комплексы в свою очередь можно подразделить на несколько подтипов: северный на нижнечепецкий (совр. Унинский, Зуевский, Слободской районы Кировской области¹⁰) и верхнечепецкий (Глазовский, Кезский, Юкаменский районы Удмуртии), южный на собственно-южноудмуртский (Алнашский, Можгинский, Малопургинский, Граховский, Киясовский, Завьяловский районы Удмуртии, Агрызский район Татарстана), калмезский

¹⁰ Так как коллекции ЭНМ в основном собраны в 1970-1990 гг., то приводится административное название населенных пунктов этого времени.

(Вавожский, Селтинский, Сюмсинский, Увинский районы Удмуртии, Кильмезский район Кировской области), закамский (Янаульский, Татышлинский районы Башкирии, Куединский район Пермской области), завятский (арский) (Вятско-Полянский, Малмыжский районы Кировской области, Мари-Турекский район Марийской Республики, Балтасинский, Кукморский районы Татарстана), бавлинский (Бавлинский район Татарстана, Ермакеевский район Башкирии); отмечается переходная форма (шаркано-якшурбодьинский комплекс) – (Шарканский, Якшур-Бодьинский, Воткинский районы Удмуртии), отличающиеся деталями покроя, орнаментацией, украшениями. Особую группу составляет бесермянская народная одежда (Балезинский, Юкаменский, Ярский районы Удмуртии).¹¹ Конечно, небольшие различия выступали и внутри самого костюмного комплекса. Так, одежда женщин соседних деревень отличалась длиной оборки – у кого-то она ниже или выше; количеством оборок, отношением длины фартука к длине рубашки и т.п. Многое в оформлении костюма зависело и от способностей, вкуса, достатка и социального статуса самой хозяйки.

Костюмный комплекс женской одежды состоит из туникообразной рубахи *дэрэм*, в южных районах с широкими оборками, фартука *айшет*, *азькышет*; головного убора; для разных вариантов характерны вышитые на саму рубаху или съемные аппликативные и вышитые нагрудники *муресазь*, *кабачи*. В качестве верхней летней одежды в северных районах служит распашной холщовый кафтан *шортдэрэм* с короткими рукавами, на юге – *камзол* или безрукавка *саестэм*. Теплой верхней одеждой являются полушерстяной кафтан *зыбын*, суконный кафтан *дукес*, *сукман* и шуба *пась*.

Народная одежда удмуртов, хранящаяся в фондах ЭНМ, относится к концу XIX в. – 70 гг. XX в. Здесь представлены все локальные группы удмуртов, что делает коллекцию особенно ценной. В фондах ЭНМ в большом количестве предметов женской одежды собственно южноудмуртского, закамского, завятского и северного нижнечепецкого комплексов. При подготовке выставок и экспозиций эти комплексы можно составить в целом, т.к. имеются все предметы (в то же время хорошей сохранности), относящиеся к полному костюму – рубашки, кафтаны,

¹¹ Здесь и далее классификация народной одежды и описание отдельных ее предметов приведены по: Лебедева&Христолюбова 1993: 125-148. И. А. Косарева выделяет в нижнечепецкой группе несколько отличающиеся косинский и слободской варианты, и в завятской группе кукморский и шошминский (Косарева 2000).

фартуки, верхняя теплая одежда, головные уборы, пояса, чулки, носки, варежки. Переходный (шаркано-якшурбодьинский), северный верхнечепецкий, бавлинский комплексы представлены единичными предметами. Это в основном рубашки, фартуки, распашные кафтаны, головные полотенца и платки. На основе музейной коллекции предметов одежды можно проследить эволюцию развития удмуртского костюма, его различия и особенности, проблемы этнической истории и межэтнических взаимовлияний.

Народный костюм, являясь предметом традиционно-бытового назначения, несет также информацию о возрасте, половой принадлежности, социальном статусе. Маркировочная функция удмуртского народного костюма наиболее ярко представлена в северном (нижнечепецком) варианте. По давней традиции, девушка задолго до свадьбы готовила приданое, в котором костюму отводилась значительная роль. Традиция эта строго соблюдалась, и каждая девушка приготавливала до 10 и более комплектов одежды (Климов 1988: 92).¹²

Каждый комплект одежды (набор устойчиво взаимосвязанных предметов традиционной одежды, надеваемых одновременно и не заменявшихся произвольно на предметы одинакового покроя из других комплектов) (Косарева 2000: 26) состоит здесь из рубахи *дэрэм* и распашного кафтана *шортдэрэм*, причем рубаху без кафтана не носили, а рубаху без кафтана шутливо называли *палдэрэм* – полрубахи (Лебедева & Атаманов 1987: 134). Характерной особенностью всех видов является обязательное соответствие узора вышивки и ткачества рубахи тканым и вышитым узорам распашного кафтана. Близкая по покрою девичья, свадебная, будничная и праздничная одежда замужней женщины отличается такими деталями, как форма воротника, вырез ворота, цветом и введением орнаментальных отделок.

Неотделимым элементом костюма северных удмурток являются вышитые женские нагрудники *кабачи*. Существуют различные по орнаментике типы нагрудников. Они надевались с конкретным комплексом одежды, предназначенным для совершения определенных обрядов. Впервые нагрудник девушка надевала на свадьбе, переехав в дом жениха, при смене девичьего костюма на женский.¹³ Интересен узор свадебных нагрудников – ярко выступает восьмиугольная розетка,

¹² Во время экспедиций к Кировским удмуртам в 1990 и 1992 гг. автору статьи было названо, что готовили даже 22 комплекта. Многого зависело от достатка семьи девушки.

¹³ В удмуртских видеоматериалах 1990 г. (V 029/2, фильм “*Kosa jõe udmurdid*”- К 35) имеется интересная информация, что свадебный наряд *зёк дэрэм*, с которым одевался нагрудник с узором *толэзэ*, невеста сама не готовила, а получала в подарок от свекрови.

что у многих символизирует плодovitость (местное название узора *толзэ* – лунный). Поскольку свадебный нагрудник украшал молодую женщину, полную плодоносных сил, можно предполагать о наличии представлений о взаимосвязи между положением луны, женскими физиологическими ритмами и рождаемостью. Символ луны на груди женщины был призван сохранить и умножить ее плодоносные силы (Королева 1979: 28-43). Другие типы нагрудников украшены угольниками, крестами, ромбами, узорами в виде ступенчатой пирамиды и т.п.

В коллекции ЭНМ имеются девичьи, свадебные, праздничные, будничные комплекты нижнечепецкого костюма, а также отдельные рубашки и кафтаны. Вышитые нагрудники *кабачи* из фондов ЭНМ радуют глаз красотой и выразительностью, являются ярким источником для исследования узоров как части системы мировосприятия. По образцам вышивок рукавов северных удмурток (собраны в Зуевском районе Кировской области) можно проследить порядок нанесения узора от начала до конечного результата (В 106: 121-128ав, 131ав).¹⁴

К сожалению, каталоги ЭНМ содержат мало информации о принадлежности конкретных предметов к возрастным категориям и жизненным ситуациям (будни, праздник, обряд и т.п.).¹⁵ Отсутствие информации подобного рода снижает ценность музейного предмета, приводит к неточностям при демонстрации их на выставках. Так, на выставке «Финно-угорская стена» (1998) манекен «северная удмуртка» был облачен в девичью рубашку и кафтан, но со свадебным нагрудником. Вышитый нагрудник *кабачи* является атрибутом костюма замужней женщины, в костюме же девушки его заменяет треугольная вышивка *гадь котыртэм* (ограда груди) у грудного разреза рубашки. Свадебный нагрудник здесь даже с будничной женской одеждой не носится, только со свадебной или иногда с ритуальной, а свадебный костюм в этом регионе (Кировская область) часто служит и похоронной одеждой.

Такие «промахи» нельзя ставить только в вину организатора выставки. При выборе предметов было учтено место их приобретения, но без внимания осталась их маркировочная функция. Все представленные предметы принадлежали к одному

¹⁴ Не согласна с замечанием Евгении Котовой (Котова 1998: 82.) о том, что в Российском Этнографическом музее Санкт-Петербурга *единственная среди музеев* коллекция образцов старинных удмуртских вышивок. Богатая коллекция имеется в Национальном музее Удмуртской Республики, да и коллекция ЭНМ дает право опровергнуть это предложение.

¹⁵ Понравились в этом плане каталоги РЭМ, где в описании многих предметов указывается, кому принадлежит предмет (возрастная группа), функциональная категория (будни, праздники, ритуалы), с какими другими предметами одевается и т.п. Во многих случаях одежда собрана в комплекте, например, свадебный костюм, будничный костюм пожилой женщины определенного места и т.д.

региону, а другую информацию он просто не смог почерпнуть, т.к. ее в каталогах музея просто нет... Такая ситуация характерна не только для удмуртской коллекции.

Одежда удмуртов, описанная ранее, во многих местах бытует и в настоящее время. В сельской местности, особенно в южных районах, повседневной одеждой женщин пожилого возраста являются платья и фартуки традиционного кроя, но из фабричной ткани. У многих в сундуках хранится народная одежда из домотканины, богатые нагрудные и головные украшения, которые сегодня в народе высоко ценятся и являются гордостью их обладательниц. Хотя сейчас главенствующее место занимает одежда городского типа, ритуальную, праздничную и свадебную одежду в какой-то мере до сих пор характеризуют комплексность, приверженность традиционным материалам или формам, определенная цветовая гамма и специфический декор. На народные празднества и свадьбы такую одежду одевают и молодые. Старинный домотканый костюм является признаком фольклорных коллективов, возрождающих традиционное мировоззрение. Удмуртский национальный костюм, как один из символов национального идентитета, вновь приобретает свою значимость и ценность.

В фондах музея имеются также предметы одежды, встречающиеся очень редко или совсем исчезнувшие из современной культуры, их можно причислить к «жемчужинам народного творения».

Одним из таких является белый льняной кафтан с длинными ложными рукавами *шортдэрем* (В 7: 9, см. фото на стр.104-105), одно из старейших поступлений музея (предмет передан Ученым Эстонским Обществом, полных данных о месте приобретения не имеется). Однако особенности самого кафтана, а именно очень длинные, сужающиеся книзу рукава с расположенными на уровне локтя прорезями для рук, большой съемный отложной воротник, покрывающий верх спины и плечи, полосы красной материи, нашитые в продольном направлении между поясом и подолом; а также состав предметов, поступивших вместе с кафтаном – красная хлопчатобумажная рубашка (В 7: 7), вышитый пояс *зар*, головной свадебный убор *сьод сюлык* и *айшон*, головное полотенце, модель прически, приталенный кафтан из черной фабричной ткани на подкладке – все это указывает на то, что предмет принадлежал к завятской или собственно-южноудмуртской группе удмуртов.

Кафтан с длинными ложными рукавами входил в состав свадебной одежды. Такой же кафтан одевала молодая женщина, когда первый раз выгоняла коров на пастбище (иногда рукава образно называют «*скал уллян*» – для выгона коров) (Климов 1988: 91).

Свадебные кафтаны с длинными ложными рукавами в народном костюме южных (завятских) удмуртов имеют большое сходство с кафтанами северных удмуртов (тот же туникообразный покрой, вдоль стана – полосы ткани или лент в сочетании с полосками вышивки, оборка или атласная лента вместо нее). Кафтаны нижнечепецких удмуртов являются более поздним вариантом кафтанов завятских. Полукороткие рукава слободских удмуртов – скорее всего рудимент длинных ложных рукавов, бытовавших у южных удмуртов. Эту мысль подтверждает и манера ношения рубахи: при надевании кафтана рукава его заправляются внутрь, а руки просовываются в прорези кафтана на плечах (Лебедева&Христолюбова 1993: 129).

Интересен тот факт, что такой древний реликт как длинные ложные рукава сохранился у двух групп удмуртов, разделенных как территориально, так и своим окружением. Родство в одежде северных и южных удмуртов свидетельствует об их древних генетических связях (среди нижнечепецких и завятских удмуртов выявлены одинаковые воршудно-родовые группы) (Атаманов 1982: 119).

Народная белая одежда с ложными рукавами (но рукава полукороткие - 3/4, 2/4) до сих пор встречается у удмуртов Слободского и Унинского районов Кировской области. Местные старожилы здесь помнят еще об одежде с длинными рукавами; а на вопрос, для чего нужны были такие рукава, был получен ответ: «чтоб отпугивать собак».¹⁶

Особенно архаичным является вышитое поясное украшение *зар*, бывшее в широком распространении у завятских удмуртов в XVIII-XIX вв. и являвшееся частью облачения невесты. Его надевали поверх камзола с ложными рукавами. В 80-90х г.г. XX века вышитых поясов у удмуртов практически не встречается, поэтому пояс *зар* из фондов ЭНМ (В 7: 14, см. фото на стр. 106) можно отнести к числу уникальных. Яркая вышивка его до сих пор радует глаз. Пояс представляет собой плотную полосу холста, покрытую и с внешней, и с прилегающей к телу стороны густой вышивкой. В вышивке, выполненной шелком, преобладает красный

¹⁶ Автор статьи участвовала в полевых исследованиях у кировских (нижнечепецких) удмуртов в 1990, 1991, 1993 гг. и у кукморских (завятских) удмуртов в 1993 г.

цвет. Черные контуры обрисовывают очертания вписанных друг в друга крупных ромбов и геометризованных древовидных фигур (подробнее о вышитых поясах: Савельева 1978: 177-189; Косарева 2000: 112).

Ярким знаком половозрастного и семейного статуса удмуртских женщин выступали головные уборы. Особенно строгое разделение наблюдалось в женских и девичьих головных уборах. Девушка ни при каких условиях не имела права надеть головной убор замужней женщины, носить женскую прическу.¹⁷ Для традиционного женского южного комплекса были характерны следующие элементы: высокая берестяная шапочка *айшон*, обшитая холстом и украшенная лентами, бисером, раковинами каури; головное покрывало *сюлык*, головное полотенце *чалма* с ярко затканными концами, спускаемыми на спину; налобная повязка *йыркерттэт*, платки *кышет*. Северный состоял из двух платков (здесь и у некоторых центральных удмуртов бытовал треугольный платок с кистями, обшитый кумачом, цветным ситцем, изготовленный из домотканины или шелка *куиньсэрго*; налобной повязки и головного полотенца *весьяк кышет*, которое повязывали на голову так, что один его конец опускался на грудь, а другой – на спину. Девушки носили шапочки *такъя*, разукрашенные монетами и раковинами каури, праздничные налобные повязки *укотуг* из кумача или холста, украшенные вышивкой, блестками, позументом, лентами; платки.

В настоящее время многие виды головных уборов женщин исчезли из употребления, не регламентированы они и по социально-возрастным группам. Наиболее распространенными являются небольшие хлопчатобумажные платки (светлых тонов) и одеваемые поверх них яркие кашемировые и шелковые платки с кистями. В деревне женщины пожилого возраста без головного платка на людях не показываются, соблюдают эту традицию и некоторые молодые женщины, прикрывая свою голову небольшим платком, особенно в гостях у родителей мужа.

В коллекции музея из предметов женского головного убора представлены платки, головные полотенца *чалма*, *весьяк кышет*, *пельшет* (головной убор пожилой женщины) и концы этих полотенец, женские и девичьи головные повязки *йыркерттэт* и *укотуг*, покрывала *сюлык*, конусообразные уборы *айшон*, украшения – накосники. На фотографиях начала 20 века привлекает к себе внимание необычными формами, а именно – закрученными у висков спиралевидными

¹⁷ Так, по рассказам моей бабушки, девушку-соседку ударило молнией (1970-е гг.) потому, что та делала себе две косы, как замужняя женщина. Девушки же заплетали волосы в одну косу.

пучками, женская прическа *чузырет*. Модель такой прически из пакли (В 7:11), поступившая с коллекцией *ÕES*, также хранится в фондах музея.

В литературе XIX - начала XX вв. о южных удмуртах часто встречается описание конусообразного головного убора *айшон* (*ашьян* у завятских удмуртов) и головного покрывала *сюлык* (*солык*, *сюык*). При ношении *айшона* обтянутый тканью берестяной каркас размещался на темени и закреплялся при помощи тесемки, которую пропускали за ушами и завязывали под подбородком. Покрывало прикреплялось к каркасу головного убора таким образом, что один угол свешивался на лицо. Противоположный угол закрывал нижнюю часть спины, боковые углы располагались на плечах. Бытовали головные уборы двух разновидностей: один - на высоком каркасе (высотой 11-12 см) с покрывалом, вышитым черным шелком, поэтому и весь головной убор называли *сьод сюлык* (черное покрывало). Другой – на маленьком каркасе (высотой 5-7 см.) с покрывалом, поверхность которого представляет собой аппликацию из фабричных тканей, лент и тесьмы. В аппликации преобладал красный цвет, отсюда и название убора - *горд сюлык* (красное покрывало).

Такой распространенный у южных удмуртов еще в XIX - начале XX вв. головной убор в конце XX столетия в традиционном быту почти не встречается; фольклорные народные коллективы «воссоздают» их снова. В ЭНМ хранится 5 таких предметов. Два из них свадебные вышитые (В 7:10 – место приобретения неизвестно, из коллекции *ÕES*, по своей вышивке покрывало похоже на *сюлык* завятских удмуртов, - см. фото на стр. 107; В 176:30 – Агрызский район Татарстана) и три красных аппликативных головных покрывала (В 191:1 – Мари-Турекский район Республики Марий Эл, В 191:19 – Балтасинский район Татарстана, В 106:11 – Малмыжский район Кировской области). Первые женщина одевала на свадьбе в доме жениха и носила до рождения ребенка или же до 2-3 лет после замужества, если не было детей. Потом черный *сюлык* заменялся на красный и носился женщиной до тех пор, когда она становилась неспособной к деторождению.

Эти головные уборы, также как и яркая вышивка и узорное ткачество передников, рукавов, груди, подола рубашек и кафтанов, могут представить большой интерес не только для исследователя народного костюма, но и для человека, изучающего узоры, вышивку, а через них мифологию, мировоззрение народа. Так, на головных покрывалах прослеживается композиция из четырех древовидных фигур, направленных от углов к центру. Сочетание растительного

материала (бересты) и растительного мотива вышивки подчеркивают изначальную связь головного убора молодой женщины с культом плодородия. Трехчастная композиция узора головных полотенец *чалма* перекликается с понятием о трех тесно взаимосвязанных между собой мирах – верхнем, срединном и подземном, характерном для картины мировосприятия удмуртов. Каждое такое полотенце уникально, неповторимо.

Большую роль в женском праздничном костюме удмуртов играют украшения из металла, бисера, монет, раковин и т.д. Они подразделяются на головные, шейные, нагрудные, поясные, наручные. Одновременно украшения играют и роль оберегов. Как и вышивка, украшения закрывают наиболее открытые, пограничные между человеком и космосом части тела.

В предметной удмуртской коллекции имеются браслеты, серьги, кольца, бусы, нагрудные и украшения чересплечные перевязи из монет, бисера (*уксе тйрлык, чыртывесь, чыртыкыш, камали, бутьмар*), которые представляют собой холщовую ткань, нашитую серебряными монетами, плотно прилегающими друг к другу. В годы второй мировой войны и послевоенное время многие такие украшения удмурты поменяли на предметы питания, в настоящее время хранят их как реликвию.

Традиционный мужской костюм удмуртов состоял из холщовой рубахи и штанов из пестряди, подпоясанных ремнем или тканым поясом, верхней одежды типа кафтана и шубы (верхняя теплая одежда по крою практически не отличалась от женской), штанов из пестряди, головного убора (валяные шляпы, шапки из овчины) и обуви (лапти *кут*, кожаные сапоги *сурон сапег*, валенки *гын сапег*). В отличие от женского, мужской костюм «безликий», потому что характеризует не семейное положение, а лишь половую принадлежность. В мужской одежде удмуртов не существовало также значительных локальных различий. В настоящее время мужскую одежду традиционного кроя носят участники фольклорных коллективов на концертах и народных праздниках.

Принадлежностью традиционного мужского костюма являлся ремень (*е*) или шерстяной тканый пояс шириною от 3 до 15 см. Узкими (*кускерттон*) подпоясывали рубашку, широкие пояса *путо* носили поверх праздничной верхней одежды – кафтана или камзола. Широко применялся пояс и в обрядах удмуртов.

Невеста преподносила его жениху вместе с другими подарками: рубашкой, штанами, полотенцами; их дарили мальчикам, когда они шли в первый раз на общественное моление; были специальные пояса, предназначенные для совершения языческих обрядов (шириной доходили до 30 см. и длиной до 2,5 м.), передававшиеся по наследству от отца к сыну.

Хотя сегодня тканые пояса в мужской повседневной одежде не встречаются, завязанный на обычный костюм традиционный пояс (иногда заменяемый длинным полотенцем) чаще всего остается единственным символом жреца и его помощников при ритуальных празднествах и обрядах. Традиционная белая или полосатая - на белом фоне узкие темные полосы - ритуальная одежда бытует до сих пор у некоторых локальных групп удмуртов, например, закамских.¹⁸ В последнее время, когда участие в ритуальных молениях становится одним из символов самоидентификации удмуртов, происходит также процесс восстановления белой ритуальной одежды.

Мужская одежда представлена в музее 20 рубашками (для сравнения: женских рубашек 133) и 6 штанами из пестряди, 3 ритуальными кафтанами *куриськон шортдэрем*, 2 верхними зимними кафтанами *дукес* и 1 фартуком *ашшет* (передник с грудкой из белого холста был одним из элементов мужского костюма, его носили и в будни, и в праздники). В большом количестве имеются узкие и широкие пояса, а также некоторые образцы носков, онучей. Совсем нет предметов головного убора; из обуви представлены только лапти (последнее относится и к женскому костюму).

Из предметов, связанных с детьми, в фондах имеются шапочка для грудного ребенка, сарафан (северные удмурты), пара детских покрывал, а также 10 люлек и 3 наплечные сумочки *ныльет* (прямоугольный кусок плотного узорного тканого холста с двумя широкими лямками) для носки детей на плечах; в настоящее время иногда еще используются для носки тяжестей. Такое малое количество детских предметов можно объяснить несколькими причинами: во-первых, одежда в многодетных удмуртских семьях изнашивалась быстро; во-вторых, с детской одеждой были связаны особые запреты и поверья, направленные на защиту ребенка

¹⁸ Автор была в экспедиции у закамских удмуртов в ноябре 1992 года (Ермекеевский, Татышлинский районы Башкортостана).

от порчи, сглаза, и вряд ли кто из родителей хотел передавать вещи ребенка в чужие руки.

Сбор предметов традиционной мужской одежды и детской этнографии (которая представлена вообще очень мало) можно назвать сегодня одним из приоритетов в музейной собирательской работе.

Предметы из текстиля широко применялись и в убранстве интерьера удмуртов. Нарядные занавесы *катанчи* и пологи *ын* имели решающее значение в летнем жилище *кенос*. В убранстве жилища удмуртов особое место занимали (в некоторых местах занимают до сих пор) безворсовые ковры и покрывала, исполненные в разных техниках узорного ткачества. Большим разнообразием узоров отличались полотенца, использовавшиеся не только для вытирания лица или рук, но и в качестве украшения избы: их вешали на стены и матицу, ими украшали окна. Были специальные ритуальные полотенца, которые присутствовали при религиозных жертвоприношениях в священной роще луд, висели в почетном месте в святилище *куала*, являлись неотъемлемой частью похоронного обряда

Из предметов убранства интерьера в музее имеются скатерти, полотенца, как традиционные тканые, так и характерные для 60-90 гг. XX в. ворсовые, аппликативные и вышитые ковры, наволочки, покрывала, подзоры, пологи, занавески, образцы домотканины, кружев и нитей (льняные, шерстяные, конопляные) разного назначения; дорожки на пол и на скамейки. Таким образом, предметы женских традиционных занятий – ткачества, вышивки, кружевного плетения и шитья – в музее представлены очень разнообразно.

Большой заслугой собирателей удмуртских предметов является то, что представлена практически вся скромная мебель удмуртской избы конца XIX - середины XX в.в. (что просто поразительно, имея в виду расстояния, отделяющие Эстонию от удмуртов) - это кровать, резные подголовники, стол, стулья, скамейка, сундуки, полочки для посуды, светец, ткацкий стан, – что, в общем-то, вместе с предметами текстиля составляют характерный интерьер избы, ее убранство. Прялки, швейки, разнообразная плетеная утварь, деревянная и глиняная посуда помогают дополнить картину домашнего быта; в то же время все они являются отражением мужских ремесел – плетения, резьбы, изготовления домашней мебели, инструментов и т.п.

В музее хранятся и некоторые культовые предметы удмуртов – ритуальная деревянная посуда и надочажный крюк из святилища *куала*.¹⁹ *Куа* занимала важное место как один из центров культовой жизни удмуртов, считаясь местом пребывания *воршуда* – божества семейно-родового культа. К разряду семейно-родовых реликвий относилась также посуда из *куалы*.

Ритуальная деревянная посуда из семейной *куалы* (точеные чашки *сюмык*, ложки, лопаточка для размешивания обрядовой каши (В 123: 92, В 123: 93, В 123: 95, В 176: 93, В 176: 138, В 176: 151) и надочажный крюк из *куалы* (В 176: 120) привезены из деревни Варклет-Бодья Агрызского района Татарстана, где до сих пор живы народные религиозные традиции (подробнее: Линтроп 2003: 187-228).

Все большие религиозные обряды удмуртов с обращением к божествам проходили в древности в сопровождении игры на великих гусях *быдзым крезь*. Считалось, что дерево для *быдзым крезь* должна указать/выбрать сама молния.²⁰ Великие гусли занимали особое место и при изготовлении новой *воршудной* коробки: «при переносе старого святилища на новое место устраивался особый обряд – моление *мудор сюан* – свадьба *мудора* [место в *куале*, где находилось божество семейно-родового культа *воршуд*, используется также как синоним *воршуда*]. Из старой *куалы* в новую брали несколько камней из очага, часть золы, состругивали несколько стружек с надочажного крюка [подчеркнуто мною, С. К.]. Несколько жрецов (не менее трех человек) в течение одного дня, от восхода до захода солнца, изготавливали новый *воршудный* короб, обязательной считалась непрерывность действия. Во время изготовления *воршуда* непрерывно исполняли на гусях *инву утчан гур* – мелодию поисков небесной росы; покровительствовавшая обычно шаманам, эта мелодия здесь, по-видимому, должна была помочь в общении с божеством» (Владыкин 1994: 285).

В музее имеются как великие гусли (В 102: 91, Завьяловский район Удмуртии), так и малые гусли *покчи крезь* (В 7: 2, из коллекции ОЕС, место

¹⁹ Вообще, к ритуальным вещам, хранящимся в музеях, у меня двойное отношение: с одной стороны, осознаю, что музей как хранилище культурных артефактов должен сохранять их и для будущих поколений (вместе с предметом, естественно, и функциональную и ритуальную память о нем); с другой стороны, придерживаюсь мнения, что ритуальная значимость предмета должна осознаваться в самой культуре, передаваясь от поколения к поколению в живой практике самих носителей культуры; и в этом плане не одобряю «насильственный» отрыв культовых предметов из среды их настоящего бытования.

²⁰ Об этом же сообщает один из информаторов Пислегов Гавон Пислегович, 1937 г. рожд., из деревни Варклет Бодья Агрызского района Татарстана (видеоматериалы 1991 г, V 106-1)

приобретения неизвестно) – неотъемлемый элемент деревенских, родовых и семейных празднеств, а также старинная скрипка *кубыз* (В 191: 20, Балтасинский район Татарстана)²¹, что поистине редкость – в последнее время праздники и гуляния сопровождаются игрой на гармошке, мастеров – гусяров и скрипачей можно найти только среди музыкантов – профессионалов.

Небольшое количество орудий труда и хозяйственного инвентаря рубежа 19 в. – 80х годов 20 в. отражают занятия удмуртов: рыболовство, пчеловодство, земледелие, животноводство, охоту, изготовление ткани, одежды и предметов домашнего быта, приготовление пива.

Среди северных удмуртов в Ярском, Юкаменском, Балезинском районах Удмуртской Республики и Слободском районе Кировской области живет особая этническая группа – бесермяне, говорящая на удмуртском языке. По переписи 1926 года их численность составляла около 10 тыс. человек, последующие переписи их уже не выделяли, почти все они были записаны удмуртами (Атаманов, Владыкин 1993: 31). В 1993 году Верховный Совет Удмуртской Республики официально признал бесермян как самостоятельную национальность. В настоящее время бесермяне сохраняют свое самосознание, называют себя *бесерман*, *бисерман*; сохранились особенности в языке, одежде, орнаменте и духовной культуре.

В фондах ЭНМ хранится около 60 предметов бесермянской культуры. Это образцы как праздничной, так и будничной одежды (рубашки женские и мужские, кафтаны, лапти, совсем не представлены головные уборы), а также имеются некоторые бытовые вещи: полотенца, инструменты, люльки. Правда, в музейных каталогах они почти все ошибочно названы удмуртскими.

Коллекция фотографий

Весьма известным и испытанным способом визуальной фиксации культуры являются фотография и рисунок (схема). Значение фотоматериалов заключается в том, что они фиксируют элементы культуры в том виде, какими они были в данный момент, тем самым дают возможность реконструировать некоторые утраченные элементы национальной культуры.

²¹ Народные танцы в сопровождении игры на скрипке *кубыз* запечатлены в видеоматериалах экспедиции 1989 года (видеоматериалы V 013 и фильм “*Karlögani udmurdid. Pruudi riietumine, laulud ja tantsud.*” ERM 1989, autorid S. Lebedeva, A. Luud, 27’, К 7).

Коллекция фотографий (Fk) содержит около 4200 единиц и охватывает удмуртов большинства административных районов Удмуртии, Башкортостана, Татарстана, Республики Марий Эл, Кировской и Пермской областей, Красноярского края. По количеству и широтой обхвата территорий проживания удмуртов эта фототека может претендовать на одну из крупнейших среди музеев. Удмуртские фотодокументы отражают культуру начала и особенно 70-90-х гг. XX века.

Старейшие удмуртские фотодокументы ЭНМ относятся к концу XIX - началу XX века и являются депонированными из других музеев (как и другие финно-угорские фотоколлекции). Информация о них в каталогах ЭНМ весьма скудна или запутана. Некоторые фотографии из ранних коллекций сегодня все-таки еще удается достоверно документировать и «легендировать». Попытаюсь дополнить имеющиеся в музейных документах факты про снимки с находками из других письменных источников и фотоархива РЭМ.

Одна из ранних коллекций - фотоматериалы, переданные Ученым Эстонским Обществом (*ÕES*) - Fk 447. Семь фотографий из этой серии (Fk 447: 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96) относятся к удмуртам. Это портреты «*Wotjaken aus Gondyrgurt*», сделанные в д. Гондыргурт (Медведево) Сарапульского уезда Вятской губернии (в нескольких километрах от поселка Ижевский завод, с 1918 года - г. Ижевск). В документах музея никакой другой информации про эти фотографии не имеется. Коллекция интересна в том плане, что на фотографиях через одежду, прическу и головной убор женщины проявляется половозрастная маркировка: имеются портреты молодухи, женщины, девушки, мужские портреты, групповая фотография (вероятно, большая семья).

Историю появления этих фотографий можно связать с Максимилианом Бухом, автором монографии *Die Wotjäken, eine ethnologische Studie* (Бух 1882). В указанной книге имеются литографии с портретов, зарегистрированных в ЭНМ под номерами Fk 447: 90-96 (см. Приложение II). М. Т. Бух окончил мед. факультет Дерптского университета, в течение трех лет (1878-1880) работал врачом на Ижевском оружейном заводе, посещал окрестные удмуртские деревни Гондыргурт, Юськи и др. (Владыкин 2000: 214).

Весной 1925 года в обмен за эстонскую фотоколлекцию была получена финно-угорская фотоколлекция из Музейного общества Финляндии (*Suomen Muinaismuistoyhdistys*), получившая в ЭНМ регистрационный номер Fk: 454. Несколько снимков из этой серии посвящены удмуртам – это Fk 454: 125-128. На

обороте названных снимков имеется имя авторов – это финские исследователи Уно-Таави Сирелиус (Uno-Taavi Sirelius) и Альберт Хямялайнен (Albert Hämäläinen), однако ни место, ни время съемки, не отмечено.

Какова история данных удмуртских фотографий? Очень подробный обзор деятельности финских исследователей в исследовании удмуртов в XIX – первой половине XX веков имеется в монографии молодого удмуртского ученого Алексея Загребина (Загребин 1999), отсюда можно почерпнуть ответы и на данный вопрос.

Доцент финно-угорской этнографии Гельсингфорского университета Уно-Таави Сирелиус (1881-1949) побывал у удмуртов летом 1907 года во время своей так называемой «пермской экспедиции» – была предпринята научная поездка в регионы компактного расселения пермских народов – коми, коми-пермяков и удмуртов. На удмуртской земле он находился в бывшем Сарапульском уезде Вятской губернии, в деревнях Бураново, Курчум, Зумья и Нылга-Жикья (совр. - с. Бураново и д. Курчум-Норья Малопургинского района, Зумья и Нылга-Жикья Вавожского района Удмуртской республики) около двух недель. В ходе своей экспедиции ученый собрал коллекцию предметов быта, одежды, хозяйственного инвентаря, а также совершил фотосъемку.²² Вся «пермская» фотоколлекция Сирелиуса состоит из 163 фотографий, из них 53 снимка относятся к удмуртской части экспедиции, и хранится в Национальном музее Финляндии (MV: KA – SUK 39, 1-39,53) (Загребин 1999: 58-65, 90).²³

В фондах ЭНМ хранятся две фотографии пермской коллекции Сирелиуса. На одной из них запечатлены хозяйственные занятия²⁴ (Fk 454: 125, д. Курчум Сарапульского уезда Вятской губернии), другая фотография с видом удмуртской деревни (Fk 454:126) (вероятно, это копии MV:KA – SUK 39: 45, 39: 7), а также фотография «Манекен «удмуртская молодуха» из экспозиции национального музея Финляндии» – Fk 454:127 (копия MV:KA – SUK 155:1?-цифра непонятна) (на манекене предметы, собранные Сирелиусом).

На обороте группового портрета Fk 454:128 из фотоархива ЭНМ имеется запись «*Вотяки. Фото др. Альберта Хямялайнена*». Финский этнограф Альберт Хямялайнен (1881-1949) окончил Хяменлиннский лицей и Гельсингфорский

²² Фотографии этой экспедиции опубликованы в альбоме: Изо Карху 1980.

²³ Отрывки из полевого дневника ученого о пребывании среди удмуртов см.: Уно Таави Сирелиус. Из путешествия по северо-востоку России. III. В Казани, 14.8.07. - <http://www.komi.com/pole/archive/pole/4.asp> Сайт посещен 15.05.2004.

²⁴ Эта фотография напечатана в альбоме: Изо Карху 1980: 75.

университет. Успешно завершив курс наук Гельсингфорского университета (его интересами были финно-угорская лингвистика, русский язык и литература, финно-угорская этнография и музейное дело), подающий надежды магистр философии получил в 1907 году трехлетний грант на проведение полевых исследований среди финно-угорских народов России и стажировку в научных центрах Западной Европы. Среди удмуртов Вятской губернии (д. Карлыган Малмыжского уезда, в с. Бемыж и д. Арвазь-Пельга Елабужского уезда) он работал в летние месяцы 1908-1909 года. Во время экспедиции он занимался и этнографическим фотографированием. Его коллекция также, как и фотоколлекция У. Т. Сирелиуса, хранится в Национальном музее Финляндии (MV:KA, SUK 40:30-33 Museovirasto: Kuva-arkisto. Suomalais-ugrilainen kokoelmat) (Загребин 1999: 66-80, 90). Фотография Fk 454:128, хранящаяся в ЭНМ - вероятно, копия фотографии 40:30 (такая запись имеется на обратной стороне фото).

Интересна серия Fk 581, полученная от доктора Ильмари Маннинена (Ilmari Manninen) из России (из них 11 фото на удмуртские темы). Особых данных про эти фотографии нет, без разных ссылок некоторые имеющиеся в ЭНМ снимки уже опубликованы в разных русскоязычных изданиях (скорее всего, было сделано несколько копий с негативов). К фотографиям Fk 581: 22, 23, 24, 26 имеется запись «Удмурты села Карлыган Марийской области. Под руководством проф. Б. М. Соколова в 1925 году» (других данных нет).

С 1 июля по 1 сентября 1925 года у мари и вотяков работала Московская Восточно-Финская Научно-этнографическая Экспедиция, организованная Центральным музеем народоведения (в 1948 году музей реорганизован, многие его материалы были переданы в Российский этнографический музей, а также в другие музеи страны). Цель экспедиции – «изучить быт восточных финнов и отражение революции в финской деревне»²⁵. Экспедицией руководил директор Музея народоведения профессор Борис Матвеевич Соколов. В состав экспедиции входили научные сотрудники музея и этнографы: М. Я. Феноменов, Б. А. Васильев, М. Т. Маркелов (мордвин), И. Я. Бондяков (мордвин), К. П. Герд (вотяк), М. И. Веткин (мари) – фотограф. Экспедиция посетила наиболее интересные районы: 1) места соприкосновения одной народности с несколькими другими народностями, 2)

²⁵ Речь не идет о финнах и финской деревне в современном понятии. Восточными финнами назывались финно-угорские народы России - представители пермской и волжской групп уральской языковой семьи.

районы, где в наибольшей неприкосновенности сохранились национально-бытовые черты и 3) места, где население в известной мере подверглось русскому влиянию (Хроника...1926: 81, Мокшин 1993: 146). У вотяков (удмуртов) экспедиция работала в Карлыганском Крае. Таким образом, фотографии Fk 581: 22²⁶, 23, 24, 26 – это материалы этой экспедиции.

Немного «запутанная» легенда у фотографий Fk 581: 1-8, 15. Это очень интересные снимки по бытовой культуре, сделанные в 1913(?) году (такая датировка на обороте. Других данных, т.е. где, кем сделано фото и т.п., не имеется). Одна фотография, отмеченная в ЭНМ как “Вековые скирды удмуртов” - Fk 581: 6, напечатана в книге Крюковой «Материальная культура марийцев XIX века» под названием “Скирды намолоченного хлеба (*кунде кован*)”(Крюкова 1956: 17). Многие снимки по марийцам, напечатанные в указанной книге Т. А. Крюковой, имеются в музейной фотоколлекции Fk 581, полученной из России. Автор книги отмечает, что «Публикуемый иллюстративный материал взят из коллекций Государственного музея этнографии народов СССР. Фото выполнены фотографом Музея А. А. Гречкиным».

Замечаются и другие неточности в записях. Так, в легенде к фотографиям Fk 581: 7-8 записано “Печь сарапульских удмуртов. Перм. губ.”. На самом же деле Сарапул входил в Вятскую губернию. В указанной ранее книге «Вотяки» имеется снимок под названием «Типичная вотская изба» (Хроника... 1926: 11). На обороте его аналога Fk 581:15 из фондов ЭНМ указано, что это марийская изба. Точную информацию о происхождении данных фотографий, к сожалению, найти не удалось.

Из серии Fk 1245: 1-45 (копии снимков, полученные из Музея народов СССР. Копии сделал фотограф А.А. Гречкин в 1957 году) на удмуртскую тему две фотографии. Это снимок Fk 1245: 5 – «Парень, играющий на гусях». Это копия фотографии, хранящейся в РЭМ под регистрационным номером № 1156-73. В ее легенде записано, что она «Из коллекции, собранной Иваном Константиновичем Зеленовым²⁷ в 1905-1906 г.г. по поручению Этнографического отдела Музея Императора Александра III. Село Бодья, Сарапульский уезд Вятской губернии». Фотография Fk 1245: 4 – это копия снимка, хранящегося в РЭМ под № 1132-10

²⁶ Снимок, аналогичный имеющемуся в ЭНМ под № Fk 581: 22, напечатан в книге: И. А. Косарева 2000: 147.

²⁷ О собранных К. И. Зеленовым коллекциях РЭМ: Федорова 2002: 84-89.

(такой номер стоит на обороте) «Крестьянин-музыкант, играющий на *бызе*. Вятка. Бесермяне» (других данных в каталогах ЭНМ не имеется).²⁸

Основная же часть удмуртской фотоколлекции – это материалы совместных экспедиций ЭНМ и НМУР, сделанные в 1971-1993 гг. Тематика их очень широка, в то же время фотографии являются прекрасным дополнением к другим собраниям музея (В, ЕЈ, Fk, V, ЕА,Тар). В фотоколлекции, как и в собирательской работе вообще, чувствуется зависимость запечатленного на пленку от научных интересов исследователя. Так, в коллекциях Калью Консина (Fk 1625: 1-152; Fk 1676: 1-115) очень много фотографий предметов традиционного ткачества, тогда как на снимках, сделанных во время экспедиций под руководством Алексея Петерсона, наравне с народной одеждой, религиозными праздниками, традиционными промыслами, очень скрупулезно запечатлены разные постройки от отдельных их частей до видов дворовых комплексов.²⁹

Удмуртская фотоколлекция ЭНМ может представить большой интерес не только для исследователя конкретных областей культуры, но простого зрителя: наравне с чисто этнографическими снимками, очень важными при сравнительно-типологических исследованиях (конкретные предметы и объекты, портреты людей в народной одежде и т.п.), здесь много бытовых снимков с изображением людей в их повседневной деятельности, а также при исполнении определенных религиозных и календарных обрядов. А именно такие фотографии вызывают больше эмоций и при просмотре многих лет.

Собрание этнографических рисунков

В коллекции этнографических рисунков (ЕЈ) на удмуртские темы имеется 579 листов. Это рисунки, сделанные во время удмуртско-эстонских экспедиций музея. В музей также были переданы материалы учебных экспедиций Эстонской Художественной Академии 1980 и 1999 годов (*ЕКА õppeekspeditsioon*).

²⁸ Серия бесермянских фотографий из фотоархива РЭМ № 1132 напечатана в книге: Попова 1998 (фото 3-8). В аннотации снимков отмечается, что автором является уже вышеуказанный К. И. Зеленов, фото сделаны в Глазовском уезде в 1906 году.

²⁹ Именно фотографии деревянных архитектурных объектов составляют большую часть финно-угорской фотоколлекции музея. По крайней мере, такое впечатление осталось после ознакомления с ней весной 2002 года (вместе с Лауром Валликиви было просмотрено более 30000 снимков). Вообще, фотоколлекция музея требует критического анализа – качество (информативный и технический) намного уступает ее количеству, но это уже другая тема.

В ходе совместных экспедиций ЭНМ и УРКМ с 1984 года велась исследовательская работа по выявлению и документации памятников народного зодчества удмуртов – шло проектирование музея под открытым небом (открыт в 1997 году как Историко-этнографический филиал Национального музея Удмуртской Республики, с января 2004 года – самостоятельное учреждение Архитектурно-этнографический музей-заповедник «Лудорвай»). Зарисовки построек и дворов, их планы с указанием точных размеров, сделанные художниками ЭНМ (их копии были переданы и УРКМ), вместе с другими материалами явились исходными документами для создания данного музея. В будущем их роль как документов для исследования традиционной архитектуры и зодчества возрастет еще больше, ибо «законсервировать» и сохранить в целом виде здания и объекты невозможно.

Тематика этнографических зарисовок не ограничивается только постройками. Также запечатлены инструменты и орудия труда, предметы быта, посуда и мебель, народная одежда, узоры вышивки, ткачества, резьбы, места ритуальных молений удмуртов и т.п.

Собрание кино- и видеодокументов

Одной из форм визуализации является видеофиксация, ставшая на сегодняшний день одной из популярнейших форм и приемов исследования традиционной культуры. В отличие от фотографии и рисунка видеокамера позволяет «запечатлеть объекты не только в статике, но и в динамике, /.../ в реальной последовательности и не только с субъективной точки зрения исследователя (хотя до конца субъективность не исключена), а в максимально полном и реальном выражении» (Ягафова 2001: 299). В то же время использование таких технических приемов, как снятие на видеопленку, дает возможность запечатлеть события, которые на месте сразу невозможно анализировать.

Киносъемки 35 мм. камерой на территории Удмуртии начались в 1980 году, с 1988 года неотъемлемой частью эстонско-удмуртских экспедиций стала видеосъемка. Videотека Выставочного дома ЭНМ (**К**, *kasutusvideoteek*) предлагает сегодня для зрителя 12 фильмов об удмуртах, подготовленных совместно с Национальным музеем Удмуртской Республики.

Особого признания заслуживают научно-популярные этнографические фильмы «Южные удмурты в начале XX века» (1985), «Дохристианские верования

южных удмуртов» (1985), «Северные удмурты в начале XX века» (1995) (авторы А. Петерсон и С. Лебедева). «На этих кинолентах зафиксирована богатейшая совокупность порой поистине бесценного уникального этнографического материала из традиционной жизни удмуртского народа. Более того, документально реконструированы некоторые уже почти исчезнувшие из современного быта страницы этнокультуры удмуртов (традиционная охота, способы рыбной ловли, бортничества, религиозно – мифологические ритуалы и многое другое). Наличие в культурном наследии удмуртов этих этнографических фильмов - огромная, редкостная удача для удмуртской науки (правда, кажется, еще не в полной мере осознаваемая даже самими удмуртами), но и в целом для финно-угроведения» (Владыкин 2001: 17).

В кино- и видеоматериалах музея запечатлены народные религиозные обряды в шалаше *куала* и священной роще *луд*, будни южных удмуртов, быт, занятия и одежда северных, карлыганских, косинских, закамских и сибирских (Красноярский край) удмуртов. Запечатлены на пленку 70-летний юбилей УРКМ (1990), I Всесоюзный съезд удмуртов (1991), обряды совершеннолетия молодых (1993). Помимо визуального материала, видеоматериалы содержат интересные диалоги с местными жителями, записи народных танцев и песен, в том числе ритуальных.

Документы, имеющиеся на хранении в фондах видеоархива (V), несомненно, станут в будущем прекрасной источниковедческой базой для исследования разных аспектов удмуртской культуры последней четверти XX века. Задачей ближайшего времени является корректное описание видеоматериалов, при этом не только происходящего на экране, но и символическое значение тех или иных действий или предметов. Так, например, хлеб на пустом столе как оберег от плохого глаза «*урод адямилэн синмыз нянь вылэ соку ик мед усез*»- пусть взгляд плохого человека сразу на хлеб упадет, - одновременно и символ достатка в доме (видеоматериалы 1991 года, V 105-106). Следует делать переводы имеющихся в аудиовизуальных материалах удмуртских текстов на эстонский (русский) язык, а также их дальнейшая популяризация.

До сих пор неразработанными остаются аудиозаписи (не только удмуртские) экспедиционных интервью. На очереди дня остается проблема их систематизации и записи на новые инфоносители.

Рукописные документы – этнографические описания и полевые дневники

Теоретический материал по этнологии удмуртов содержится в отчетах научных сотрудников ЭНМ по итогам экспедиций – рукописные этнографические описания (ЕА). Кроме текстов, в них имеются рисунки, планы построек, дворов и мест жертвоприношений, удмуртско-эстонские словари некоторых терминов. В записях Калью Консина (ЕА 130: 4-53, 1971; ЕА 133: 4-62, 1973) и Кайдо Кама (ЕА 224: 37-62, 1981) отражена хозяйственная сторона жизни удмуртов – полеводство, обработка льна и шерсти, рыболовство, пчеловодство, женские занятия: прядение, ткачество, вязание; народная одежда, блюда, постройки. Имеются сведения о народном календаре, свадьбе, поминках. Калью Консин приводит бесермянско-эстонский словарь предметов одежды и подробное описание ткацкого станка и его частей на двух языках. Однако при подробном ознакомлении с полевыми этнографическими описаниями К. Консина выяснилось, что они не совсем основываются на полевых материалах. Так, местами можно заметить полное копирование или реферирование данных, записанных как бы с уст информаторов (приводится список информантов), с опубликованными тематическими материалами Т. А. Крюковой «Удмуртское народное изобразительное искусство» (Крюкова 1973) и В. Н. Белицер «Народная одежда удмуртов. Материалы к этногенезу» (Белицер 1951). Ссылки на эти работы в ЕА 130: 4-53, 1971 и ЕА 133: 4-62, 1973 не имеется (см. Приложение I). Духовная культура удмуртов, а именно их традиционные жертвоприношения в общественных святилищах куала и луд нашли отражение в описаниях Хено Сарва (ЕА 224: 63-143, 1983) и Тийны Таэль (ЕА 227: 233-278, 1991).

Интересные сведения содержат 15 дневников полевых работ (ТАр) - авторы Калью Консин (ТАр 603-1971; ТАр 633-1973), Алексей Петерсон (ТАр 700–1977; ТАр 719-1978, ТАр 729-1979; ТАр 750-1980; ТАр 756-1981; ТАр 783-1983; ТАр 797-1984; ТАр 803-1985, ТАр 813-1986; ТАр 826-1987; ТАр 841-1988); Пирет Колдитс и Яна Хинт (Рейдла) (ТАр 863-1989); Тийна Таэль (ТАр 881-1991). В них характеризуются цели, условия, обстоятельства и маршруты экспедиций; имеются интересные записи по народной кухне:

«Мать Миши [Атаманова, С. К.] очень серьезно подготовилась к приезду гостей. Нас угощают горячими пирожками из моркови, вареным мясом, солеными огурцами и домашним маслом. На столе парит самовар (8 августа, д. Старая Игра Граховского р-на), «Так как время к обеду, на стол ставится самовар, грибы,

политые (подсолнечным) маслом, ломтики огурцов, помидоры, яблочное варенье и хлеб, всем этим дал себе полакомиться» (25 августа, д. Баграш Бигра Малопургинского р-на) (Калью Консин, ТАр 633);

замечания по этнической психологии (гостеприимство и т.д.):

«В полседьмого должны были выехать, но потерялись Тит и Алдо. Оказалось, они стали жертвой гостеприимства местных жителей и знакомились с кулинарными лакомствами...» (14 июля, д. Сизнер Мари-Турекского р-на), *«Посетили семью Ивановых.. Там была гостеприимная семья, которая угостила нас чаем и вареньем из крыжовника. Кроме того, получили и богатую информацию. /.../ далее последовали в д. Пахомово или Петащи. И здесь сразу поставили самовар на огонь. /.../ Вся остальная команда направилась в д. Шихалеево. Там нас сразу за руки потащили за праздничный стол. Впервые попробовали йылбыт [йылпыд, С. К.] – это своеобразное кислое молоко, которое здесь делают. По назойливому настоянию хозяйки познакомились с аракы и нам объяснили понятие «макмыр»* (Пирет Колдитс, Яна Хинт, ТАр 863);

Интересно, что здешний народ не особенно гостеприимный. Это значит, что хорошо принимают домой, говорят с нами, разрешают посмотреть свое хозяйство, но последнего от себя не дают, особо не предлагают сверх и с едой. Но все-таки хорошо, что нас не ругают и так вообще не прогоняют (Алексей Петерсон, ТАр 719)

и хозяйственно-экономическом положении в удмуртских деревнях (состояние дорог, описание магазинов и сельских Домов культуры):

Маленький автобус полон народа. Здеиные дороги не предлагают удобства для поездки. Пропыленные и растрясенные, прибываем в пункт назначения (д. Пышкет Юкаменского р-на, 15 августа) (Калью Консин, ТАр 633);

«Магазин внешне выглядит весьма плохо да и внутри почти что ничего нет, только некоторые рыбные консервы, есть хлеб и крупы. Все-таки что-то есть!» (д. Люк Завьяловского р-на) (Алексей Петерсон, ТАр 700).

Авторы дневников делятся своими впечатлениями на чужой стороне, описывают те или иные события и явления, свидетелями и участниками которых сами явились.

Вместо заключения

Удмуртская коллекция ЭНМ очень разнообразна и репрезентивна. Комплектированная на высоком профессиональном уровне, она отражает материальную и духовную культуру удмуртского народа с конца XIX до 90-х годов XX вв. На ее основе можно проследить развитие народного костюма и его особенности, народное искусство и символическую иконографию узоров, религиозную культуру, хозяйственные занятия и традиционный быт удмуртов. В коллекциях представлены почти все локальные группы удмуртов, что дает возможность не только рассматривать народ в целом, но и особенности его этнических подразделений. Ценность собрания в том, что один фонд дополняет, обогащает другой: отдельно взятый предмет из вещевого фонда на фотографиях предстает в окружении других вещей, в видеоматериалах он приходит в движение. Теоретический рукописный материал и дневники полевых работ оживляют его, принося эмоции и душевное состояние человека, оставившего записи.

Как в любой коллекции, и относительно удмуртских собраний музея есть свои приоритеты и возможности для дальнейшего их пополнения. Проблемы, связанные с собирательской работой, намного шире и охватывают финно-угорские коллекции в целом – так, сегодня у музея нет четкой научной концепции дальнейшего комплектования финно-угорских фондов, судьба их во многом зависит от научных интересов и организаторских возможностей отдельных музейных сотрудников.

Ценность музейного предмета выражается не только в редкости, аттрактивности конкретного предмета для собирателя, но и в его информативности для общества, собирателей, хранителей. Одновременно, предметы, сосредоточенные в музеях, обретают новую социальную историю в рамках культуры собирателей, дополняя тем самым историю, которую они имели в своей культурной среде. Включение предмета в музейное собрание, его использование в научных исследованиях, публикациях и выставках уже само по себе повышает его знаковую ценность, и, с другой стороны, утрата информации о предмете значительно снижает его ценность.

При анализе удмуртских коллекций и сопровождающих их документов выявляется, что сбору коллекций было уделено больше внимания, чем их документированию и каталогизации. Так, уже при первом столкновении с

предметами в хранилище финно-угорских предметов ЭНМ бросаются в глаза некоторые неудобства, которые возникают перед исследователем:

- в списках–указателях местонахождения музейных предметов по полкам и шкафам указаны только название предмета и регистрационный номер (например, рубашка - В 7: 7 и т.п.), нет данных о месте приобретения предмета (такая информация намного облегчила бы работу организатора выставки).

Некоторые неточности и трудности застают исследователя и при знакомстве с записями в главном каталоге (*peakataloog*) и тетрадях поступлений или полевых описей (*korjamisraamat*):

- встречаются несоответствия в записях: назван неправильно предмет, этническая группа (как, например, с бесермянскими предметами, отмеченными как удмуртские).
- у многих предметов не имеется название на языке носителя культуры или записано оно неправильно (терминология является богатым источником в исследовании культуры)
- название предмета неправильно переведено на эстонский язык, что ведет к неверной трактовке назначения самого предмета.

Один из примеров. Так, полог *ын* (*voodieesriie*), характерный для многих народов, часто записан в каталогах “*säsevari*” или “*kärbsevari*” (букв. «укрытие от комаров», «укрытие от мух»). Вероятно, такое название было поставлено собирателем, когда на вопрос «что это и для чего?» им был получен ответ, что «для защиты от мух, комаров» (в общем-то, и это верно, т.к. в настоящее время осталась именно такая функция полога). На самом же деле у полога было большее символическое значение, неслучайно он являлся одним из главных предметов приданого невесты – *«еще в конце 19 в. у глазовских удмуртов... для шитья приданого невесты приглашались девицы и женщины из соседних деревень. Приглашали при этом «шить полог» – ын вурон, под которым спала каждая брачная пара; во время летних работ такие пологи ставили на четырех кольях в поле или на лугах под открытым небом. Во время шитья полога и вообще приданого лица мужского пола совсем не допускались... Готовый полог развешивали среди двора возле чума; несколько мальчиков первыми садились под*

новый полог, и их там угощали обрядовой кашей» (Зеленин 1980: 124-125).³⁰ В 1970-80-е г. в интерьере удмуртской избы место полога занимали занавески вокруг кровати, иногда их можно встретить и сегодня.

- записи содержат мало информации о предмете. Во многих случаях имеется только название предмета с его описанием, от кого и откуда поступил предмет, время появления (изготовления) и бытования, материал и техника изготовления. Записи назначения, использования и других особенностей предмета очень редки.

Вышесказанное относится не только к удмуртской коллекции. О трудностях подобного рода отмечают и студенты, исследовавшие финно-угорские коллекции ЭНМ (Помберг 1991:40, 1993: 97; Клеэбанд 1984)

Перед исследователями, изучающими этнографические коллекции и занимающимися их интерпретацией, встают разнообразные вопросы. Ответы же зависят, прежде всего, от количества и качества сопровождающих документов, как созданных при сборе коллекции, так и позднее при ее регистрации, интерпретации, реставрации и экспонировании. Как ни парадоксально, но чаще всего описание и каталогизация предметов понимаются как рутинные обязанности.

Музеи являются не только хранилищем наследия народной культуры, но и посредником культур в лице посетителя музея, носителя и представителя определенной культуры, и музейного экспоната, являющегося «прежде всего вестником прошлого и иной культуры, символом определенного времени и пространства» (Лехтинен 1999: 82). Музей посредством организации контакта человека с «опредмеченной» культурой осуществляет встречу с подлинностью бытия и реальным опытом прошлых эпох, передает традиции, через историческую интерпретацию способствует восстановлению связи между культурным наследием и его контекстом. Но, как правило, на выставках экспонируется лишь малая часть того, что находится в фондах, и чаще всего о хранящихся в фондах коллекциях знают лишь сами собиратели (музейные сотрудники). Издание обзорных статей и каталогов отдельных коллекций – один из путей освобождения громадной культурологической информации из замкнутых музейных стен, возможность к ее интерпретации не только со стороны музейных сотрудников.

³⁰ Обряд шитья полога у северных удмуртов был запечатлен в 1988 году -V 003, в видеотеке музея фильм «Северные удмурты» ("Pöhhjaidmurdid") - К3.

ПЕРЕХОДНЫЕ ОБРЯДЫ В ЖИЗНИ УДМУРТСКОЙ ДЕВОЧКИ/ ДЕВУШКИ/ ЖЕНЩИНЫ. КОНЕЦ XIX – XX ВВ.

«...Система обычаев и обрядов, условно-символическим образом знаменующих значительные события в жизни людей, является одной из важных характеристик любого этноса, достаточно устойчивым и отчетливо выраженным компонентом его культуры» (Федянович 1997:3). В данной работе рассматриваются обряды женского жизненного цикла, так называемые переходные этапы в ее жизни. Обращение к женской теме отнюдь не случайно. В традиционном обществе многих народов, не исключение тому и удмуртское, именно жизнь девочки/девушки/женщины была наиболее ярко регламентирована и знаково-символически оформлена. Связано это было как с детородной функцией и общей трудовой деятельностью женщины, так и с представлениями о женщине как «о существе нестабильном, периодически нечистом» (Кабакова 1999: 208).

Переходные обряды, являющиеся частью семейно-обрядовой жизни удмуртов, привлекали внимание еще дореволюционных ученых, краткие описания удмуртских обрядов можно найти в трудах авторов конца XIX - начала XX веков (Гаврилов 1891, Первухин 1888-1890, Верещагин 1886, 1889, Бух 1882, Мункачи 1887, 1952). Многие обряды затрагиваются и в тематических исследованиях последней четверти XX века. Прежде всего, это работы по традиционной семейной, календарной обрядности и народной педагогике удмуртов (Христолюбова 1984, 1985, Никитина 1992, 1997), народной женской одежде (каждая смена социальной позиции сопровождалась переменной головного убора и костюма в целом) (Белицер 1951, Косарева 2000), а также исследования о роли и статусе женщины в древности и удмуртском обществе XIX – начала XX вв. (Шутова 1995, 1998, Ившина 1999, 2002) и др.

Заведомо не останавливаясь на наиболее сакральных переходных обрядах – родильных, свадебных, похоронных (в научной литературе они довольно хорошо представлены), - в статье рассматриваются обряды совершеннолетия «*ныл кураськон*» (или «*ныл куриськон*») («прошение» или «моление девушек»), «*ныл брага*» («девичья брага») и обряд «*сялтым*» («*чалтым*») (дословно не переводится, обряд купания в воде), который в разных источниках объясняется по-разному и в основном связывается с молодой. Такой выбор материала отчасти связан с тем, что автор непосредственно наблюдала за совершением или разыгрыванием

конкретных обрядов в полевых условиях³¹. Помимо полевых материалов, автор-носитель удмуртской культуры, владеющий системой данной социокультурной коммуникации (моя глубокая признательность своей бабушке – прекрасному знатоку народных традиций Михайловой Фекле Савватьевне, 1910-1996), ссылается и на личный опыт. Активно вводится в научный оборот информация из аудиовизуальных документов совместных экспедиций Эстонского национального музея и Национального музея Удмуртской Республики, хранящихся в видеоархиве ЭНМ. Бытование обрядов женского возрастного цикла рассматривается в сопоставлении истории и современности, - такая форма повествования наглядно демонстрирует изменчивость и живучесть элементов традиционного мировосприятия удмуртов.

Обряды младенческого периода

В традиционном обществе «половая идентификация», символическое приобщение ребенка к его будущим занятиям происходили уже в первые минуты жизни ребенка. Так, при отрезании пуповины бабка-повитуха брала ребенка на руки и подносила к порогу банной двери (пограничное место!), где, положив полено, пуповину мальчика обрубала топором, при рождении же девочки вместо полена употреблялась прялка, а вместо топора – небольшой нож. (Атаманов 1985: 93). В соответствии с трудовой деятельностью происходят и дальнейшие действия с пуповиной ребенка. Так, по воспоминаниям сестер Мазитовых из д. Карамас-Пельга Киясовского района Удмуртии, «пуповину одной из них их мать положила в ткацкий станок, чтоб быстра была в рукоделии, другой - в хлев, чтоб сопутствовала удача в скотном деле. Сегодня же пуповина зачастую остается в больнице – не удивительно, что дети невылазно находятся в больнице (т.е. болеют часто)».³² Свое отношение к рождению мальчика или девочки удмурты выражали словами «*гырись шедьтїм*» или «*черсїсь шедьтїм*», что означало «пахаря нашли» или «пряху нашли». В конце XX века, когда важность такого рода повседневной трудовой деятельности мужчин и женщин практически исчезла, о новорожденных говорят «*этемы вань*», «*эте шедьтїм*» (/у нас/ есть *эте*; нашли *эте*), «*дыдымы*

³¹ Видеоархив ЭНМ - V 003-004, 1988, V 062, 1993.

³² Информант Мазитова Мария Алексеевна, 1926 г. рожд. Видеоархив ЭНМ - V 108, 1991.

вань», «дыды шедьтїм» (у нас/ есть дыды; нашли дыды).³³ Сам факт рождения, т. е. появления ребенка на свет, как правило, не упоминается.

Яркая матримониальная стратегия в отношении к младенцу-девочке проявляется в первых благопожеланиях. Так, испрашивая благословения Инмара-Кылчина (верховное божество удмуртов) для новорожденного, наравне с пожеланиями долголетней, «сладкой как мед жизни», желают для девочки, «чтобы она выросла и годилась в жены хоть вдовцу. Такие благопожелания родившейся девочке выражают потому, что будущность новорожденной еще не известна; может быть, не возьмет ее и вдовец» (Верещагин 2000: 17). И в современной удмуртской деревне одним из первых пожеланий для девочки является, «чтоб сгодилась выйти в народ» (*калыкe потыны мед яралоз*), т.е. замуж; для мальчика важно, «чтоб сгодился в солдаты» (*солдатэ мед яралоз*)³⁴. Вероятно, в подобных же целях пеленали девочку в рубашку отца, хотя высказываются и другие причины такого пеленания: «Новорожденного повитуха заворачивала в старую мужскую рубаху – рубаху отца, если родители хотели, чтоб следующий ребенок был мальчиком» (Христолюбова 1984: 63). В настоящее время отмечается лишь практическая функция подобного пеленания (или изготовления пеленок из поношенной одежды - сшитых по традиционному крою женских или покупных мужских рубашек), нежели магическая. Так, молодые мамы объясняют это выражением «так принято», информантки постарше рассказывают: «Старики говорили, что лучше пеленки из холста. Да и денег на специальные пеленки не было; завернув ребенка в рубашку, завязывала его рукавами рубахи, чтоб не барахтался ногами и не остался голым. Мужских холщовых рубашек уже не было, только покупные»³⁵.

В первые годы жизни ребенка ритуальные действия связываются с его физическим развитием и особых половых различий в их совершении не наблюдается. Так, особо отмечается появление первого зуба ребенка. По обычаю, первый - кто-нибудь из семьи или родственников, - кто увидит у ребенка зуб, должен подарить ему что-нибудь. Первое пострижение волос происходит не раньше, чем ребенку исполнится год, при этом не разрешается их выбрасывать -

³³ «Эте», «дыды» - уменьшительно-ласкательные обращения к мальчику, девочке, [С.К.].

³⁴ Информант Михайлова Ольга Николаевна, 1942 г. рожд.

³⁵ Информация собрана автором в д. Старая Монья Малопургинского района Удмуртии.

волосы заворачиваются в тряпочку и хранятся в сундуке³⁶, или же аккуратно собираются и сжигаются в печи. Волосы обычно сжигаются и при последующих стрижках.³⁷ Полагается, что если волосы разбрасывать, у человека не будет памяти/разума. Волосы сжигаются еще и потому, чтобы они не попали в руки плохого человека – через волосы очень легко сглазить ребенка, а также чтобы не нашли их птицы или не унесло их ветром – иначе голова будет часто кружиться или человек не сможет найти свое место. Выпадение первого молочного зуба отмечается тем, что его, положив в хлебный мякиш, дают собаке со словами «*мыным андан тиньдэ сёт, тыныд – сярты пинь*» («мне дай стальной зуб, тебе – репной зуб, т.е. из репы»).³⁸ Образ собаки в мировоззрении удмуртов непосредственно связан с духами предков, собака является как бы посредником между живыми и мертвыми. Так, и в настоящее время часть поминальной еды удмурты бросают собакам. Если собаки при этом огрызаются друг на друга, то это считается хорошим признаком, – «старикам понравилось приношение».

Кажется, первое упоминание о реальном половом противопоставлении ребенка принадлежит Григорию Верещагину (1892)³⁹ – «со времени отучения от груди, если ребенок – мальчик, он спит уже с отцом». Обыкновенно мать начинала отучать дитя от груди после появления у ребенка зубов. Ребенок отнимается от груди постепенно, для чего мать или мажет соски сажей, тестом, или же обвязывает груди платком и тем поселяет в ребенке отвращение от груди (Верещагин 2002: 42-43). Иногда же мать подкладывает к груди щетку из свиной щетины, предназначенную для чистки льна, называя ее букой «*бокоез вань*» («бука

³⁶ Информант Михайлова Ольга Николаевна, 1942 г. рожд.

³⁷ Впитанное с детства особое отношение к волосам проявляется в моей жизненной практике и сегодня. Так, если волосы кого-то из членов семьи стригутся дома, они обязательно сжигаются в печи (хотя, соблюдалось ли бы это, если б не было в квартире печи?), а если же стрижка производится в парикмахерской, волосы как что-то опасное теряют смысл, т.е. обезличиваются. Такое своего рода «существование у *мигранта*, оторвавшегося от своего этноса, но еще не успевшего раствориться в новом социуме, *реликтов* прежней традиционной этничности» (перефразировано мною: Рыбаков 2003: 8).

³⁸ По наущению бабушки, так поступила с выпавшим зубом и автор статьи.

³⁹ Г. Е. Верещагин. Очерки воспитания детей у вотяков. В. Ванюшев (Ванюшев 2000: 10-12), отмечает, что изложение данного сочинения впервые встречается в «Вятских губернских ведомостях», 1892, № 38, а информация о данной рукописи имеется в «Истории полувековой деятельности Императорского Русского географического общества. 1845-1895». Санкт-Петербург. Тип. А. С. Суворина. 1896. Можно сказать, что это одна из первых работ по изучению детства в удмуртской этнологии. Работа «*Человек и его рождение у восточных финнов*», написанная Кузубаев Гердом в начале 20 века, для широкой общественности стала известна после издания ее в Хельсинки в 1993 году (Герд 1993). Отдельные фрагментарные упоминания об обрядах и воспитании детей имеются у многих исследователей. Напр. Первухин 1890, Бух 1882.

есть»)⁴⁰, («бука – так пугают детей» - Борисов 1991: 30). Мать кормила ребенка грудью до 1,5-2 лет или еще дольше; - кормление грудью считалось средством контрацепции.

Прядение как символ женской деятельности

Дальнейшее воспитание связывается с трудовой деятельностью. Вероятно, одним из первых обрядов инициационного типа девочки являлся ритуал, совершаемый с ее первой прядью «При мытье первого выпряденного девочкой мотка пряжи надо совершить *«чалтым» («чалтым кароно»)*, сюда же надо пригласить саму девочку. Приподняв ее над прорубью, ноги слегка погрузить в воду. Мать девочки специально для этого случая готовит круглый хлеб (*кӧлмеч*) и кумышку средней крепости и берет их к месту мытья моток. Сюда же приглашается мужчина, будь он молодой или старый, оказавшийся случайно у водоема, чтоб поклониться. После поклонения и прочтения молитвы все пробуют выпечку и вино из стопки, говоря при этом «пусть будет старательна в прядении».⁴¹

Изготовление пряжи, одежды было одним из основных занятий женщины и вообще символизировало женскую сферу деятельности. Предметы же прядения – пряслице/веретено/прялка - заключали в себе плодоносящие силы природы, служили знаком богатства, плодородия, жизненной силы. Девочке, научившейся прядь, настаивали: *«Если не будешь прядь, и перед, и зад останутся голыми. Если в день будешь прядь клубочек хотя бы величиной в куриную голову, в бедняках не останешься»*. Над работой девушек подшучивали, предсказывая их будущее: *«Если нить замотана к верхушке веретена, выйдешь замуж в ближайшую деревню, если же к основанию веретена – то далеко. Если косо-криво замотано – отношения в семье будут неразборчивые. Если клубок замотан неровно, с комками – забеременеешь, родишь внебрачного ребенка. Нельзя прядь с наверхия прялки - не будешь ладить со свекровкой»* (буквально: *схватитесь со свекровкой волосами*). Веретено и прядь девушки были предметом суждения и у

⁴⁰ Так поступала и моя мать при отлучении детей от груди.

⁴¹ Информант Екатерина Алексеевна Тукаева, 1934 г. рожд. С ее же уст происходят нижеописанные предсказания, связанные с прядью и будущим девушки. Видеоархив ЭНМ - V 108, 1991. К сожалению, такого типа посвяжительные удмуртские обряды в этнографической литературе практически не зафиксированы, поэтому фрагментарные данные о ритуале с первой прядью, полученные из музейных видеоматериалов, особенно ценны, ибо к настоящему времени обряд *«чалтым» («сялтым»)* связывается только с молодухой, речь об этом пойдет ниже.

других народов. В музейном каталоге ЭНМ также имеется заметка из Карелии о том, «что парни, бывало, предсказывали некоторые качества девушки, исходя из округленности ее веретена. Эти суждения настолько похабные, непристойные, что информатор [женщина, С. К.] отказалась их передать».⁴² «Пляшет, пляшет - забеременеет» – сказано про веретено и в эрзя-мордовской загадке (Мокшин 2002: 45).

Обряды совершеннолетия

Вступление в девичество, прием в собственно молодежную группу соблюдался специальными обрядовыми действиями. Во многом они были приурочены к календарным праздникам. В составе совместной экспедиции ЭНМ и УРКМ в 1993 году автору статьи удалось лично пронаблюдать обряды совершеннолетия в деревне Варклет-Бодья Агрызского района Татарстана и собрать информацию у местных жителей. Эти обряды входят здесь в единый цикл весенних празднеств «акашка» (архаический обряд встречи весны, под влиянием христианского календаря совпал с Пасхой - *быдзыннал*).⁴³ Подобные обряды к настоящему времени в других местах практически забыты.

Обряд девушек «*ныльёслэн куриськонзы*» (моление или прошение девушек) проводится в день *акашки*. По словам информантов, обряд раньше проводился в понедельник после Пасхи. Так как в советское время религиозные праздники были запрещены и их проводили скрытно, а все участники молодежных обрядов учились в школе, и без причины нельзя было отсутствовать, то и обряд «*ныль куриськон*» стали проводить в воскресенье. Как правило, участвуют в нем девушки 16-18 лет.⁴⁴ Называют их «*кураськисьёс*» - «просящие». Обряд начинается с раннего утра, ибо надо успеть обойти все дома. Девушки в праздничной национальной одежде (девушки впервые в жизни к этому случаю надевают праздничный девичий наряд с суконным или бархатным камзолом *буртчин дись*, а также нагрудные и чересплечные украшения) собираются вместе в одном конце деревни и отправляются за благословением к деревенскому жрецу. Затем с ведрами в руках обходят все дома, собирая подношения - в каждом доме им дают яйца, соль, крупу

⁴² Информация о предмете В 98: 6, веретено из Карелии.

⁴³ Описание обряда «*ныль кураськон*» впервые сделала Е. Я. Трофимова (Трофимова 1992: 44-49) Материалы совместной экспедиции ЭРМ и НМУР использованы в работе Аадо Линтропа (Линтроп 2000, 2003: 202-203; <http://haldjas.folklore.ee/~aado/rahvad/udme.htm>).

⁴⁴ Так, в обряде «*ныль кураськон*» в 1993 году участвовало 6 девушек 1976-1978 г.г. рожд.

и другие продукты для ритуальной каши (причем обход совершается в другом направлении, чем это было при ритуале посвящения юношей «эру карон» или «урай вöсь» в день великого четверга). Костер разжигают на поляне *акашка бусы* (поле, где проводится моление *акашка* - праздник начала весенних работ). Разжечь огонь самим девушкам не разрешается, делает это или отец одной из девушек, или участвовавшие в обряде «эру карон» юноши. Новопосвященные юноши же поддерживают огонь, готовят кашу и помогают девушкам в течение всего праздника (т.к. девушкам предстояло уйти в другой род, приготовление каши для общей трапезы им не поручали).

На готовую кашу приходят все жители деревни (в отличие от обряда юношей, куда собираются только мужчины деревни, а девушкам и женщинам ходить туда не разрешается, не разрешается наблюдать им и за приготовлениями к обряду «эру карон») со своей посудой, приносят с собой и домашний алкогольный напиток кумышку. Когда все собираются, а к этому времени готова и каша, жрец (*вöсьсь*) или отец одной из девушек начинает руководить ритуалом: обламывает еловые ветки и кладет их на траву, поверх них стелет полотенце, на него ставит большое блюдо с ритуальной кашей и чашу *сюмык*, в которую девушки наливают немного кумышки. Пришедшие на обряд люди складывают в одном месте на веточках ели деньги, которые называются «*люгезь*» и идут на приобретение или ремонт обрядового инвентаря, причем держат их концом рукава (избегание непосредственного контакта со сферой «чужого»). По завершении подношений начинается моление с кашей. Присутствующие стоя произносят молитвы. Все стоят лицом к югу, впереди жрец и новопосвященные девушки, затем мужчины, юноши, мальчики, далее – женщины, девушки, девочки. После такой церемонии начинается общая трапеза. В это же время новопосвященные девушки угощают односельчан вином. Угощение происходит чисто символически: едва отведав вина, каждый с благопожеланием «*таза лу!*» («будь здорова!») возвращает рюмку девушке. В конце праздника девушки идут в дом жреца с ритуальной кашей в знак благодарности за его молитвы, освящение, благословление.

На второй день после обряда девушек новопосвященная молодежь собирается на свой праздник «*курегтуз сиён*» (поедание яиц). Оставшиеся после обрядов «эру карон» и «*ныльёслэн куриськонзы*» яйца и крупу юноши и девушки варят отдельно в двух домах, потом собираются вместе только участники

обрядов.⁴⁵ Других людей сюда не пускают. Людям, пришедшим посмотреть (*учкыны лыктэмъёс*), дают через окно вареные некрашенные яйца. На праздник молодежь приносит с собой и домашнюю водку кумышку. Здесь они пьют-едят, веселятся, играют, поют, пляшут... После праздника в этом доме идут в гости ко всем участвовавшим в обряде (*нергее ветло*). Теперь к празднику-гулянию могут присоединиться и «смотрящие» (*адзисьёс*) – как молодые, так и старые люди. В каждом доме их приглашают за стол, угощают; гости поют песни, пляшут, веселятся...

После проведения данных обрядов участники, юноши и девушки 16-18 лет, считаются полноправными членами взрослого населения деревни, могут жениться и выходить замуж, наравне со всеми участвовать в празднествах и молениях, а юноши также могут быть избраны в число жрецов при религиозных молениях. Стоит отметить, что юноши или девушки того же возраста, не прошедшие через обряд, но уже успевшие жениться или выйти замуж, а также беременные незамужние женщины, на обряд не приглашаются, хотя могут присоединиться к общей ритуальной трапезе наравне со всеми сельчанами.⁴⁶

Необходимым этапом подготовки к браку являлись сборища молодежи. На посиделках молодежь знакомилась между собой, здесь холостые парни присматривали себе невест, а невесты женихов, получали сведения о девушках и парнях. Своеобразным обрядом совершеннолетия можно назвать междеревенские молодежные посиделки, проводившиеся после завершения осенних сельскохозяйственных работ, куда собирались девушки и парни добрачного возраста. Посиделки «*ныл брага*» («девичья брага» или «девичье пиво»), распространенные в северных районах Удмуртии (фольклорный коллектив д. Вуж Гыя Кезского района разыграл его при съемках фильма «Северные удмурты в начале XX века» в 1988 году)⁴⁷, бытовали здесь еще в 50-е годы XX века.⁴⁸

⁴⁵ Е. Я. Трофимова отмечает, что «*через несколько дней новопосвященные девушки и юноши устраивают встречу в лесу. Там варят собранные во время ныл кураськона яйца и вместе едят. Затем они веселятся, играют, поют*» (Трофимова 1992: 47). Вероятно, с 1985 года обряд несколько видоизменился, в 1993 году информанты о празднике в лесу уже не сообщали.

⁴⁶ Видеоархив ЭНМ - V 062, полевые материалы автора, 1993 год. Информанты Григорьева Седык Назаровна, 1929 г. рожд., Григорьев Михаил Никифорович, 1961г. рожд., Иванов Николай Кузьмич, 1931 г. рожд., Иванова Мария Герасимовна, 1931 г. рожд.

⁴⁷ Видеоархив ЭНМ – V 004, 1988. Г. Верещагин описывает междеревенский молодежный обряд «*пукон табань*» (можно перевести как «посиделочные табани»), сходный с обрядом «ныл брага» (Верещагин 2000: 217-218).

⁴⁸ Полевые материалы автора, 1988 год. Информант Нина Арсентьевна Максимова, 1932 г. рожд.

Посиделки проходили поочередно в каждой деревне. Приглашающая сторона готовила угощение и накрывала стол. Продукты собирали вкладчину, готовили горячие блюда, выпечку, пиво, сладости. Заранее договаривались с односельчанами и «выкупали» две избы: в одной гости переодевались, в другой угощались и веселились. В назначенный день гостей встречали на окраине деревни, сопровождали в одну из изб переодеться с дороги, затем провожали в другую, где был приготовлен стол. Молодые люди рассаживались за столом парами – юноша с девушкой. Жители деревни приходили «посмотреть парь». После застолья, ближе к полуночи, девушки меняли наряды, затем начинались игры и пляски, продолжавшиеся до утра (Попова 1998: 111).

*«На посиделки нёл брага ходили парни и девушки, достигшие 16-17 лет. Подростки, женатые и замужние не ходили. Если первый раз на «девичью брагу» пригласили, то входил в число взрослых девушек и уже можно ходить в другие деревни на посиделки и играть. Если тебя еще не брали на «девичью брагу», то с взрослыми девушками изредка все же ходили гулять, если они с собой позовут, но на сторону – в другие деревни еще не брали».*⁴⁹

Подобные молодежные посиделки с приглашением гостей из соседней деревни бытовали и в других местах. Так, в деревне Пытцам Малопургинского района еще в начале 1960-х годов существовал обычай совершать осенью праздник «пинал куно» («молодой гость»). В одном из домов совершеннолетних девушек накрывали стол и встречали гостей из другой деревни, затем гости обходили дома всех приглашенных на праздник молодых, где также устраивался праздничный стол. Выбор деревни, откуда приглашались гости, по сообщению информантки, был обусловлен тем, что у некоторых были там друзья или возлюбленные – «туганъёссы отысь вал». Через некоторое время молодые совершали обратный визит в другую деревню, где их также радушно принимали и угощали. Такое молодежное гостевание с праздничным столом, песнями и танцами в сопровождении гармошки и других инструментов, по существу, отличалось от «взрослых празднеств» лишь составом участников, ибо таковыми теперь были молодые неженатые люди (*18 арелсь тичез ой вал* – младше 18 лет не бывало), и

⁴⁹ Привожу сообщение Г. Е. Чибышевой (Попова 1998: 112). Обряд *нёл брага* или *сизёл брага*, проводимый бесермянами некоторых деревень, Е. В. Попова считает заимствованным у северных удмуртов, так как подобные территориальные посиделки в других группах бесермян не отмечаются.

всем праздником руководили они сами, хотя в приготовлении стола и алкогольных напитков помогали родители молодых.⁵⁰

Молодежные обряды были социально важны не только для молодежи, но и для общины в целом. С одной стороны, молодые «знакомили себя» взрослому населению деревни, как при обходе домов, так и на посиделках, куда приходило «смотреть пары» взрослое население деревни. С другой стороны, взрослые теперь видели в них не только равных себе, но и потенциальных женихов или невест для своих повзрослевших детей, может быть, даже начинали больше «наблюдать» за ними.

Приглашением девушки на междеревенские посиделки и ее участием в подобных обрядах как бы подчеркивалась и половая зрелость, готовность ее выйти замуж. Специальных же данных о первой менструации девушки и каких-то действиях с испачканным бельем практически не имеется – информантки обычно сообщают о стыдливости и скрытности *«ни матери, ни подруге не сказала об этом, стыдно было. Когда стирала белье у ручья, все подглядывала, не приближается ли кто»*.⁵¹ О табуизации конкретной темы свидетельствуют запреты «нельзя оставлять где-попало валяться испачканные подкладки – могут испортить» и распространенные в настоящее время выражения, обозначающие месячные: *«ас нерге»* (букв. «сам по себе»), *«котыръёсы котырам»* (букв. «свои вещи(предметы, обстановка) вокруг (меня)»)⁵², *«куноосы вуизы»* («мои гости наступили/пришли»), *«куноосы дорам ай»* («гости еще дома»), *«праздникъёсы али»* («у меня еще праздники»)⁵³, - такая интимная тема, у удмуртов непосредственно связанная с понятием о нечистоте, грязи *«жоб котырыд, кырсь»* («(у тебя) обстановка нечистая, грязная» или «вокруг тебя грязно, нечисто»)⁵⁴, требует своей дальнейшей разработки.

Из невестки – полноправная женщина

Особенно регламентирован и ритуально-оформлен переход девушки в социальный статус женщины. Этот этап начинался со свадьбы и заканчивался рождением первого ребенка. Для данного периода характерны так называемые

⁵⁰ Информант Михайлова Ольга Николаевна, 1942 г. рожд.

⁵¹ Информант Михайлова Фекла Савватъевна, 1910 г. рожд.

⁵² 60-летний информант.

⁵³ 25-летний информант.

⁵⁴ 60-летний информант.

«обряды отчуждения» - запрет на появление невесты в родном доме раньше трех дней после увоза; смена имени замужней женщины, когда она навсегда утрачивает свое девичье имя и получает взамен воршудно-родовое имя или называется по имени своей деревни; табуация терминов родства со стороны мужа; особая регламентация поведения молодухи в новой семье (Владыкина 1998:125). Период переходного статуса невесты завершает обряд «сялтым» (или «чалтым»), непосредственно связанный с культом воды.

Одно из наиболее полных сообщений о «сялтыме» имеется у Григория Верещагина, где обряд напрямую связывается с бабьим праздником *шорт миськон* (мытье моток), приходившемся на конец февраля - начало марта: *«Замечательно, что во всех обрядностях вотяков видную роль играют деньги, особенно серебряные монеты, даже и в так называемом сялтыме... Сялтым распадается на две части: первая часть называется собственно сялтыман - вымогательство от кума-восприемника или от кумы-восприемницы кумышки под страхом купанья или погружения в прорубь на реке; затем вторая часть – сялтым, когда восприемник, бывший на шорт миськон у кумы, угощает гостей кумышкой, выставленной ему кумой.*

Известно, что шорт миськон (мытье пряжи) у вотяков составляет главный бабий праздник, когда бабы готовят различное угощение для мыльщиков пряжи. На этот праздник в качестве мыльщика приглашается и кум-восприемник или его жена. На речке у проруби, где моют пряжу, куму или куме угрожают погружением в воду, чтобы этим путем получить обещание выставить четверть ведра или менее кумышки. Если обещание будет дано, освобождают от погружения, а если нет – купают, т. е. погружают ноги в воду (сялтыман), но обыкновенно это имеет только значение шутки, поэтому и самый акт купанья сопровождается дружным смехом и хохотом. Есть, конечно, и такие, что никакие угрозы и никакие купанья (т. е. погружения ног в воду) не могут поколебать их, и они остаются твердыми, ... и вымогающие должны отступить, оставшись побежденными... Но как бы то ни было, а кумышка выставляется кумой восприемника вечером на сялтыме. Вот в чем заключается сялтым: кум с прочими гостями садится к краю стола на лавку, и ему кума вручает чертвертную бутыль с кумышкой, поставив ее перед ними на стол, а рядом с бутылью рюмку с кумышкой. Кроме этого, кума кладет перед кумом

платок ценностью около 25 коп⁵⁵ и просит принять этот подарок и угощать кумышкой как своей, но обыкновенно, по обычаю, должно первую рюмку выпить самому, вторую – подать хозяину-куму, третью – хозяйке-куме, затем, если есть еще другой кум – ему и т. д. по старшинству, установленному обычаем. Каждый выпивший рюмку от гостя-кума, даже хозяин, дает ему монету, часто серебряную, каковые потом гость передает своей куме, а выпив от кумы рюмку, дарит ей монету. Угостив таким образом близ стоящих, гость-восприемник вручает бутылку обратно куме-хозяйке. Затем в числе прочих, сидящих за столом, ест, что ему желательно; на столе в это время расставлены блюда, тарелки с жарким, с пирогами и пр.; есть так называемые «постряпушки» и из белой муки (крупчатки). Женщины во время ужина гостей поют песни» (Верещагин 2000: 122).

Из сообщения автора не совсем понятно, кого конкретно чествовали на празднике.⁵⁶ Вероятно, речь идет о приглашении в гости и чествовании молодой пары – крестника и его жены, т.е. молодухи, со стороны крестных родителей молодого.

С мытьем пряжи связывается обряд и в словарях удмуртского языка:

Сялтым – обычай удмуртский: при мытье мотушек пируют в честь молодухи или новорожденного. Причем молодуха угощает, а гости ей дают подарки, монету (Борисов 1991: 275).

Сялтым – обряд купания в проруби (когда моют пряжу, смотанную в моток). *Сялтыманы* – купать невесту (во время мытья пряжи, смотанной в моты) (Удмуртско-русский... 1985: 408).

Сегодня обряд «сялтым» более известен как ритуал купания молодухи в воде (реке) в первый день сенокоса, что связано, вероятно, с тем, что к концу 1950-х годов домотканая одежда была вытеснена фабричной (Христолюбова 1993: 143), и изготовление в большом количестве пряжи, а также устройство праздников мытья мотков потеряло свою актуальность.

Обряды с молодухой, символизирующие перерождение в новом качестве, отличались даже в пределах одного района. Так, только в Малопургинском районе

⁵⁵ Немного цифр для сравнения: в Глазовском уезде в 1860-х г. полушубок из шести овчин стоил 18-24 коп, суконный зипун – 20-30 коп, пуд (16,3 кг) ячменя - 30-35 коп, пуд овса – 17-25 коп. (Волкова 2003:104-105).

⁵⁶ По словарю В. Даля, «кум, кума – восприемник, восприемница; крестный отец и мать; состоящие в духовном родстве вообще; но крестнику самому восприемники не кум и кума, а только между собою, и относительно родителей и родичей его» (Даль 1914: 559).

Удмуртии известно несколько их вариаций (местное название «чалтым».) Так, в деревнях Пытцам и Новая Монья еще в конце 1950–1960х г.г. молодую женщину в первый день сенокоса прямо в одежде бросали в воду («чалтымак пылато» – целиком купают. Вероятно, отсюда и название обряда – чалтым?!), в д. Старая Монья (в 3 км. от деревни. Новая Монья) молодую обвязывали плетеной веревкой за пояс и тянули-поднимали за брошенный через верхнюю перекладину качелей (подпорка из двух столбов и верхней перекладины) другой конец веревки (символическое «умерщвление» путем повешения?!). Сюда же на праздник приносили с собой круглые хлебы *бискыли* из сдобной яровой муки и лепешки из взбитых яиц *курегпуз табань*, пожилые произносили моления. Позднее (1973 год) в названной деревне молодую женщину только поливали водой из ведра во время праздника «*гырон быдтон*» (окончание пахоты, т.е. весенних полевых работ).⁵⁷ Описание подобного обряда, бытовавшего в этом же районе, имеется в литературе: «В первый день сенокоса молодые люди с позволения старших скрывают с головы молодухи платок, фартук или женский верхний кафтан и забрасывают их на дерево, а ее привязывают к нему (современным вариантом привязывания является стягивание пояса фартука). Подводя к ней по очереди новых родственников (свекровь, свекра, братьев и сестер мужа), спрашивают, как она их называет. Не называя их по имени, молодуха произносит соответствующие термины родства, как бы принародно выказывая свое полноправное родство в новой семье. Ее отпускают только тогда, когда муж снимает с дерева принадлежащие ей вещи. После этого начинается обряд купания» (Владыкина 1997: 118-119).

Обряды, похожие на удмуртские, существовали и у других финно-угорских народов. Так, у коми на Лузе, Летке, Выми в первое лето после свадьбы во время сенокоса, жатвы молодую несколько раз «купали» в реке – вталкивали в воду при стирке белья или закидывали ее платок на дерево. На Вышке и Мезени существовал обычай делать *нетсу*... Во время сенокоса на отдаленных пожнях молодая варила кашу, в которую клали много масла. Её муж взбирался на ель, обрубал сучья у самой вершины и обвязывал это место берестой или жостью. После этого молодая, обращаясь к каждому из работающих по имени-отчеству, просила отведать кашу. Эти обряды как бы отрешали молодую от всего, что пока связывало ее с родительским домом, с «девичьей волей» (Лимеров 2000: 143).

⁵⁷ Информант Михайлова Ольга Николаевна, 1942 г. рожд.

Забрасывание/закидывание на дерево предметов, являющихся наиболее выразительными частями женского костюмного комплекса, которые и были надеты на девушку в момент свадьбы, символизирует завершение переходного статуса невесты. Адекватный по значению обряд купания⁵⁸ еще более закрепляет мифологическую идею смерти=возрождения (Владыкина 1997: 119).

Таким образом, обряд «*сялтым*» («*чалтым*»), проводимый примерно через полгода или год после появления невесты в новом доме, становится отправной точкой в жизни молодой женщины в качестве полноправного члена новой семьи, который чаще всего закреплялся еще и рождением ребенка.⁵⁹ Девушка, становясь женщиной, вступая в новую семью, готовясь быть матерью своих будущих детей, обязательно «причащалась» водой - молодуху удмурты обязательно купали в реке. Интересно, что наряду с «причащением» невесты к новому роду и новой жизни, у воды просили крепких и здоровых детей. Купая или обливая девочку, молодуху или молодую женщину, им обязательно желали здоровья («*кускыд медаз жадьы*» - «чтоб не уставала спина»), трудолюбия и скорой работы («*киужлы шаплы мед луоз*» - «чтоб быстра была в рукоделии») и т.п. Здесь налицо и практика закрепления словом (словесными формулами) магических действий, связанных с природными свойствами проточной воды - с ее быстрым нескончаемым движением, свежестью, прозрачностью, способностью очищать.

Женщина в культовой практике

Жизнь женщины в семье регламентировалась целым рядом запретов и по истечении срока избеганий, особенно проявляющихся в культовой практике, когда

⁵⁸ Участники съемок фильма «Северные удмурты в начале XX века» в 1988 году объяснили необходимость купания молодухи тем, чтоб дать последней возможность, промокнув, снять *шортдэрэм* – распашной кафтан, иначе ей пришлось бы работать в «полном наряде», при сенокосе же женщины могли быть в одной рубахе. (Полевые материалы автора, 1988).

⁵⁹ Некоторыми авторами (Ванюшев 1986: 67) *сялтым* приравнивается к обряду купания невесты на второй день свадьбы, известному у многих народов (у удмуртов это *выль кен/ак пылатон* – обрызгивание новой снохи), перед купанием происходило и переодевание невесты в женский наряд. Невеста вместе с гостями идет к роднику (колодцу, реке), где старшая из женщин, руководившая шествием к реке, или свекровь кропит водой голову и носки молодой, после чего невеста должна почерпнуть в ведра воды, а все присутствующие брызгаются водой. Молодая несет ведра на коромысле, стараясь не расплескать ее, а за ними идут дружки и подружки и пытаются расплескать воду из ведер. Позднее принесенной водой невеста угощает новых родственников, в ответ за это ей дают деньги, или на этой воде готовится ритуальная каша для дальнейшего освящения. Обряд купания невесты постепенно приобретает условный характер, сегодня на первое место выходит такой аспект, как испытание невесты трудом. Свадебный ритуал причащения у родника продемонстрирован в фильме «Южные удмурты в начале XX века». Авторы Алексей Петерсон и Серафима Лебедева. Государственный этнографический музей ЭССР, 1983.

была необходима ритуальная чистота. Но, одновременно, роль женщины в семейной и культовой обрядности удмуртов была чрезвычайно высока. Даже семейный жрец, хранитель семейного *воришуда* (*воришуд–утись*, божество-хранитель семейного счастья, С.К) «непременно должен быть женатым, так как вместе с ним, по установившемуся обычаю, священно действует его жена. Звание жреца передается от отца к сыну. В том случае, если жрец умер, не передав своего звания, назначение жреца зависит от его жены» (Луппов 1999: 46). Обязанности главного жреца на общих молениях мог выполнять только женатый мужчина, порой, при смерти своей жены, исполняя свои обязанности вместе со снохой, если таковая имелась.⁶⁰

Григорий Верецагин в конце XIX века отмечает несколько правил, относящихся к культу почитаемых божеств и духов:

1. женщинам без головных уборов, символизирующих переход в разряд пожилых, и кальсонов на жертвоприношение не ходить;
2. женщинам не колоть животных и не заниматься стряпней по варке жертвы;
3. в шалаше *куа*, посвященном семейному божеству *Воришуду*, ни женщинам, ни девушкам перед ящиком *воришуд-куды* взад и вперед не переходить;
4. если жертва приносится *Нюлэсмурту* (леший, букв. “лесной человек”- С.К.), *Керемету* (дух зла, а также место языческого моления, С.К.), *Черу* (болезнь, хворь, дух болезни, С.К.) и другим богам и духам, усвоенным от других народностей, женскому полу ее не есть;
5. где позволяется присутствовать женскому полу, туда должны ходить они в чистой одежде;
6. женщинам и девушкам во время регул на жертвоприношение не ходить;
7. в день жертвоприношения никакими работами не заниматься, соблюдать совершенный покой;
8. мужчинам, особенно жрецам, на жертвоприношении быть в белых понитках и лаптях; опоясаться они должны ремнями;

⁶⁰ В фотоколлекции ЭНМ имеется снимок Fk 2067: 138, на котором запечатлен деревенский жрец Ефатов Шарип Ефатовича, 1907 года рожд., руководивший общественным молением вместе со снохой Шариповой Туктафией, 1930 г. рожд. Фотограф Алдо Лууд, дер. Татышлы Татышлинского района Башкортостана, 1984 г.

9. в жертву божествам, кроме *Чера*, и душам умерших приносить не езжалого коня, а жеребенка;
10. жрецам, стоящим или сидящим в молитвенной позе, быть в шапках и иметь в руках древесные ветви (Верещагин 2000: 38).

Так, шесть правил из десяти непосредственно связаны с женщинами, одно (касающееся работы) является общим для мужчин и женщин, два положения относятся к мужчинам (скорее к жрецам), и одно касается жертвенного животного, - прекрасный пример половой регламентации в культовой практике.

Определенные правила поведения соблюдаются и в проводимых в настоящее время религиозных молениях. Так, в огороженное место святилища луд могут входить только жрецы. Внутри родового шалаша *куа* женщины обычно не заходят (если заходят, то находятся только с левой стороны), а в священной роще луд (или *керемет*) им вообще не разрешается принимать участие. Чаще всего на общественном молении женщины являются «пассивными наблюдателями» за приготовлением ритуальной еды. Как уже отмечалось выше, без присутствия женщин проходит и обряд посвящения юношей «*эру карон*» (место проведения расположено недалеко от священной рощи луд), в то время как на обряд посвящения девушек приходит вся деревня.⁶¹

Во множестве бытовых, этикетных и ритуальных ситуаций для женщины, переставшей рожать, запреты упрощаются, появляются определенные «привилегии»- обязанности. Фривольно активна старая женщина в тех ритуалах, где присутствует близость потустороннего – в обрядах по поводу рождения ребенка и поминальных. Только во время праздника «*нуны сюан*» (свадьба ребенка) женщины могли позволить себе плясать вприсядку, хлопать в ладоши под коленом. Песенные скабрзности, недвусмысленные жесты (поддевание пляшущих женщин черенком печной лопаты, покрывание головы подолом поднятого платья, задирание подола⁶², стремление оголить отца ребенка – снять с него штаны, дабы продемонстрировать его мужские достоинства и таким образом «объявить» его причастность к совершившемуся событию) должны были способствовать «передаче деторождения» («*тиян мед палалоз*»). В иных случаях такие танцевальные па воспринимались как неприличные. Необходимо отметить, что

⁶¹ Видеоархив ЭНМ - V 001-002, 1988; V 006-008, 1989; V 062, 1993.

⁶² По словам моей мамы, она буквально «сгорала со стыда», когда, будучи только что вышедшей замуж, на подобном празднике в соседнем доме гости вытворяли с ней всякие шутки и поддевали черенком подол платья со словами «*таре тынад черодэд*» (теперь твоя очередь).

скабрзности и жесты позволяли себе только женщины пожилого возраста, т.е. женщины, перешагнувшие рубеж детородного возраста, следовательно – определенную группу жизненного цикла (Владыкина 1997: 308).

В дни общих поминовений, проводимых весной и осенью на кладбище, именно пожилые ходят-гуляют из дома в дом - «*кисьтон нерге*», а хозяева предлагают им стопочку вина и небольшую закуску. Если к пьющей женщине отношение в удмуртском обществе было и есть весьма негативное, то такое поведение старых женщин в определенные временные периоды вполне допустимо, можно сказать, входит в обязательный «регламент» общего ритуала.

Последним переходным обрядом, завершавшим переход женщины в мир умерших, является ритуал поминовения умерших родителей «*йыр-пыд сётон*» («жертвование головы и ног животного») или «вал сюан» («свадьба коня»), когда замужняя дочь приводит в поминальную жертву матери корову (женатый же сын отцу – лошадь). Это яркое представление, напоминающее свадьбу. И там, и здесь во главе стола сидит *төр/төро* (на свадьбе - вожак, почетное лицо (Борисов 1991: 286), его усаживают в красном углу на подушку, С. К), готовится приданое для «будущей жизни», звучат сходные напевы свадебных песен..., вместе с тем все в этом обряде происходит наоборот: в свадебном застолье *төр* в виде дружной супружеской пары, на поминках – один человек, старуха или мужчина, разыгрывающие роль молодухи *выль кенак*; миниатюрная, непригодная для настоящей жизни одежда, даваемая на поминках, напевы свадебных песен, которые поются наоборот: в честь мужчины исполняются напевы, в обычной свадьбе поющиеся родственниками невесты в доме жениха, в честь женщины – мелодии родственников жениха на свадьбе... Как и на свадьбе, действие происходит в двух местах. С одной стороны, это дом умершего, с другой – место, куда бросаются кости жертвенного животного. И обязательное травести увозящей кости пары: женщина надевает мужскую шапку, мужчина – *чалму* (головное полотенце) или платок, создавая таким образом ситуацию «инаковости», потустороннего мира.⁶³ После проведения «свадьбы коня» (через 3, 5, 7 и т.д. лет после смерти), куда приглашаются «77 поколений предков» (*77 выжы кулэмъёс*),

⁶³ Этот обряд поминовения проводится удмуртами до сих пор. Здесь следует подчеркнуть моменты, связанные с деревом: кости жертвенного животного в данном ритуале подвешиваются на ветки или выбрасываются к его корням. И, что еще интересно в контексте статьи, в некоторых местах, напр. д. Варклет Бодья Агрызского района Татарстана, кости на место «*йыр-пыд куян*» (букв. «место отбрасывания головы-ног») отводят только мужчины /Видематериалы ЭНМ – V 001, 1988.

считается, что умерший навсегда переходит в мир умерших, занимает там свое достойное место (подробнее об обряде: Владыкин&Чуракова 1986: 108-133).

Во всех обрядовых действиях, определяющих переходные вехи в жизни девочки/девушки/женщины, наравне с охранными функциями, четко прослеживается явная связь с миром иным, миром предков. В произношении заклинаний-молитв, обрядовом гостевании, символических действиях с водой, в переодевании, наличии двоичности (два дома) в молодежных обрядах, общей трапезе, отдаривании и получении подарков, общем веселье, сопровождающих женские ритуалы, приурочивание их к аграрному календарю - во всем этом проявляется закодированная система символов, образов, идей традиционного мировоззрения народа.

Переходные обряды характерны для всех этносов и для любого времени. Наиболее значимые, сакральные для каждого человека и общины в целом, родильные, свадебные и похоронные обряды удмуртов продолжают сохранять многие традиционные черты. Другие же переходные этапы, может быть, не столь важные в глобальном плане, но имеющие определенное значение в изменении социального статуса человека, постоянно трансформируются. Ибо любой обряд, будучи «явлением современности в любое время, несет в себе многовековой опыт народа» (Христолюбова 1984: 6) и отражает ментальные, моральные, социальные стереотипы и ценности общества своей эпохи. Если в традиционных обществах жизнь любого индивида была регламентирована со стороны общины, и обряды часто приурочивались к аграрному календарю, то в современном обществе многие обряды замыкаются в кругу семьи и близких родственников, с исчезновением же определенных видов трудовой деятельности начинают забываться и обычаи, приуроченные к ним. Переходными пунктами в жизни человека становятся начало и конец школы, университета, получение паспорта, первая зарплата и т.п. Меняется вид и форма обряда, старые символы и понятия получают новую трактовку, однако смысл любого обряда (= ритуала) остается прежним – обеспечение дальнейшего благополучия человека, а также людей, его окружающих.

Religious Beliefs of Udmurts at the End of the 19th – Beginning of the 20th Centuries. Based on the Texts by Bernát Munkácsi

OFFPRINT

PRO ETHNOLOGIA 12
Publications of Estonian National Museum

**LATEST REPORTS
ON ETHNOLOGY**

SVETLANA KARM

*RELIGIOUS BELIEFS OF UDMURTS
AT THE END OF THE 19TH –
BEGINNING OF THE 20TH CENTURIES.
BASED ON THE TEXTS BY
BERNÁT MUNKÁCSI*



Tartu 2001

Religious Beliefs of Udmurts at the End of the 19th – Beginning of the 20th Centuries. Based on the Texts by Bernát Munkácsi

Svetlana Karm

This article aims to look into one aspect of Udmurt culture, their religious beliefs. Despite the fact that the subject area has been addressed before (Vladimir Vladykin, Vladimir Napolskikh, Aado Lintrop has already aimed at reconstructing the change in the Udmurts' attitudes towards mythology and religion in the 19th–20th centuries), in this paper, a new approach to the subject area has been taken. The present paper is based on the material collected by one person – Bernát Munkácsi, a Hungarian researcher between 1885–1915. This paper, then, being based on the works of one researcher only, does not aim to provide a comprehensive overview of the subject area. Rather, the main task of this author is to create interest in the works of Munkácsi. This paper does not address prophecies, dreams, magic, or totemic and shaman beliefs, aspects of which were all characteristic of Udmurt religious culture, and accounts of which can be found in the works of Munkácsi.

As with most peoples, the Udmurts have a magnificent oral tradition – folklore – as well as traditions and customs. And people are bound by them and follow them throughout their lives.

Bernát Munkácsi (1860–1937), a Hungarian researcher has done a lot of work involving the collection and publication of Udmurt folklore. Being a linguist, ethnologist, literary critic, historian, as well as folklorist and teacher, his contribution was enormous: he

published 357 works during his lifetime. These included articles, reviews, dictionaries, monographs, publications about folklore and dialects (some of them consisting of many volumes) about Hungarian, Mansi, Udmurt, Mari, Chuvash, Tatar, Ossetic and some other peoples and languages (Kelmakov 1987: 12).

Despite the fact that Munkácsi has not compiled one paper on any particular aspect of Udmurt ethnography, his contribution to the study of Udmurt heritage is highly valuable. His texts involve accounts of social and economic aspects of life, ideology and religious attitudes of the Udmurts. The texts also include systems of ethnic and ethical values of the Udmurts, their particular characteristic features, and special features of their language. To sum it up, Munkácsi sees an ethnic group as a whole, involving language, folklore, beliefs, folk art. His approach, then, is based on the concept of *ethnos* as a whole. "In addition to purely linguistic interests, I paid special attention to the spiritual life of the Votyaks. Through a study of their beliefs, attitudes and customs, I attempted to connect the two purposes, so that linguistic accounts would be of interest when psychological aspects of the ethnic group are considered. I found fairy tales, motifs, sayings and superstitions to be extremely fascinating, and they also comprise my collection," says Munkácsi in the preface to his book (Domokos 1993: 62).

Already during his lifetime, Munkácsi's works on Udmurt issues had a highly valued status among specialists. I. Smirnov, professor of Kazan university, who was among the best well-known ethnologists interested in the areas around the river Volga of that time, valued most highly the earlier works by Munkácsi. In his popular work "Votyaks", he stated that "one of the most valuable aspects of Munkácsi's works is the devotion with which he has transcribed his texts. His issue has no counterpart in our literature. He should be a model researcher for everyone engaged in the study of foreign texts" (Smirnov 1890: 291). Kuzebai Gerd, Udmurt poet and researcher also valued highly the works by Munkácsi. After he had studied folklore collected by different authors, he claimed "the works by Munkácsi to be the best to be read. Munkácsi's notes include every

possible item of information, e.g.: where, by whom, when and in which village the accounts have been made; in addition, all dialects are in the original form. On the basis of that, it is possible to examine how folklore and language of a district have changed through time” (Gerd 1929: 20).

It was at the end of the 1960s, however, when Munkácsi’s views about Udmurt issues were fast growing in popularity. Researchers of Udmurt subjects published a large number of articles both in scientific journals and in the press (Gilmayev 1976: 153–154; Kelmakov 1974: 54–57; 1977: 46–47; 1980). V. Vladykin and Lyudmila Khristolyubova also analyse the works of Munkácsi in their historiographic overview of Udmurt ethnology (Vladykin 1970: 127–128; Vladykin & Khristolyubova 1984: 31–32). The fact that the “Great Soviet Encyclopedia” includes an article on him also indicates Munkácsi’s great popularity (*Bolshaya...* 1974: 115–116). The legend “Heroes from Kalmez”, recorded by Munkácsi in his fieldwork trip to the Udmurts in 1885, is of special interest to linguists (Uvarov 1980: 38–42; 1982: 18–20; Yashin 1983: 8–9).

In his article “The Udmurts and Hungary”, Péter Domokos states that “Munkácsi has been the most effective populariser of the Udmurts in Hungary and Western Europe” (1967: 328). In his book “*Уральские языки и народы*” (“Uralic languages and peoples”), Péter Hajdú has also claimed Munkácsi to be among the leading researchers in the field of Uralic languages and peoples (1985: 354–355).

With the publication of his elaborately laid out special edition “*Подарок Мункачи*” (“A Present from Munkácsi”), Munkácsi reached out to a wider audience. The collection was published in Udmurt, Hungarian and Russian in 1983. It has been supplemented with photographs; in addition, it contains vivid descriptions, excerpts from his diary and a selection of texts from the collected works of Munkácsi (e.g. songs, legends). Excerpts from the diary in Russian were also published in the edition “*Край родниковый*” (1984), the introduction of which is written by Anatoli Uvarov.

The abundant text material collected by Munkácsi provides a valuable resource for linguists, as well as ethnologists and folklor-

ists. Therefore, Péter Domokos, Vladimir Vladykin, Tatyana Perevoshchikova-Vladykina and Aado Lintrop use his material and refer to his works in their research (Domokos 1993; Vladykin 1993; Vladykina 1998; Lintrop 1997; 2000).

Research into the material compiled by Munkácsi (e.g. Udmurt folklore and collected ethnographic texts published in two volumes, as well as his dictionary of the Udmurt language) has, however, not been completed.

Bernát Munkácsi as a Researcher of the Udmurts. Folklore Collections and the Dictionary

Bernát Munkácsi had already become interested in the Udmurt language while being a student. Reportedly, he had the first direct contacts with, and learnt basic skills of the Udmurt language through the works by Ferdinand Johann Wiedemann (*“Grammatik der wotjakischen Sprache nebst einem kleinen wotjakisch-deutschen und deutsch-wotjakischen Wörterbuch”*. Reval, 1851) and Boris Gavrilov. The work by B. Gavrilov *“Произведения народной словесности обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губернии”* (Kazan, 1880) was the first collection of Udmurt folklore to be published in the Udmurt language with a Russian translation.

Munkácsi was persistent in research into Udmurt cultural heritage. Therefore, it was he who was sent on a study trip to the Udmurts by the Hungarian Academy of Sciences in 1885. When he reached there, he was a relatively well prepared researcher. He had two papers on the Udmurt language published by that time *“Votják nyelvtanulmányok”* (“Theses on the Votyak language”) in *“Nyelvtudományi közlemények”* (“Linguistic messages”) XVII, XVIII (Budapest, 1883, 1884) – with B. Gavrilov’s texts (e.g. 120 riddles, 6 fairytales, 21 plots and 96 short songs, 5 prayers (*kuris’kon*) in Latin transcription with Hungarian translation). At the end of the first issue, there is a short dialect glossary on which his Udmurt-Hungarian-German dictionary was based. In his second article, Munkácsi provides a vivid historiographic overview of Udmurt linguistics and deals with all the source material available in this sub-

ject area (he refers to researchers, such as M. Buch, N. Potanin, T. Aminoff, B. Gavrilov, G. Vereshchagin, I. Smirnov, N. Pervukhin, V. Bekhterev, S. Kuznetsov – the list covering almost all researchers in the subject area).

On 25 April 1885, a 25-year old Munkácsi arrived in the city of Kazan, which he called a “Mecca for Finno-Ugrians”. During the three months (from June to August) of his stay among the Udmurts living in the districts of Sarapul, Yelabuga, Malmyzh and Glazov, within Vyatka *guberniya*, and also among the Udmurts living on the other side of the Kama River in Ufa *guberniya*, he collected an enormous amount of material involving almost every aspect of Udmurt culture and everyday life.

After 30 years, Munkácsi met the Udmurts again: this was during World War I in the Esztergom concentration camp. Thanks to the application by the Hungarian Academy of Sciences, some researchers (such as B. Munkácsi, Dávid Rafael Fokos-Fuchs, Beke Ödön) were allowed to work with the prisoners whose mother tongue was any of the Finno-Ugrian languages.

The work with prisoners started on 30 May 1915. He had 25 Udmurts coming from different regions (Munkácsi 1952: XII–XVI).

The folklore and ethnographic texts collected from them were published in a number of volumes, which might be called the Encyclopedia of the Udmurts. The volumes involve accounts of the Udmurts’ material cultural heritage and spiritual life at the turn of the 20th century.

Now, briefly, I will describe the materials in the above volumes. In order to illustrate the large volume of Munkácsi’s folklore edition “*Votják népköltészeti hagyományok*” (“Udmurt folklore traditions”) (1887), I will provide some figures here. The edition involves 277 songs, 168 superstitions and beliefs, 148 riddles, 17 fairytales and stories, 15 prayers (*kuris’kon*), 10 legends and traditions, 5 sayings, 12 proverbs and short sayings (saw), 11 curses and 1 oath (644 items altogether). After each text, the author has added his comments. Basically, the edition resembles a diary in which the author also describes his working conditions and situations, his route, informants,

shares his experiences and knowledge with readers. Then follow folklore and ethnographic texts: superstitions and beliefs, riddles, legends and cosmographic tradition, historical legends, spells and fairy tales involving magic, fairy tales about water and forest fairies, about animals, stories about everyday activities, jokes, prayers, description of the plough feast (*akashka*), sayings, proverbs and short sayings, curse words, prayers of thanksgiving, personal names and place names, songs. The items are listed in accordance with Munkácsi's edition.

In this edition, however, of special interest are prayers (Munkácsi 1887: 188), sayings and the oath (p. 192). The above texts involve accounts of the pantheon of the Udmurts and their number magic. The oath reveals their system of values and their protection strategies on which purification of the Udmurts is based and to what they swear their oaths.

Excellent pieces of research done by Munkácsi are also a collection of cosmogonic myths, called "*Dun'n'elen köldemez*" ("Creation of the world") (p. 49), an epic folk tale "*Kalmez batōrjos*" ("Heroes from Kalmez") (pp. 6–63)¹, fairytales "*Šundōlen emespijez*" ("Son-in-law of the Sun") (pp. 317–318), and a very ancient piece "*Mušutt's'an gur*" ("Song for calling bees") (pp. 317–318). And again, the comments added by Munkácsi to all text samples are also of particular importance and value.

Regarding the huge amount of vocabulary items collected during the fieldwork trips to the Udmurts in 1885, Munkácsi started to compile the Udmurt-Hungarian-German dictionary "*A votják nyelv szótára*" I–IV (Budapest, 1890–1896). Munkácsi himself has commented on the book: "It is a great pleasure to tell you that the dictionary of Udmurt language is now complete. I have overcome my sentimentality, yet I must admit that when I added the last note to the dictionary manuscript this afternoon, I burst into tears. The generous *Inmar* has assisted me so far. What Reguly, Castrén and Aminoff were not able to complete – that is to take care of their volumes and

¹ Before it was argued in literature whether it is a folk tale or an epic poem; then it was agreed that it is part of an epic poem that has got lost (Uvarov 1980: 38–42; 1982; Yashin 1983: 8–9; Domokos 1993: 119–122).

arrange them in order – the possibility that came to me by divine grace. Although it took me 14 months of work in perfect tranquillity, I was ambitious and full of enthusiasm because I believed my work would be widely approved by specialists and a major step forward in the world of science” (Kelmakov 1987: 17).

The dictionary contains about 9000 words (Domokos 1993: 134), involving elements of a dialectal, historical, etymological and explanatory dictionary. An important aspect of the dictionary is that under entry words, very often an ethnographic information has been provided.

Munkácsi published accounts from his diary of the 1885 fieldwork trip under the heading “*A votjakok közt*” (“Among the Udmurts”) (1892). His report for the Hungarian Academy of Sciences about the fieldwork in the Esztergom concentration camp was published as “*Jelentés az esztergomi fogolytáborban végzett votják nyelvi és néprajzi tanulmányaimról*” (“My notes regarding the Udmurt language and ethnography, written down in Esztergom concentration camp”) (Akadémiai Értesítő Budapest, 1916 – Februar 15).

In his book “*Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken*” (“Udmurts’ traditions and folklore”) (1952), folklore and ethnographic texts collected in the concentration camp have been published. The book was not published in his lifetime – this was edited and published by Professor D. R. Fokos-Fuchs, student and co-worker of Munkácsi.

The comprehensive volume containing over seven-hundred-pages of text involves accounts about every aspect of Udmurt culture. The introduction to it provides any information about the material (e.g. time, location of collection, circumstances, methodology and informants, editing the material for publication, classification principles). The material was classified as “About everyday life”, “Beliefs”, “The Bear cult and hunting”, “Prayers and sacrificial ceremonies”, “Magic”, “Fairytale, legends, and stories”, “Riddles”, “Proverbs and sayings”, “Songs”, “Nursery songs and the drawing of Lots”, “Appendices and commentaries”. The chapter “The Bear cult and hunting” is one of the most original parts of the edition. There is no similar material about the bear cult among the Udmurts available

in the works of other authors. The fourth part of the edition contains materials of sacrificial ceremonies, prayers, and incantations. With this edition, then the whole human life from birth to death has been examined (Munkácsi 1952: 108–109). What is also really fascinating is the system of money calculation suggested by Munkácsi (1952: 226–227).

Thanks largely to the works by Munkácsi, many issues of Udmurt ethnography and especially their spiritual life have been clarified through an abundance of source material, which is growing in importance.

The World of Udmurt Folk Beliefs

“In general, Udmurts are hardworking, albeit cheerful and good-hearted people with a poetic disposition. Those who are able to appreciate their naive attitude, can find many positive aspects in their songs, as well as in witty proverbs and stories,” said Munkácsi, with regard to the works about the Udmurts by Gavrilov (Kelmakov 1987: 14), and he held this attitude throughout his lifetime.

In this paper, I look into the spiritual life of the Udmurts using the works by Munkácsi and formulate the concept of the religious beliefs of the Udmurt at the turn of the 20th century.

How did life come into existence, and what about the Earth? Who is the creator of them? What was the primary cause of everything? These were the issues that have concerned the Udmurts, as with any other ethnic group and for which they have sought solutions. “In the beginning, there was nothing in place of the Earth, there was only water everywhere. There, *Inmar* went boating with a large vessel. Once he thought, “How can I create the Earth here,” and told *Šaitan* to come to him. He told *Šaitan*: “Go to the bottom of the water and take whatever you find there to the surface in your mouth.” *Šaitan* then started to sink but there was no bottom at all. Then, finally he met a crayfish that asked him: “Where are you going?” – “I am sinking to the bottom and what I find there I carry to the surface in my mouth,” he said. “Come on, I have lived here for 12 years and never

seen the bottom before.” Šaitan however decided to sink further. It took him lot of time to get the bottom where he took a mouthful of sand and returned to the surface. When he went back to *Inmar*, *Inmar* said: “Spit out the mouthful of sand and do not leave any sand in your mouth.” Šaitan however did not obey that command. Immediately the Earth emerged from the sand he had spat out, while the sand that remained in his mouth started to swell up. When *Inmar* saw his assistant’s swollen cheek, he said: “Why didn’t you do what I’ve told you? I asked you not to leave any sand in your mouth,” and demanded that Šaitan should spit out the rest of the sand. If Šaitan had done what he was told to do right away, the surface of the Earth would have been flat and even. From that sand he spat out later, valleys and high hills emerged” (Munkácsi 1887: 49).

The world creation motif involving the supreme god and his assistant who is his younger brother in the shape of a bird appears among most Finno-Ugric peoples. The devil or Šaitan later replaces the shape of the bird (Vladykin 1994: 72–73).

Inmar was the chief god, “the most important god, and a central personality, in the mythology of Votyaks. *Inmar* was the creator of the world, initiator of justice (fair treatment) and good things in general; on whom defenceless people could trust and rely. His throne was in heaven and he ruled by thunder” (Munkácsi 1890–1896: 56–57).

The topics of the ancient Udmurts did not involve the creation of the Earth and heaven only, they also involved other phenomena around us: storm, thunder, crop failure, and illness. What does a hunter’s success depend on? Why do people sometimes get lost in the forest? Why some people can keep bees, while some cannot? ... As they were not aware of the real reasons behind the phenomena, they explained them by the involvement of supernatural creatures that resembled humans, but were much stronger or skilful in one or another field, either in the forest, water, hunting, fishing, farming.

Inmar was not, however, the only god the Udmurts had. What was the Udmurt pantheon like? Some unique data about this issue is available in spell words – prayers (Munkácsi 1887: 147–168):

Võlõs' Töd'õ Jugõt Badd'ž'õm Inmar – Chief White Light Great God;

Kõlt's'n Inmar – “ordinary epithet used with *Inmar*, in more recent Christian literature usually angel; spirit that protects cereal crops, bread” (Munkácsi 1890–1896: 163);

Kozma Inmar – (Munkácsi does not provide any explanation, can be *kuaz* – weather. Often *Inmar-kuaz* has been addressed);

Mudor – “unknown word, usually a synonym for *Voršud*” (see next item), (Munkácsi 1890–1896: 713);

Voršud – God of family cult;

Invu – heavenly rain (Munkácsi 1890–1896: 54);

Mu-Kõldõs'in – Earth-Mother (Munkácsi 1890–1896: 724);

Lud in-vu – Spirit of the Udmurts' sacred grove (*lud*);

Bõdd'ž'õm kua-peri – Spirit of the Udmurts' sacred barn.

The Udmurt pantheon is closely related to their economic activities and family organisation, which are especially evident in the rituals connected with farming, the bear cult (hunter cult), as well as family and kin worship with the ancestor cult and worship of sacred places.

What was the task of each deity? The supreme god *Inmar* lived in heaven, provided people with light and warmth; *Kõlt's'n Inmar*, *Kõldõs'in* was responsible for bread and other foodstuff; *Voršud*, *Lud in-vu*, *Bõdd'ž'õm kua-peri* were closely connected with the arrangements within the kinships of Udmurts, with family and kinship cult.

Kuala was the sacred “worshipping barn of the Udmurts” (Munkácsi 1890–1896: 230), as it was here where *Voršud* – one of most kind-hearted spirits who protected humans and their homes – lived. He lives in a summer sacred barn on top of a pole (*voršud jubo* or *bõdd'ž'õm mudor*) near the sacrificial site (here are the *fetish*-like items, such as a rectangular box of tree bark with a wooden cover with some spruce twigs and a vessel with a spoon near there). *Voršud* is the most important part of the family's religious ceremony. In most feasts and important events, sacrifices are made to the *Voršud*; his sacred nature spreads over the whole summer sacred barn (*kua*), the



Photograph 1. Yekaterina Bulatova's summer barn *kuala*, with an approximate age of 100 years. Front view. Novyi Sentek village, Zavyalovo district, Udmurtia. Photograph by Priit Härmäs 1977. Photographic collections of ENM (Fk) 1828: 156.

Udmurts' domestic chapel. In Christian terminology, the term *Voršud* has also taken on the meaning 'Holy Spirit' or 'angel' (Munkácsi 1890–1896: 683).

In addition to family sacred barns, where only family members say their prayers, there are also the sacred barns belonging to the kin (*bõdd'ž'õm kuala*). These can be managed by kin members who are in direct line of descent from their primordial ancestors. The number of kin sacred barns (*bõdd'ž'õm kuala*) in a village equals the number of the kin living there.

Kin also used holy groves (*lud*) as sacred sites. The word *lud* means 'field' or 'small wood near a village', especially sacred site. Usually, sacred sites were separated from the rest of the wood. No matter where *lud* was located, either in the wood or in the field, people fear this involved magic powers. On workdays, no one was allowed to go there without a valid reason, while at feasts, people



Photograph 2. Internal view of the kin sacred worshipping barn *bōdd'ž'ōm kualā*. Ritual towels and birch branches. Kuzebayevo village, Alnash district, Udmurtia. Photograph by Priit Härmäs 1978. Fk 1862: 186.

should not go there without an offering. It was not allowed to take animals there, cut twigs from trees or take a single slat out of the grove. It was not allowed either in the *lud* to make any noise there or set traps for wild birds. Sacrilege was an ultimate sin there (Munkácsi 1887: 310).

All items in the sacred site were sacred, as with trees that they were holy. The Udmurts believe that the spirit of *lud* punished those who tried to cut a tree there. They died on the spot or were disabled for the rest of their life (Munkácsi 1952: 140).

All the sacrificial ceremonies of a kin were performed in the grove or sacred barn. Worships and sacrifices made by a family were made in the family sacred barn that was located in the yard and considered as the family sacred worshipping place.



Photograph 3. Internal view of the kin sacred worshipping barn *bōdd'ž'ōm kualā*. A pole decorated with birch branches, *voršud jubo* or *bōdd'ž'ōm mudor* (location of the protective deity of the kinship) and ritual tableware. Varklet Bodya village, Agryz district, Tatarstan. Photograph by Priit Härmäs 1980. Fk 1920: 48.



Photograph 4. Skulls and shin bones of the sacrificial animals that have been dedicated to dead parents, hanging from a spruce. Varklet Bodya village, Agryz district, Tatarstan. Photograph by Priit Härmas 1980. Fk 1920: 31.

Family and kinship cults are also closely related to ancestor worship, which is apparent in funeral customs in particular.

Udmurt funeral customs reveal two different attitudes to the dead. On the one hand, they were respected, offerings were made to them, they were addressed for help, e.g.: “Do not do any harm, protect one’s family and domestic animals, protect the sown crop, do not feed it to worms or insects!” (Munkácsi 1952: 45). People also provided the dead with food, drink, clothes, household goods and tools, as well as money for the after life. On the other hand, they were scared; people tried to get rid of them as soon as possible using magic and other means. They were lost, so that they did not find the way back home and disturb their living relatives there. “When leaving the graveyard, someone takes an axe and makes a line on the ground after each person, saying: “You stay here under the ground, lag behind others,” while saying the name of the buried person” (Munkácsi 1952: 109).

In addition to higher (supernatural) deities affecting human destinies, the Udmurts also had their conception about spirits and souls who could use their almighty power both for the goodwill or ill will of a person.

That is the way superstitions about *vumurt* or *vukuz’o* – “god of water and fishing – emerge. Usually, he inhabits the bottom of a river or pond and sometimes comes out (combing his hair) and therefore is quite frightening. In general, he has adopted a hostile attitude towards humans: drags them to the bottom, destroys mills, and helps fish to get out of nets. One can feel his significant impact even on land: he spreads eczema, scabies and other infectious diseases. The feast-day – *jö völe sulton* – (resembles the Epiphany) is also held in honour of him. On that day, people go together onto the ice and sacrifice a duck (thrown it into a hole in the ice) on behalf of the village community. This ritual sacrifice is made because he did not drown people. In order to avoid minor problems in the future, coins are thrown into the hole” (Munkácsi 1890–1896: 691–692).

Images of the following spirits are also created, e.g.:
N’ulesmurt – spirit or fairy of the forest,

Palesmurt – half-human, yet spirit of the forest,
Korkamurt – spirit or fairy of the house,
Kõl'dei – god of infectious diseases and plague (Munkácsi 1887: 191),
Albastõ – hostile spirit who lives in a stall, in a stable as well as in swimming areas and frightens people with his manifestation, and even swallows them together with their hair (Munkácsi 1890–1896: 25). In addition, some other spirits have been identified.

Spirits inhabited everywhere; the Udmurts used to explain natural phenomena through spirits. They explained events in their personal lives, as well as unexpected natural phenomena by the involvement of friendly or hostile spirits. Similarly, life and activities of humans were thought to have been caused by the spirits living within humans. The Udmurts have two different spirits: *lul* ('spirit of the living person') and *urt* ('spirit of the dead person'). They believed that the latter becomes a moth (*urt bubõli*). Many Finno-Ugric peoples share the same attitudes towards spirits (Vladykin 1993: 243).

It comes out, then, that both coming into this world and leaving this world are the work of two spirits: *lul-vir s'otis' peri* ('the spirit who gives the soul and blood to humans'), and *lul bas'tis' peri* ('the spirit who takes the being away from humans') (Munkácsi 1952: 108).

Human life, both its successful events and failures, was believed to be related to either support or hostility on the part of gods and spirits. In order to improve relations with them, different sacrifices were made to them.

With the work by Munkácsi, it is possible for the first time to follow the whole sequence of sacrificial rituals – from birth to death.

“On childbirth, a duck was sacrificed to the spirit who gives the spirit (*lul-vir s'otis' peri*). Later, seven more ducks were sacrificed to him. Two pikes were sacrificed to *Inmar*, and a lamb to *Kõldõs'in*. A cock was sacrificed to the spirit who takes away the spirit from humans (*lul bas'tis' peri*); a grouse to the one that limits the freedom and free will of humans (*ujin mõnis'-vetlis' perios*); a duck was offered to the spirits of the night (*ujin mõnis'-vetlis' perios*) and to the spirits of the grove (*lul-jõl perios*).

At a wedding, a bull (*kurbon*) was sacrificed at that same place where prayers to *Inmar* were made, and thereafter two geese which “should be taken to the god”. In other words, the geese should be bridles.

On wedding, a sheep was also sacrificed to *Inmar* under a birch tree; a couple of fish to the sacred site in the field (*busō vös'*); a stallion to the spirit of the Evil Eye (*biger miz'*), a sacrifice that was promised before: a deer to the spirit who makes humans impure (*vožo miz'*); and a ram to the sacrificial sites of the Nylga and Vamya families (*Nōlga juruk, Vamja juruk*).

When a married couple first goes to the kin's sacred worshipping barn (*bōdd'ž'ōm kualā*), two geese were offered as “ultimate sacrifices”, and a couple of ducks which would hand the geese over to the god. Then, a deer was offered in the sacred worshipping barn.

When a man was taken into the army, a couple of geese were sacrificed to him in the *lud*. On death, a stallion was sacrificed for a man and a cow for a woman” (Munkácsi 1952: 108–109).

Udmurts used to live a fully religious way of life. Through sacrifices made during religious ceremonies and rituals, they aimed to win the gods' sympathy: they wished that the gods would fulfil their wishes, to protect them from getting into trouble and bad luck.

What are then the things the Udmurts asked from the gods? Their prayers involve no wish to have privileges meant for clergy members. In their prayers they ask for worldly rewards for themselves, their families and neighbours. They prayed that they had a good harvest, good weather, and an increase in livestock. They prayed for a happy life with fewer troubles both in the family circle and village community, as well as good health for themselves and their close relatives. Their prayers had neither humility nor reconciliation. The Udmurts “sign” a contract with their god saying that they make further sacrifices only if the god has accepted their previous ones: “Oh, my almighty *Inmar*, my *Kōlt's'n*! Please accept my sacrifices and prayers! May the crops grow like willows, oh my *Inmar*! Add a load to the load and a haystack to the haystack, my generous almighty *Inmar*! So that we could eat bread with our good children! Give

warmth and a light rain to the crops that have been sown; protect them from heavy rain and strong wind, my generous almighty *Inmar*! May we have good health and wealth, my generous almighty *Inmar*! Something I should have said earlier, I perhaps said somewhat later. Please accept these prayers, my generous great *Inmar*!” (Munkácsi 1952: 110).

Religious beliefs, magic words and traditions form people’s morals, values and their values protection system, through which the Udmurts achieve their mental purity. “I swear in the name of *Inmar*, sun, moon, bread, fire, earth, and my future that I have not done it” (Munkácsi 1887: 192). Curse words address the Underworld and basis of the universe, as well as god of infectious diseases and plague (*Kõl’dei* and *Albastõ*) (Munkácsi 1887: 191).

The most important aspects that form the concept of morals are attitude to work, family values, and worship of the dead and gods. The Udmurts do not aim to please their gods in the hope that they would have gratitude in return in the after life. All myths are connected with farming, hunting and fishing, which teach people to fill time with working, rather than sitting idle. Fairytales glorify inventiveness, wit, diligence, bravery and generosity. Proverbs and sayings on the other hand value a decent upbringing, family values, and love for children and work: laziness and sitting idle are also the main targets of reproach and rebuke in oral tradition.

The Udmurt folklore, which Bernát Munkácsi has carefully collected, provides a valuable treasure for generations to come.

References

- Bolshaya...* 1974 = *Большая советская энциклопедия*. Т. 17. Москва.
 Domokos 1967 = Петер Домокош. Удмурты и Венгрия. – *Вопросы финно-угорского языкознания*. Вып. 4. Ижевск.
 Domokos 1993 = Петер Домокош. *История удмуртской литературы*. Ижевск: Удмуртия.
 Gerd 1929 = Кузубай Герд. Удмурт литература сярьсь. 3. Удмурт калыккылэс з бичан уж. – *Кенеш* 3–4 (21–22).
 Gilmayev 1976 = А. Гильмаев. Об одном из информантов Б. Мункачи. – *200 лет удмуртской письменности*. Ижевск.
 Hajdú 1985 = Петер Хайду. *Уральские языки и народы*. Москва.
 Kelмаков 1974 = В. К. Кельмаков. Фокош-Фукс но удмурт языкознание. – *Молот* 12.

- Kelmakov 1977 = В. К. Кельмаков. Венгер языковедьёслэн удмурт кыл сярысь ужьёссы. – *Молот* 4.
- Kelmakov 1980 = В. К. Кельмаков. Удмурт калыклэн матысь эшез. Венгер академиклэн Бернат Мункачилэн вордскем дырысен 120 ар. – *Советская Удмуртия*, 13. апрель.
- Kelmakov 1987 = В. К. Кельмаков. Слово о Бернате Мункачи, исследователе удмуртов. – *Венгерские ученые и пермская филология*. Устинов: НИИ при СМ УАССР.
- Kraj rodnikovuj* 1984 = *Край родниковый*. Сост. П. Ф. Кулешов, А. Г. Шкляев. Москва: Современник.
- Lintrop, Aado 1993. *Udmurdi rahvausundi piirjooni*. Tartu: Keele ja Kirjanduse Instituut.
- Lintrop, Aado 2000. Udmurdi usundi peamised tunnusjooned XIX ja XX sajandil. Doktoritöö. Tartu.
- Munkácsi, Bernát 1887. *Votják népköltészeti hagyományok*. Budapest.
- Munkácsi, Bernát 1890–1896. *A votják nyelv szótára I–IV*. Budapest: MTA.
- Munkácsi, Bernát 1892. A votjakok közt. – *Ethnografia*. Budapest.
- Munkácsi, Bernát 1952. *Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken*. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi herausgegeben von D. R. Fuchs. Suomalais-Ugrilainen Seuran Toimituksia 102. Helsinki.
- Podarok...* 1983 = *Подарок Мункачи. Песни и сказания*. Составитель и автор предисловия А. Н. Уваров. Ижевск: Удмуртия.
- Smirnov 1890 = И. Н. Смирнов. Вотяки. Историко-этнографический очерк. – *Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском Университете*. Т. 8, вып. 2. Казань.
- Uvarov 1980 = А. Н. Уваров. Вунэм кырзан. Калмез бакатырьёс. – *Молот* 4.
- Uvarov 1982 = А. Н. Уваров. К вопросу о становлении жанров удмуртской литературы дооктябрьского периода. – *Об истоках удмуртской литературы*. Ижевск.
- Vladykin 1970 = В. Е. Владыкин. Из истории этнографического изучения удмуртов. – *Записки УдНИИ*. Вып. 4. Ижевск.
- Vladykin 1993 = В. Е. Владыкин. Религиозные верования. – *Удмурты. Историко-этнографические очерки*. Ижевск, 232–250.
- Vladykin 1994 = Владимир Емельянович Владыкин. *Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов*. Ижевск: Удмуртия.
- Vladykin & Khristolyubova 1984 = Владимир Емельянович Владыкин, Людмила Степановна Христолюбова. *История этнографии удмуртов*. Ижевск: Удмуртия.
- Vladykina 1998 = Т. Г. Владыкина. *Удмуртский фольклор. Проблемы жанровой эволюции и систематики*. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН.
- Yashin 1983 = Даниил Александрович Яшин. Взгляды ученых на удмуртский эпос. – *Вопросы своеобразия жанров удмуртской литературы и фольклора*. Ижевск: НИИ при СМ УАССР.

Translated by Epp Uustalu

Eesti Rahva Muuseumi udmurdi kogud

SEPARAAT

**EESTI RAHVA MUUSEUMI
AASTARAAMAT
XLVI**



TARTU 2002

EESTI RAHVA MUUSEUMI UDMURDI KOGUD

Svetlana Karm

Hõimurahvaste etnograafilise ainese kogumine sai Eesti Rahva Muuseumi üheks tegevussuunaks kohe muuseumi loomise järel. Soome-ugri rahvaste kogude kujunemise ajalugu ERMis ja kogude analüüs pakuvad teatud teaduslikku huvi (muuseumid, mille kogudes oleks ulatuslikult esindatud kõik või paljud soome-ugri rahvad, võib üles lugeda ühe käe sõrmedel – Venemaa Etnograafiamuuseum (*Российский этнографический музей*), Eesti Rahva Muuseum, Soome Rahvusmuuseum (*Kansallismuseo*), Ungari Etnograafiamuuseum (*Néprajzi Múzeum*)). Muuseumi kogumistöö soome-ugri rahvaste seas on kajastamist leidnud nii ettekannetes konverentsidel kui ka artiklites.¹ Seejuures on kõnealune teema leidnud käsitlemist

¹Jüri Linnus: Eesti NSV Riikliku Etnograafiamuuseumi soome-ugri rahvaste etnograafilised kogud. – *Läänemeresoomlaste rahvakultuurist*. Tallinn: Valgus, 1970, lk 226–245; Jüri Linnus: Eesti NSV Riiklik Etnograafiamuuseum ja fennougristika. – *Paul Ariste fennougristikakoolkond ja selle sidemed. Fenno-ugristica 13*. Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised 728. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool, 1986, lk 89–97; *Soome-ugri rahvaste kogud*. Kataloog. (Koostanud Ildike Jaagosild). Tallinn: Kunst, 1971; Aleksei Peterson: Vepslaste materiaalse kultuuri kogumisest ja uurimisest; Heiki Pärdi: Vadja aines Eesti NSV Riikliku Etnograafiamuuseumi kogudes; Jüri Linnus: Liivi etnograafilise materjali kogumine Eestis; Eevi Astel: Setu aines Eesti NSV Riikliku Etnograafiamuuseumi kogudes. – *Läänemeresoomlaste etnokultuuri küsimusi*. Tallinn: Valgus, 1982, lk vastavalt 5–7; 24–25; 85–87; 92–95; Vaike Reemann: Karjala aines Eesti NSV Riikliku Etnograafiamuuseumi kogudes. – *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat XXXIV*, 1984, lk 108–111; Aleksei Peterson: Eesti Rahva Muuseumi etnograafiline kogumistöö soome-ugri rahvaste asualadel. – *Eesti Rahva Muuseumi XXXII teaduskonverentsi teesid. Tartu 12.–13. aprill 1990*, lk 5–6; Etnograafia ja folkloor. *Eesti Rahva Muuseumi XXXIV teaduskonverentsi teesid. Tartu 14.–15. apr. 1992*; Art Leete: Soome-ugri kultuuride etnoloogilise talletamise tänapäevaseid probleeme Eesti Rahva Muuseumis. – *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat XLII*, Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 1998, lk 11–33; Art Leete: Komi asjad

küll pidulikes toonides, kuid viimastel aastatel saanud ka kriitika osaliseks. Sõltumata sellest, millist seisukohta pooldavad autorid, antakse artiklites ja ettekannetes kõige sagedamini vaid läbiviidud ekspeditsioonide, kogutud esemete, fotode, joonistuste, märkmelehekülgede arvu ja filmitud materjali summaarne iseloomustus. Kuid kogud ise, nende vaatlemine, selgitamaks “mis on mis”, pole siiani eraldi uurimuse osaliseks saanud.

Käesolev artikkel on pühendatud ERMi udmurdi kogudele ja on järjeks ning täienduseks minu varasematele publikatsioonidele samal teemal.² Käsitlen kogu materjali, mis on kogutud mitmete põlvkondade muuseumitöötajate poolt 20. sajandi esimestest kümnenditest kuni tänapäevani: etnograafilised esemed (B – soome-ugri rahvaste kogu), joonistused (EJ), fotod (Fk), filmi- ja videomaterjalid (V), etnograafilised teatmematerjalid (EA) ja välitööde päevikud (TAp). Kogusid (eriti esemekogusid) analüüsid on pööratud erilist tähelepanu just nimelt esemetele, nende funktsionaalsele ja sümbolisele tähendusele (eset võib uurida muuseumis, tema kirjeldus, andmed päritolu-valmistuskoha kohta meistri nimi (või omaniku nimi, kellele ese kuulus), on kataloogides olemas). Kahjuks ei õnnestu meil muuseumi materjalidest praktiliselt saada andmeid ühe või teise eseme märgilisest funktsioonist ühiskonnas ega nende kasutamisest kaasaegses udmurdi kultuuris (väljaarvatud välitööpäevikud, kus on olemas mõningaid seda liiki ülestähendusi). Selline informatsioon on seda tähtsam, kui kultuuri uuritakse kaugel eemal kultuuri kandvast rahvast. Seepärast tuuakse artiklis ära täiendav annotatsioon olemasolevate esemete ja teiste ERMi kogude kohta. Kirjanduse ja muuseumide (Eesti Rahva Muuseum – ERM, Venemaa Et-

Eesti Rahva Muuseumis. – *Eesti Rahva Muuseumi 39 teaduskonverents “Mida teha asjadega?” Tartu, 13.–14.04.1998. Teesid*, lk 36–38. Toivo Sikka: Eesti Rahva Muuseum ja soomeugri rahvad. Ülevaade kogudest, ekspeditsioonidest, konverentsidest ja näitustest, <http://www.suri.ee>.

²Svetlana Karm: Eesti Rahva Muuseumi Udmurdi ekspeditsioonidest ja kogudest. – *Muuseum* 2(11), 2001, lk 8–12; Светлана Карм: Об удмуртских собраниях Эстонского национального музея. – *Музей. Традиции. Этничность. XX–XXI вв. Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию Российского Этнографического музея*. Отв. ред. А. Б. Островский. Санкт-Петербург - Кишинев: Nestor-Historia, 2002, с. 81–84.



Foto 1. Pulmariüü eest. B 7: 9. Foto Arp Karm.



Foto 2. Pulmarüü tagant. B 7: 9. Foto Arp Karm.



Foto 3. Tikitud pulmavöö. B 7: 14. Foto Arp Karm.



Foto 4. Pulmapeakate. B 7: 10. Foto Arp Karm.

nograafiamuuseum – VEM³, Udmurdi Vabariigi Rahvusmuuseum – UVRM) allikatele lisaks kasutatakse andmeid, mida autor on endasse kogunud lapsepõlvest, ning ka neid mida on kogutud arvukatelt ekspeditsioonidelt erinevatesse udmurtide piirkondadesse aastatel 1987–1993.

Teiste sõnadega, artiklis püütakse mingil määral tuua eesti lugejani udmurdi 19. sajandi lõpu – 20. sajandi talupojaolme esemete – mis on hoiul ERMis – sümbolne keel, ning samuti antakse teatud hinnang muuseumi udmurdi kogudele. Loomulikult on see hinnang üsna subjektiivne, niivõrd, kui on subjektiivne selline mõiste nagu “museaalne väärtus”. Võimalik, et kohati on minu hinnangud mõnevõrra järsud ja lähevad lahku kolleegide seisukohtadest – kuid teaduslikus loomes tulevad erinevad vaatenurgad ainult kasuks.

Veidi udmurdi kogude kujunemise ajaloost

Udmurdi materjalide ajalugu Eesti Rahva Muuseumis ulatub juurtega 20. sajandi algusesse. Esimesed udmurdi esemed (B7: 2, 7–16, 37–40) saabusid muuseumi 1923. aastal Õpetatud Eesti Seltsilt (ÕES). Kahjuks ei õnnestu aga juurdekuuluvatest dokumentidest teada saada mingeid andmeid esemete kogumiskoha ega kogujate kohta (osasid esemeid ja fotosid ÕESi kogudest vaadeldakse allpool). Enne 1960. aastaid oli veel paar juhuslikku kogudesse lisandumist ning 1969. aastal kuulus ERMi udmurdi kogudesse 21 eset.⁴

Udmurdi esemete süstemaatiline kogumine algas 1970. aastatel. Muuseumi udmurdi “epopöa” “esmaavastajaks” sai Kalju Konsin, tollane Eesti NSV Riikliku Etnograafiamuuseumi vanemteadur, hilisem teadussekretär, kes suundus Udmurtiasse 1971. aastal. Seal käis ta ka 1973. aastal. 1977. aastal alustati komplekssete ühisekspeditsioonide korraldamist Udmurdimaale koostöös Udmurdi Vabariigi Rahvusmuuseumi etnograafiaosakonnaga. 1977. kuni 1993. aastani toimusid ekspeditsioonid peaaegu igal aastal, vahel isegi mitu korda

³Minu tänu ja tunnustus VEMi teaduritele Irina Fjodorovale, Jelena Kortikile ja Olga Fišmanile, kes osutasid abi VEMis säilitatavate soome-ugri materjalidega tutvumisel, ning ka Hõimurahvaste Programmi Nõukogule, mis finantseeris stažeerimist Sankt-Peterburgis.

⁴ *Soome-ugri rahvaste kogud*. Kataloog. (Koostanud I. Jaagosild.) Tallinn, 1971.

aastas. Toimus 20 (!) ulatuslikku ekspeditsiooni, milles osalesid ERMi ja UVRMi (toonase nimega Udmurdi Vabariiklik Koduloomuuseum) töötajad, Udmurdi Riikliku Ülikooli ja Udmurdi Teadusinstituudi teadlased, Tartu Riikliku Ülikooli, Eesti Riikliku Kunstiinstituudi ja Udmurdi Riikliku Ülikooli üliõpilased. Udmurdi spetsialistid olid suureks abiks huvipakkuvate objektide selgitamisel ja vajaliku info leidmisel ning kogutud esemete legendeerimisel.

Erinevatel aastatel võtsid ühistest ekspeditsioonidest, nii Udmurdi ANSVs kui ka väljaspool selle piire elavate udmurtide juurde osa ERMi teadurid, kuid ka fotograafid, kunstnikud, kino- ja videooperaatorid: Lembit Lepp (7 korda), Priit Härmas (4), Edgar Saar, Heno Sarv, Aado Lintrop (8), Kaido Kama, Jüri Karm (4), Aldo Luud (8), Tuuli Puhvel, Tõnu Kerge (2), Annes Enehielm (Hermann) (5), Kalju Nilbe, Tiit Rammul, Jaan Treial (4), Margus Porro, Arp Karm (6), Harri Hinn (2), Tiina Tael, ning Eesti Riikliku Kunstiinstituudi ja Tartu Riikliku Ülikooli üliõpilased: Tiina Kähr (Unt), Ave Priks (Kallas), Aet Ollisaar, Indrek Kiisler, Jana Hint (Reidla) ja Piret Koldits.

1977. aastast alates oli 14 (!) aasta jooksul udmurdi ekspeditsioonide organisatoriks ja eestvedajaks ERMi direktor Aleksei Peterson. Udmurdi-poolseks juhiks oli Serafima Lebedeva, Udmurdi Vabariikliku Koduloomuuseumi etnograafiaosakonna juhataja, väga hea oma rahva kultuuri tundja. “Tänu sellele saime ka ERMi koguda vajalikke ja väärtuslikke eksponaate ning neid võimalikult täpselt legendeerida,” iseloomustab Aleksei Peterson udmurdi kolleegi (2001: 41). Kahe muuseumi pikaajaline koostöö oli väga kasulik mõlemale poolele. Kuna ERMist osalesid ekspeditsioonidel kõrge kvalifikatsiooniga spetsialistid (fotograafid, kunstnikud, filmiooperaatorid) ning nende varustus oli parem, kopeeriti saadud materjal ka Udmurdi muuseumi kogudesse.

Tahaksin tänada kõiki muuseumi endisi ja praegusi kaastöötajaid, tudengeid ja lihtsalt kogujaid – entusiaste, kes andsid oma panuse ERMi udmurdi kogude saamisele. Minu suur lugupidamine ekspeditsiooni juhtidele Aleksei Petersonile ja Serafima Lebedevale – tänu nende kõrgele professionaalsusele ja laitmatule organiseerimisoskusele on ERMi udmurdi kogu täna üks rikkalikumaid maailmas.⁵ Ud-

⁵Andmeid teiste muuseumide udmurdi kogude kohta vt: *Удмуртский песньб-*

murdi asustatud punktide hõlmamiselt (kohtab üle 150 nimetuse) jääb see alla vaid Udmurdi Vabariigi Rahvusmuuseumi kogudele.

Udmurdi kogud kirjanduses ja näitustel

Pole juhus, et ERMi udmurdi materjalid on olnud muuseumi mitme teaduri tähelepanu all ning leidnud kirjanduses paremini kajastamist kui siinsed teised etnilised kogud (antud juhul ei käi jutt eesti materjalidest). See tuleneb asjaolust, et just udmurtide juurde korraldati arvukalt ekspeditsioone ja paljud osavõtjad olid udmurtide juures välitöödel korduvalt. Selline praktika andis võimaluse tutvuda kohaliku traditsioonilise kultuuriga sügavamini kui võimaldanuks üksik "retk rahva sekka".

Kahe retke tulemusena udmurtide juurde avaldas Kalju Kõnsin muuseumi aastaraamatus artikli "Udmurdi kudumite eripära".⁶ Artiklis esitatud materjali täiendavad fotod, millel on jäädvustatud esemed ERMi kogudest.

1988. aastal ilmus aastaraamatus Heno Sarve Vladimir Vladõkiniga kahasse kirjutatud artikkel, mis oli pühendatud udmurtide ja

ликанский краеведческий музей. Таллинн, 1992, 47 с., ил.; Вышитая одежда удмуртов. XIX–XX вв. Каталог коллекций. (Составитель Е. Н. Котова). Ленинград: Государственный музей этнографии народов СССР, 1987; Jevgenia Kotova. Volga-Kaama regiooni soome-ugri rahvaste etnograafilised kogud Venemaa Etnograafiamuuseumis. – Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat XLII. Tartu, 1998, lk 79–86.; Iso Karhu. Arkistokuvia etäisten kielisukulaistemme asunsijoilta. The Great Bear: Old Photographs of the Volga-Finnic, Permian Finnic and Ob-Ugrian Peoples. [Helsinki]: Suomalaisen kirjallisuuden seura: Museovirasto, 1980. (154 pp.); István Rácz: Finno-Ugric Folk Art. Helsinki: Otava, 1979. (336 pp.); И. Лехтинен: Встреча с этнографической действительностью. – Вестник Удмуртского университета. Диалог культур. 1999, № 7. С. 81–87; Татьяна Миннихметова: Финно-угорские коллекции Музея археологии и этнографии Уфимского научного центра. – Муuseum 1998, nr 4, lk 49–50.; Загребин А. Е. Финны об удмуртах. Финские исследователи этнографии удмуртов XIX – первой половины XX в. Ижевск: Удмуртский ИИЯЛ УрО РАН, 1999. (185 с., ил.; вкл.); Назипова Г. Р.: Формирование этнографического собрания Государственного Объединенного Музея Республики Татарстан. – Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона. Материалы межрегиональной научной конференции. К 25-летию Музея археологии и этнографии ЦЭИ УНЦ РАН. Уфа, 2001. С. 348–354.

⁶Kalju Kõnsin: Udmurdi kudumite eripära. – *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat XXX*. Tallinn: Valgus, 1977, lk 157–198.

läänemeresoome rahvaste traditsioonilistele palvetamistele pühades hiites.⁷ Eesti Rahva Muuseumis on jäädvustatud video- ja filmilindile mitmed udmurtide religioossed pidustused, on palju fotosid ja etnograafilisi joonistusi, EAs säilitatakse käsikirjalisi ülestähendusi. Antud artiklis kasutatakse nii fotosid kui ka joonistusi muuseumi kogudest.

Videomaterjale udmurtide religioossetest ohverdamistest ja kalendritähtpäevade tavadest, fotosid ja illustratsioone ERMi fondidest kasutab oma raamatus ja doktoriväitekirjas Aado Lintrop.⁸ Rikas teoreetiline materjal on nendes töodes suurepäraselt ühendatud isiklike tähelepanekute ja muljetega autorilt, kes oli mitmete aastate jooksul ERMi ja UVRMi ekspeditsioonidel etno- ja videofilmide operaatoriks ning puutus tihedalt kokku eri piirkondade udmurtidega. A. Lintropi raamatus tehakse sissevaade udmurtide ajalukku ning jälgitakse religioosse kultuuri arengut 19.–20. sajandil.

1996. aastal andis Udmurdi Vabariigi valitsus Aleksei Petersonile, endisele ERMi direktorile, Udmurdi Vabariigi teenelise kultuuri-tegelase aunimetuse, hinnates kõrgelt tema teeneid traditsioonilise udmurdi kultuuri uurimisel ja säilitamisel; tema populaarsusest Udmurtias annab tunnistust ka vastav artikkel entsüklopeedias “Udmurdi Vabariik”.⁹ Aleksei Peterson on mitmete udmurte käsitlevate etnograafiliste filmide autor, ta on teinud ettekandeid ja kirjutanud artikleid, mis puudutavad mitmeid teemasid udmurtide etnoloogias.¹⁰

⁷Heno Sarv, Vladimir Vladõkin: Puudesalu tüüpi ohvrikohtadest eestlaste ja volgasoomlaste juures. – *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat XXXVI*. Tallinn: Valgus, 1988, lk 138–155.

⁸Aado Lintrop: *Udmurdi rahvausundi piirjooni*. Tartu, 1993, 112 lk.; Aado Lintrop: *Udmurdi usundi peamised tunnusjooned XIX ja XX sajandil*. Tartu, 2000. Doktoriväitekirj; <http://haldjas.folklore.ee/~aado/rahvad/udme.htm>.

⁹*Удмуртская Республика. Энциклопедия*. Ижевск, 2000. С. 552.

¹⁰Aleksei Peterson: Udmurdimaalt ja mujaltki – *Edasi* 1977, 30. nov., 1., 2., 3., 6. dets.; Лебедева С. Х., Петерсон А. Ю.: Коротко об экспедициях. – *Советская этнография* 1978. № 4. С. 162–163; Петерсон А. Ю.: К истории развития крестьянского жилища финнов и удмуртов. – *Всесоюзная конференция по изучению истории, экономики, языка и литературы скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов. Часть I*. Петрозаводск, 1979. С. 202–204; Петерсон А. Ю. Общие черты жилищ коми и удмуртов. – *Вопросы финно-угроведения II. Тезисы докладов на XVI Всесоюзной конференции финно-угров*. Сыктывкар, 1979. С. 35–36.; Петерсон А. Ю. О некоторых общих чертах

1997. aastal ilmus temalt raamat “Udmurdi vana rahvakunst”.¹¹ Raamatus on kirjeldatud udmurdi esemete kogumise ajalugu, filmimise ja kogumistööd Udmurtia territooriumil ja udmurtide teistel asualadel. Rahvakunstile pühendatud raamat peegeldab viimase selliseid väljundeid nagu kaunistuste kasutamine ehitistes, tare interjööris ja aidas, olmeesemetes ning nõudes ja tööriistades, rahvarõivas, – jutt on mustrilisest puulõikest ja põletamisest, punumisest ning udmurtide kudumitest ja tikanditest. Autori huviorbiidis on väravapostid, aknaraamid, peatsilauad, nõud ja värtnad, tikitud rinnalapid *кабачи* ja peakatted *айшон* ja *сюлык*, mustrilised vaibad, käterätikud... See raamat on esimene katse lähendada muuseumi esemelist udmurdi kollektiooni ja fotomaterjale eesti lugejale. Rikkalikult illustreerituna äratav raamat huvi udmurtide ereda dekoratiivse kultuuri vastu.

Oma mälestusi udmurdi-eesti ühisekspeditsioonidest jagasid ajakirja *Muuseum* lehekülgedel Aleksei Peterson, Serafima Lebedeva, Vladimir Vladõkin ja Lembit Lepp.¹²

Udmurdi-eesti ühisekspeditsioonidel kogutud udmurdi kollektiooni rikkus ja mitmekesisus on võimaldanud koostada erineva teemaatikaga näitusi.¹³ Näitusel “Udmurdi vana rahvakunst” 1996. aasta sügisel (20.9.–1.12.) (autor Aleksei Peterson, kunstnik Anu Een-salu, konsultant Serafima Lebedeva Iževskist) oli välja pandud umbes 250 eset, samuti fotosid ja joonistusi. Lähtudes kontseptsioonist “Põhjaudmurdid-lõunaudmurdid ja bessermanid”, peegeldas näitus traditsioonilise kunsti väljendumise eripärasid – ehituskunsti, mustrilist puulõiget, punumist ja põletamist, kudumist ja tikkimist – eri-

развития крестьянского жилища коми и удмуртов. – *Сельские поселения Удмуртии*. Ижевск, 1981. С. 44–56.; Aleksei Peterson: Soomeugrilased. – *ЕНЕКЕ*. 3. kd. Tallinn, 1984.; Петерсон А. Ю. О некоторых путях развития сельского жилища в Удмуртской, Коми и Марийской АССР. – *Современные этнические и культурно-бытовые процессы у народов Урало-Поволжья и Европейского севера СССР. Тезисы докладов и сообщений*. Устинов, 1985. С. 91–93.

¹¹Aleksei Peterson: *Udmurdi vana rahvakunst. Earlier Udmurt Folk Art*. Tartu: A. Peterson, 1997, 68 lk.

¹²Aleksei Peterson: Eesti Rahva Muuseum 1980. aastatel. Mõtted, mälestused. – *Muuseum* 1(10), lk 40–42; Serafima Lebedeva: Тридцать лет сотрудничества. – *Muuseum* 2(11), 2001, lk 13–14; Владимир Владыкин: Уникально-интеллектуальная борода. – *Muuseum* 2(11), 2001, lk 16–18; Lembit Lepp: Koostööst Aleksei Petersoniga. – *Muuseum* 2(11), 2001, lk 19.

¹³ Käsitletakse viimasel kümnendil toimunud näitusi.

nevate udmurdi gruppide juures. Kõige eredamalt oli esitletud rahvarõivas – 17 mannekeeni erinevates rõivastuse variantides (osaliselt oli kasutatud Udmurdi Vabariigi Rahvusmuuseumi esemeid). Üksikuid udmurdi esemeid ja fotosid demonstreeriti näitusel “Soomeugri müür” (9.10.–15.11.1998, autor Heno Sarv, kunstnik Kadri Viires) ja fotonäitusel “Soomeugri rahvad” (oktoober 1993, organisator Edgar Saar, kujundaja Harri Hinn). 2000. aasta septembris-oktoobris (22.9.–22.10.) demonstreeriti fotonäitust “Udmurdi maailm” (77 fotot, 1 ese), 2001. aasta mais valmis selle näituse virtuaalne variant CD-ROMil, neljas keeles (eesti, vene, udmurdi, inglise) (autorid Svetlana ja Arp Karm, kunstnik Jane Liiv). Udmurdi materjal oli lülitatud ka näitusse “Soomeugri Ilm ja Hing”, mis oli vaatamiseks väljas 16. oktoobrist 2001 kuni 3. veebruarini 2002 ERMi näitusmajas (etnograafilise osa kuraatoriteks Art Leete ja Svetlana Karm, kunstnik Ilmar Kruusamäe).

Esemekogu

Muuseumide etnograafilised esemekogud on üheks kõige representatiivsemaks allikaks, mis esitlevad rahva traditsioonilist “esemelist maailma”. Samal ajal on esemed seotud nende endiste omanikega, kes olid reeglina ka nende valmistajateks. Igal esemel pole mitte ainult utilitaarne eesmärk, vaid ka sümboolsed (märgilised) karakteristikud, mis ilmnevad nimetuses, välises vormis või eseme rituaalses kasutamises. Ja lõpuks on kogud tihedalt seotud koguja isikuga, kes lähtus isiklikust teadusliku tegevuse eesmärgist ja etnilise kultuuri retseptioonist.

ERMis juba esimestel tegutsemisaastatel välja kujunenud traditsiooni kohaselt oli tähtsaimaks ülesandeks koguda võimalikult palju traditsioonilise kultuuriga seotud esemeid, kuni veel võimalik. Samal ajal “tööriistu ja tarbevara koguti varemalt eelkõige rahvakunsti seisukohast lähtudes. Alles viimastel aastatel on hakanud enam rõhku panema igapäevase olustikuga seotud esemete talletamisele” (*Soomeugri...* 1971: 3). Ka udmurdi-eesti ekspeditsioonide “kogumistööd pöörati suurt tähelepanu eseme esinduslikkusele, nii tekstiilkui puuesemete kaunistustele. Seetõttu annavad ERMis säilitatavad udmurdi esemed peale muu ka olulist informatsiooni rahvakunsti uurimiseks” (Peterson 1997: 11).

ERMis on üle 1600 udmurdi eseme. Kõige põhjalikumalt on esindatud rahvariided (eriti naiste), “traditsioonilise materiaalse kultuuri kõige etnilisem osa” (Škljajev 1998: 134) (siia kuulub umbes 730 riideeset, kuid on ka palju kanganäiteid, käsetikandeid, särgiääriseid jne).

Rahvarõival kui funktsionaalselt seotud ja üksteisest sõltuval esemete kooslusel on paljude sajandite jooksul omane olnud nii utilitaarne kui ka märgiline pragmaatika, st ta vastas nii praktilistele kui ka sümboolsetele nõudmistele. Rahvarõivas on järjepidevalt, ikka ja alati väljendanud teatud etnilisi ja eetilisi traditsioone, mille kaudu tuli samal ajal ilmsiks konkreetse kandja eripära.

Udmurdi rahvarõiva kujunemist mõjutasid nii iidsed soome-permi traditsioonid, kui ka naaberrahvaste – baškiiride ja tatarlaste ning venelaste – mõjud. Ajalooliselt on välja kujunenud kaks põhilist rõivarühma: põhja ja lõuna. Kui põhjaudmurtide rõivakomplekt ehitati üles kontrastsete värvide vastandamisele, põhiliselt punased sissekootud kirjad ja tikand valgel kangal, siis lõnaudmurtide riietus on värvi ja ornamendi poolest rikkalikum, sellele on omane erksus ja mitmevärvilisus. Põhja ja lõuna rõivarühmad võib omakorda jagada mõnedeks allrühmadeks. Alltüübid erinevad lõike detailide, ornamendi ja kaunistuste poolest. Põhja rõivakomplektis eristuvad alam-tšeptsa (*нижнечепецкий комплекс*) (kaasaegse Kirovi oblasti Uni, Zujevo, Slobodskoi rajoon¹⁴) ja ülem-tšeptsa (*верхнечепецкий комплекс*) (Udmurtia Glazovi, Kezi, Jukamenskoje rajoon) alltüübid. Lõunarühmas – lõnaudmurtia (*собственно южноудмуртский комплекс*) (Udmurtia Alnaši, Možga, Malaja Purga, Grahhovo, Kiasovo, Zavjalovo rajoon, Tatarstani Agrõzi rajoon), kalmezi (*калмезский комплекс*) (Udmurtia Vavoži, Seltõ, Sjumsi, Uva rajoon, Kirovi oblasti Kilmezi rajoon), Kaama-tagused (*закамский комплекс*) (Baškortostani Janauli, Tatõšlõ rajoon, Permi oblasti Kujeda rajoon), Vjatka-tagused (arski) (*завятский или арский комплекс*) (Kirovi oblasti Vjatskije Poljanõ, Malmõži rajoon, Mari Vabariigi Mari-Tureki rajoon, Tatarstani Baltasi, Kukmori rajoon), bavlõ (*бавлинский комплекс*) (Tatarstani Bavlõ rajoon, Baškortostani Jermekejevo rajoon) alamrühmad. Täheldatav on üleminekuvorm –

¹⁴Kuna ERMi kogud on peamiselt kogutud 1970.–1990. aastatel, siis on välja toodud asustatud punktide tollaegsed administratiivnimetused.

šarkano-jakšurbodja komplekt (*шаркано-якиурбодьинский*) – (Udmurtia Šarkani, Jakšur-Bodja, Votkinski rajoon). Omaette rühmaks on bessermani (*бесермянский комплекс*) rahvarõivad (Udmurtia Balezino, Jukamenskoje, Jari rajoon).¹⁵ Loomulikult esines väiksemaid sorti erinevusi ka rõivakomplekti siseselt. Nii erinesid naaberkülade naiste särgid volangide poolest – mõnel olid need laiemad, mõnel kitsamad, või volangide arvu poolest, erinev oli ka põlle suhteline pikkus särgi suhtes jne. Kostüümi kujundamisel sõltus palju ka selle kandja maitsest, andest, jõukusest ja sotsiaalsest staatusest.

Udmurdi naiste rõivakomplekt koosneb tuunikalaadsest särgist *дэрем*, mis lõunarajoonides on laiade kroogitud volangidega särgi allosas, põllest *айшет*, *азькышет* ja peakattest (täpsemalt vt allpool). Erinevatele rõivakomplektidele on iseloomulikud otse särgile tikitud või eemaldatavad – tikitud või aplikatsioonidega kaunistatud – rinnalapid *муресазь*, *кабачи*. Põhjarajoonides on suverõivaks eest lahtikäiv, lühikeste varrukatega lõuendist rüü *шортдэрем*, lõunas kaftan *камзол* või pikk varrukateta jakk *саестэм*. Soojaks ülerõivaks on poolvillane kuub *зыбын*, lõuendist kaftan *дукес*, *сукман* ja kasukas *нась*.

Udmurtide rahvarõivad, mida säilitatakse ERMis, dateeritakse 19. sajandi lõpust kuni 20. sajandi 70. aastateni. Siin on esindatud kõik udmurtide lokaalsed grupid, mis teeb kogu eriti väärtuslikuks. ERMi fondides on eriti suurtes kogustes lõuna-udmurtia, Kaamaning Vjatka-taguste udmurtide ning põhjast alam-tšeptsa rühmade naisterõivaid. Ekspositsiooni ettevalmistamisel võib need komplektid kokku panna tervikuna, kuna on olemas kõik esemed (seejuures on need ka heas korras), mis kuuluvad täiskostüümi juurde – särgid, kaftanid, põlled, soojad ülerõivad, peakatted, võöd, sukad, sokid,

¹⁵Siin ja ka edaspidi on rahvarõivaste ja selle üksikosade klassifikatsioon toodud järgmiste allikate järgi: Одежда. – Удмурты. Историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993, 125–148. I. Kossareva eraldab alam-tšeptsa grupis mõnevõrra erinevaid kosinski ja slobodskoi variante, ja Vjatka-taguste grupis kukmori ja šošmini variante: И. А. Косарева: Традиционная женская одежда периферийных групп удмуртов (косинской, слободской, кукморской, шошминской, закамской) в конце XIX – начале XX в.: Монография. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000, 228 стр., карты.

kindad. Šarkano-jakšurbodja, ülem-tšeptsa ja bavlõ piirkonna rahvariistest on ERMi kogudes hästi esindatud üksikud esemeliigid, kuid tervikkomplekti neist kokku panna ei saa. Kogus on olemas põhiliselt särgid, põlled, rüüd, pearätid ja -linikud. ERMi rõivakogu põhjal võib jälgida udmurdi rahvarõiva arengut ja eripärasid. Kogu on tähtsaks etnogeneesi, etnilise ajaloo ja etnostevaheliste mõjude uurimise allikaks.

Rahvarõivas, olles traditsiooniline talupojarõivastus, kannab endas ka informatsiooni rõiva kandja vanusest, soolisest kuuluvusest, sotsiaalsest staatusest jne. Lapsepõlv, noorus, üleminek ühest vanusegrupist teise, võimalused lülituda sugulussidemete süsteemi – kõik see leidis vastukaja rõivastes. Kandmisviisid ja rõiva koostisosade ühendamine, elementide varieerimine, sõltuvad aastaajast ning elusituatsioonist, olles seotud töö, olme, pühade ja kommetega. Rõivaste semiootiline iseloom väljendub ka selles, et lõikeid, varruka- ja kleidiääri, võid kaunistatakse ikka tikandiga või kontrastset värvi kangaga, millel oli varem kaitsev-maagiline tähendus.

Udmurdi rahvarõivaste markeeriv funktsioon on kõige eredamini esindatud põhja (alam-tšeptsa) rühmas. Iidse traditsiooni kohaselt valmistas tütarlaps juba tükk aega enne pulmi enesele kaasavara, milles riietel oli oluline roll. Seda tava järgiti karmilt ja iga neiu tegi enesele 10 või enamgi rõivakomplekti (Klimov 1988: 92).¹⁶

Iga rõivakomplekt (kogum omavahel püsivalt ühendatud traditsioonilisi rõivaesemeid, mis pandi selga üheaegselt ja mida ei vaheiatud suvaliselt samasuguse tegumoega eseme vastu teistest komplektidest) (Kossareva 2000: 26) koosneb siin särgist *дэрем* ja lahtisest rüüst *уормдэрем*, kusjuures särki ilma rüüta ei kantud, kutsudes seda poolnaljatledes *налдэрем* – poolsärgiks (Lebedeva & Atamanov 1987: 134). Iseloomulikuks eripäraks on särgi kudumi ja tikandi mustri kohustuslik vastavus lahtise rüü kudumi ja tikandi mustri. Neiu ja abielunaise pulma-, argipäeva- ja pidurõivad sarnanesid lõikelt, erinesid aga krae, kaeluse väljalõike, tikandi värvi, ornamendi ja kuju poolest.

¹⁶1990. ja 1992. aastal, ekspeditsioonide käigus Kirovi oblasti udmurtide juurde, anti artikli autorile teada, et valmistati isegi 22 komplekti. Kõik sõltus tüdruku perekonna jõukusest.

Põhjaudmurtide naisterõiva lahutamatuks osaks on tikitud rinnalapid *кабачи*. Sõltuvalt ornamendist esineb mitmeid erinevat tüüpi rinnakaunistusi. Need kuuluvad kokku konkreetse rõivakomplektidega, mis olid ette nähtud erinevate riituste läbiviimiseks. Esimest korda kandis neiu rinnakaunistust pulmas, pärast peiukoju jõudmist, vahetades neieurõiva abielunaise oma vastu.¹⁷ Huvitav on pulma-rinnalapi muster – esile tuleb kaheksakand, mis sümboliseerib paljude rahvaste juures viljakust (mustri kohalik nimetus *молэзэ* – kuu). Kuna pulma-rinnalapp kaunistas noort viljakas eas naist, võib oletada, et eksisteerisid arusaamad, mis sidusid kuufaasi naise füsioloogilise rütmi ja sündivusega. Kuu sümbol naise rinnal pidi säilitama ja suurendama naise viljakust kandvaid jõude (Koroljova 1979: 28–43).

Teist tüüpi rinnalapid on kaunistatud nurgakeste, ristikeste, rombide ning astmikpüramiidi kujutavate mustritega jne.

ERMi kollektsioonis on alam-tšepsa neiu-, pulma-, pidu- ja argipäevakomplektid (särk-rüü-rinnalapp), samuti mõned üksikud särgid ja rüüd. Tikitud rinnalapid *кабачи* ERMi fondidest rõõmustavad silma ilu ja väljendusrikkusega, olles ehedaks allikaks, kui uurida mustreid maailmatajumise süsteemi ühe osana. Põhjaudmurtitaride käisetikandite abil võib jälgida kogu mustri pealekandmise järjekorda algusest lõpuni (B 106: 121–128ab, 131ab, Kirovi oblasti Zujevo rajoon).¹⁸

Kahjuks sisaldavad ERMi kataloogid vähe informatsiooni konkreetsete esemete seotusest vanusekategoriate ja elusituatsioonidega (argipäevad, pühad, kombetalitused jne).¹⁹ Sedasorti informatsiooni puudumine vähendab muuseumieseme väärtust ning viib ebatäpsus-

¹⁷1990. a. udmurdi videomaterjalides (film “Kosa jõe udmurdid” – K35) on huvitav informatsioon selle kohta, et pulmarüüd *зук дерем*, millega kanti ka rinnalappi *молэзэ* mustri, ei valmistanud mitte pruut ise, vaid ta sai selle ämmalt kingituseks.

¹⁸Autor ei nõustu Jevgenia Kotova märkusega (1998: 82), et Venemaa Etnograafiamuuseumis Sankt-Peterburgis on ainus kollektsioon vanade udmurdi tikandinäidete. Suur kogu on Udmurdi Vabariigi Rahvusmuuseumis ning ka ERMi kogu annab alust selle väite ümberlükkamiseks.

¹⁹Selles osas meeldisid siinkirjutajale VEMi kataloogid, kus paljude esemete kirjelduses on ära märgitud, kellele ese kuulus (vanusegrupp), funktsionaalne kategooria (argipäev, pidustused, rituaalid), milliste teiste esemetega koos seda kanti jne. Mit-

teni nende väljapanemisel näitustele. Nõnda oli näitusel “Soomeugri müür” (1998) mannekeen “põhjaudmurditar” riietatud neiu särki ja rüüsse, kuid samas kandis ta ka pulma-rinnalappi. Tikitud rinnalapp *кабачи* on abielunaise kostüümi atribuut, neiu kostüümis asendab seda kolmnurkne tikand *задь котыртэм* särgi rinnalõike juures. Pulma-rinnalappi ei kanta isegi argipäevaste abielunaiserõivastega, vaid üksnes pulma- ja vahel rituaalrõivastes. Pulmarõivas on selles regioonis (Kirovi oblast) tihti ka matuserõivaks.

Sääraseid “möödalaskmisi” ei saa lugeda pelgalt näituse kuraatori süüks. Esemete valikul võeti arvesse nende kogumiskohta, kuid tähelepanuta jäi nende markeeriv funktsioon. Kõik mainitud esemed kuulusid ühte regiooni, ja teistsugune informatsioon polnud väljapaneku koostajale lihtsalt kättesaadav, kuna muuseumi kataloogides seda lihtsalt ei leidu. Selline olukord ei iseloomusta mitte ainult udmurdi kollektsiooni.

Udmurtide rõivastus, mida eespool kirjeldati, on mitmetes paikades kasutusel ka tänapäeval. Külakohtades, eriti lõunarajoonides, on elatanud naiste igapäevaseks rõivaks traditsioonilise lõikega särgid ja põlled, mis aga on tehtud vabrikukangast. Paljudel on kirstudes tallel kodukootud rahvarõivad, rikkalikud rinna- ja peached, mis on tänapäeval rahva seas kõrges hinnas ja seega omanikule uhkuseasjaks. Kuigi praegu kantakse valdavalt linnatüüpi rõivast, iseloomustab rituaalset, pidulikku ja pulmarõivastust siiani mõningane kompleksus, traditsiooniliste materjalide ja vormide eelistamine, teatud värvigamma ja spetsiifiline dekoor. Rahvapidude ja pulmade aegu kannavad selliseid rõivaid ka noored. Vanaaegsed kodukootud rõivad on folkloorikollektiivide tunnuseks, nii püütakse taas elustada traditsioonilist maailmavaadet. Udmurdi rahvarõivas kui üks rahvusliku identiteedi sümbolitest on taas omandamas tähtsust ja väärtust.

ERMi kogudes leidub samuti rõivaesemeid, mida võib kohata väga harva või mis on kaasaegsest kultuurist täiesti kadunud, neid võib pidada “rahvaloomingu pärliteks”. Üks sellistest – valge, pikka-de võltsvarrukatega linane rüü *шортэрем* (B 7: 9) on üks vanemaid muuseumis (saadud Õpetatud Eesti Seltsilt, täielikke andmeid kogu-

metel juhtudel on rõivastus kogutud komplektidena, näiteks pulmakostüüm, teatud piirkonna elatanud naise igapäevane kostüüm jne.

mise koha kohta pole). Rüü eripäraks on väga pikad kitsenevad varrukad, mille küünarnukikõrgusel olevatest avadest pisteti käsi läbi, nii et varrukaotsad jäid rippu. Rüül on suur äravõetav krae, mis katab selja ülaosa ja õlgu. Rüü külgedele on õmmeldud punasest riidest vertikaalsed ribad. Kõnealuses kogus on ka teisi esemeid, mis on kogutud koos nimetatud rüüga – nt punane puuvillane särk (B 7: 7), vöösse töödeldud voodriga kaftan, tikitud vöö *zap*, pulmapeakate *сьод сюлык* ja *айшон*, pealinikud, soengumudel *чузырет* – kõik see viitab, et need esemed kuulusid lõunaudmurtide Vjatka-tagusele grupile).

Pikkade võltsvarrukatega rüü kuulus pulmarõivaste hulka (restaureeritud punast pikkade võltsvarrukatega rüüd UVRMi fondidest demonstreeriti ka näitusel “Mineviku tulevik” 2000. aasta novembris). Sama rüüd kandis ka noor naine, kui ta esimest korda karja karjamaale ajas (vahel kutsutakse rüü varrukaid kujundlikult «*скал улян*» – lehmade väljaajamiseks) (Klimov 1988: 91).

Võltsvarrukatega pulmariided on lõunaudmurtidel (Vjatka-tagused) väga sarnased põhjaudmurtide rüüdega (samasugune tuunika-laadne lõige, piki pihta pealeõmmeldud punase riide või lindiribad, mis on kombineeritud tikandiribadega, rüü alumisel serval kroogitud volang või atlasslint). Alam-tšepsta udmurtide rüü on Vjatka-taguste udmurtide rüü hilisem variant. Slobodskoi (Kirovi oblast) udmurtide poolpikad varrukad on kõigi eelduste kohaselt rudiment pikkadest võltsvarrukatest, mis olid kasutusel lõunaudmurtidel. Seda mõtet kinnitab ka särkide kandmise viis: rüü selga panemisel pööratakse selle varrukad sissepoole ning käed pistetakse rüü lõhedesse õlgadel (Lebedeva & Hristoljubova 1993: 129).

Huvitav on fakt, et selline iidne relikvt nagu võltsvarrukad säilis kahel udmurtide grupil, kes olid omavahel nii territoriaalselt kui ka naabruskonna poolt lahutatud. Sugulus põhja- ja lõunaudmurtide rõivais annab tunnistust vastavate gruppide omavahelistest iidsetest geneetilistest sidemetest (alam-tšepsta ja Vjatka-taguste udmurtide seas on määratletud ühesugused *voršud*-sugulusgrupid) (Atamanov 1987: 137).

Võltsvarrukatega valget rahvarõivast (kuid poolpikkade – 3/4-, 2/4-varrukatega) võib udmurtide seas kohata siiani Kirovi oblasti Slobodskoi ja Uni rajoonis. Kohalikud vanainimesed mäletavad veel pikkade varrukatega rõivast; ning küsimusele, milleks selliseid var-

rukaid tarvis oli, saadi vastuseks: “selleks, et koeri eemale peletada”.²⁰

Eriti arhailiseks esemeks on tikitud vöökaunistus *zap*, mis oli laialdaselt kasutusel Vjatka-tagustel udmurtidel 18.–19. sajandil ning oli pruudi rõivastuse üheks osaks. Seda kanti võltsvarrukatega rüü peal.

20. sajandi 80.–90. aastatel tikitud vöösid udmurtide juures enam ei kohta, seepärast võib vööd *zap* ERMi kogus (B 7: 14) pidada unikaalseks. Vöö kujutab endast tihedat kangariba, mis on kaetud mõlemalt poolt tiheda tikandiga. Siidiga tehtud tikandis on valdavaks punane värv. Mustad kontuurid ääristavad üksteise sisse kirjatud suuri rombe ja geometriseeritud puufiguure.²¹

Udmurdi naistel olid soolis-vanuselise ja perekondliku staatuse ehedaks märgiks peakatted. Eriti rangelt tehti vahet abielunaiste ja tüdrukute peakatetel. Tüdruk ei tohtinud mingil tingimusel kanda abielunaise peakatet ega abielunaise soengut.²² Traditsioonilise lõunaudmurdi abielunaise komplekti jaoks olid iseloomulikud järgmised elemendid: kõrge tohtmütsike *айшон*, mis oli kaetud kangaga ning kaunistatud lintide, helmeste ja kaurikarpidega; rikkalikult kaunistatud (tikandiga või aplikatsiooniga) *aišoni* kattev rätk *сюлык*, pealinik *чалма* eredate korjatud kirjadega otstega, mis langesid seljale; laubapael *ыркерттэт*, rätikud *кышет*. Põhjaudmurdi komplekt koosnes kahest rätikust (ka Udmurtia keskosas oli kasutusel kodukootud kangast või siidist kolmnurkne narmastega rätk *куньсэрго*, mis oli ääristatud erepunase puuvillriide ja värvilise sitsiga); laubapaelast ja pealinikust *всяк кышет*, mis seoti pähe nii, et üks selle ots jäi rinnale, ning teine seljale. Tüdrukud kandsid mütsikesi *такъя*, mis olid kaunistatud müntide ja kaurikarpidega, pidulik-

²⁰ Artikli autor võttis osa välitöödest Kirovi udmurtide juurde 1990., 1991., 1993. aastal ja Kukmori udmurtide juurde 1993. aastal.

²¹ Tikitud vöödest *zap* vt: Людмила Савельева. Вышивка на удмуртских поясах «Зар». – *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat XXXI*. Tallinn: Valgus, 1978, lk 177–189; Kossareva 2000: 112.

²² Nii olevat minu vanaema jutu järgi tabanud välk naabritüdrukut (1970. aastail) sellepärast, et too olevat enesele pununud kaks patsi nagu abielunaistel. Tüdrukud punusid juuksed kombekohaselt ühte patsi.

ke laubapaelu *укутуз* erepunasest puuvillriidest või lõuendist, mis oli kaunistatud tikandi, litrite, kardpaela, lintidega ning rätikuid.

Käesoleval ajal on mitmed naiste peakatete tüübid kasutusest kadunud ning enam pole nad reglementeeritud ka sotsiaal-vanuseliste gruppide järgi. Kõige levinumaks on puuvillriidest rätikud (heledates toonides) ja nende peal kantavad eredad kašmiirist ning siidist narmastega rätid. Elatanud naisterahvad külades end ilma rätikuta avalikkusele ei näita, seda kommet järgivad ka mõned noored naised, kattes oma pead väikese rätikuga, eriti külastades mehe vanemaid.

ERMi kogus on naiste peakatetest esindatud rätikud, pealinikud *чалма*, *всяк кышет*, *пельшет* (elatanud naise peakate) ja liniku korjatud kirjadega otsad, naiste ja tüdrukute laubapaelad *йыркерттэт* ja *укутуз*, peakatted *сюлык* ja *айшон* ning patsikaunistused. 20. sajandi alguse fotodel köidab tähelepanu ebatavaliste vormidega, nimelt oimukohtade juures spiraalsesse kimpu keeratud naiste-soeng *чузырет*. Sellise soengu takust mudel (B 7: 11), mis pärit ÕESi kollektsioonist, on samuti ERMi kogudes olemas.

19. sajandi ja 20. sajandi alguse kirjanduses lõuna-udmurtide kohta võib tihti kohata koonusekujulise peakatte *айшон* (*ашъян* Vjatka-tagustel udmurtidel) ja selle peal kantava rätiku *сюлык* (*солык*, *сюык*) kirjeldust. *Айшон* on peakate, mis kujutab endast kangaga kaetud tohust karkassi, mida kanti pealael ning kinnitati paelaga, tuues see kõrvade tagant lõua alla. *Айшони* peal kanti rätikud, mille üks nurk rippus näo poole, kattes lauba. Vastasnurk ulatus seljani, küljepoolsed nurgad jäid õlgadele. Kasutusel oli kahte sorti peakatteid: üks – kõrgel karkassil (kõrgusega 11–12 cm) on kaetud musta siidiga tikitud rätikuga, seepärast nimetatigi kogu peakatet *сьöd сюлык* (must *sjulõk*). Teine – väikesel karkassil (kõrgusega 5–7 cm) on kaetud rätikuga, mille pind on kaunistatud aplikatsioonitehnikas, kasutades vabrikukangaid, linte ja paelu. Aplikatsiooni valdavaks värviks oli punane. See määras ka kogu peakatte nimetuse – *горд сюлык* (punane *sjulõk*).

ERMis on hoiul 5 sellist peakatet. Kaks neist on tikitud pulma-peakatted (B 7: 10 – kogumiskoht on teadmata, ÕESi kogudest; B 176: 30 – Tatarstani Agrõzi rajoon) ja kolm punast aplikatsioonidega kaunistatud peakatet (B 191: 1 – Mari Vabariigi Mari-Tureki rajoon, B 191: 19 – Tatarstani Baltasi rajoon, B 106: 11 – Kirovi oblasti Malmõži rajoon). Esimest tüüpi peakatte pani naine pähe pulmade

ajal peigmehe kodus ja kandis seda kuni lapse sündimiseni või 2.–3. abieluaastani, kui tal lapsi polnud. Seejärel vahetati must *sjulõk* punase vastu ja seda kanti kuni naise viljatuks jäämiseni.

Sellist veel 19. sajandil ja 20. sajandi algul lõunaudmurtidel levinud peakatet 20. sajandi lõpu traditsioonilises olmes peaaegu enam ei kohta; folkloorikollektiivid aga “taasloovad” neid uuesti.

Need peakatted, nagu ka ere tikand ja põllede, varrukate, rinnasiste, särgiääraste ja rüüde mustiline kudum, võivad pakkuda huvi mitte ainult rahvarõivauurijale, vaid võimaldavad ka mustrite ja tikandite kaudu avada mütoloogiat, rahva maailmavaadet. Peakatetel võib täheldada nelja puukujulist figuuri, mis on suunatud nurkadest tsentrisse. Taimse materjali kasutamine (kasetoht) ja tikandi taimne motiiv näitavad noore naise peakatte algset seost viljakuskultusega.

Pealiniku *чалма* kolmeosaline kompositsioon haakub arusaamaga kolmest, üksteisega tihedalt seotud ilmast – üla-, kesk- ja allilmast, mis on iseloomulik udmurtide maailmatunnetuse pildile.

Suurt osa udmurdi naiste pidulikus rõivastuses mängisid 19.–20. sajandil metallist, helmestest, müntidest, teokarpidest jne ehted. Need on rinnal ja üle õla kantavad ehted, müntidest käevõrud, kõrvarõngad, helmekeed. Samal ajal täitsid ehted ka kaitsevahendi rolli. Nagu tikandid, nii varjasid ka ehted just kõige avatumaid, inimese ja välisilma piirialadel asuvaid kehaosi.

Omapärased on müntidest ja helmestest rinnaehted ning üle õlgade käivad ehted (*уксе тирлык, чыртывесь, чыртыкыш, камали, бутьмар*): lõuendile tihedalt üksteise kõrvale õmmeldud hõbemündid. “Nendes müntides võib leida terve numismaatilise kogu... selline peakate *айшон* ja rinnaehte rõõmustavad veel paljusid põlvkondi, valmistavad meelehead, ja igaüks püüab ehtele midagi lisada, suurendada selle väärtust”, – kirjutas Ungari teadlane Bernát Munkácsi, kes oli vaimustuses 19. sajandi lõpu udmurdi naisterahva rõivastusest (*Podarok...* 1983: 49–50).

Teise maailmasõja päevil ja pärastõjajärgsel ajal vahetasid udmurdid paljud sellised ehted toiduainete vastu, käesoleval ajal hoiaavad nad neid kui reliikviaid. ERMi udmurdi esemekogus on esindatud käevõrud, kõrvarõngad, helmed ja müntidest rinnaehted.

Traditsiooniline udmurdi meeste kostüüm koosnes linasest särgist ning peeneruudulistest või -tribulistest linastest pükstest, mida võõtati kas rihma või kangast vööga, kaftanitüüpi ülerõivast ja kasu-

kast (soe ülerõivas ei erinenud naiste omast), peakattest (lambanahast mütsid *избы*) ja jalatsitest (viisud *кым*, nahksaapad *сурон cane2*, vildid *зын cane2*). Erinevalt naiste omast oli meeste kostüüm “isikusetu”, st väljendas ainult soolist kuuluvust, kuid mitte perekondlikku seisundit. Udmurdi meesterõivastel polnud ka olulisi lokaalseid erinevusi. Käesoleval ajal kannavad traditsioonilise lõikega meesterõivast folkloorikollektiivide liikmed kontsertidel ja rahvapildustustel.

Traditsiooniliselt kuulus meeste kostüümi juurde rihm (*e*) või villane kootud vöö, laiusega 3–15 cm. Kitsastega (*кыскертмон*) vöötahti särke, laiu vööid (*nymo*) aga kanti piduliku rõiva peal – kaftanil või kuuel. Vööde valmistamistehnika oli erinev: neid kooti telgedel, punuti, kooti kõlade ja tihvaga.

Vöö on leidnud laialdast kasutust udmurtide kombestik. Mõrja andis selle peigmehele koos teiste kingituste: särki, pükste ja rätkutega; vöösid kingiti ka poistele, kui nad läksid esimest korda ühispalvusele; olid ka spetsiaalsed vööd kombetalituste läbiviimiseks (laius küündis 30 cm ja pikkus kuni 2,5 m), mida pärandati isalt pojale.

Kootud vööid tänapäeva igapäevastes meesterõivastes ei kohta, kõige sagedamini jääb traditsiooniline, tavalisele ülikonnale seotud vöö preestri ja tema abiliste ainsaks sümboliks rituaalsete pidustuste ja kombetalituste aegu. (Traditsiooniline valge või triibuline – valgel taustal tumedad kitsad triibud – rituaalne rõivas on siiani mõningate udmurdi lokaalsete gruppide juures kasutuses, näiteks Kaama-tagustel. Viimasel ajal, kui osalemine rituaalsetes palvustes on muutumas üheks udmurtide identiteedi sümboliks, on taastumas ka valge rituaalse rõiva koht.)

Meesterõivastest on muuseumis 20 särki (võrdluseks: naistesärke 133) ja 6 paari pükse peeneruudulisest või -triibulisest riidest, 3 rituaalset kaftanit *куриськон шортдэрэм*, 2 talvist kaftanit *дукес* ja 1 põll *ашуиет* (valgest lõuendist rinnaesisega põll oli üheks meeste kostüümi osaks, seda kanti nii argi- kui ka pidupäeval). Suures koguses on laiu ja kitsamaid vööid, leidub ka sokke ja jalarätte. Üldse pole meeste peakatteid; jalanõudest on esindatud ainult viisud (ka naistejalanõud on esindatud ainult viiskudega).

Lastega seotud esemetest on kogudes imiku mütsike, sarafan (vene mõjutustega), paar lastetekki, samuti 10 hälli ja 3 õlakotti

ныпъет (täisnurksest tihedast muustrilisest kootud lõuendist riidetükk kahe laia õlapaelaga) laste (ka koos hälliga) õlgadel kandmiseks (mida kasutatakse kaasajal mõnikord ka raskemate esemete kandmiseks). Lastega seotud esemete vähesust võib seletada mitmeti: esiteks, paljulapselistes udmurdi peredes kulus riietus kiiresti läbi; teiseks, lasterõivastega olid seotud erilised keelud ja uskumused, mis pidid kaitsma last kõige halva ja kurja silma eest ning vaevalt, et keegi vanematest soovis anda lapse asju võõrastesse kätte.

Meesterõivaste ja lapsi puudutava etnograafilise ainese kogumist (mis on üldse väga vähe esindatud) võib praegu nimetada üheks prioriteediks muuseumi kogumistöös.

Tekstiilesemeid kasutati laialdaselt ka interjööri kujundamisel. Toa erinevaid osi lahutavad eesriided *катанчи* ja voodieesriided *ын* olid märkimisväärse tähtsuga suveelamus-aidas *кенос*. Udmurdi elamukujunduses olid tähtsad (mõnedes kohtades on siiani) erinevates tehnikates valmistatud vaibad ja katted. Rätikuid kasutati nii näo ja käte kuivatamiseks kui ka elamu kaunistamiseks: neid riputati seintele ja talale, kaunistati aknaid. Olid erilised rituaalsed rätikud, mida kasutati religioossetel ohverdamistel pühas hiies *луд*, need rippusid pühakojas *куала* aukohal ning olid matuseriituste lahutamatuks osaks.

Sisustustekstiilidest on muuseumisse kogutud laudlinu, linikuid, padjapüüre, tekke, voodikaunistusi, voodieesriideid, kardinaid, pitside ja niitide (linast, villast, kanepist) näiteid; põrandatekke ja pingikatteid. Sisustustekstiile on nii traditsioonilistes kui ka teatud hetkel moes olnud tehnikates, näiteks narmastehnika, aplikatsioon jne. Nii ongi tegu esemetega naiste traditsioonilistelt käsitööaladelt – kudumine, tikkimine, pitsi punumine ja õmblemine – ning need on muuseumis esindatud väga laialdaselt.

Udmurdi esemete kogujate suureks teeneks on, et esindatud on peaaegu kogu 19. sajandi lõpu – 20. sajandi keskpaiga udmurdi tare tagasihoidlik mööbel (mis on, pidades silmas vahemaad, mis eraldab Eestit udmurtidest lihtsalt hämmastav): voodi, nikerdatud peatsilauad, laud, tool, pink, kirstud, nõuderiulid, pilak, kangasteljed – ühesõnaga kõik see, mis moodustab koos tekstiiliesemetega iseloomuliku tareinterjööri. Vokid, õmblusvokid, erinevad punutud esemed, puust ja savist nõud aitavad luua muljet tõelisest kodust; samal

ajal saab tänu neile ka hea pildi meeste käsitööst – punumisest, nikerdamisest, kodusest mööblivalmistamisest jne.

Edukaiks leidudeks võib nimetada *kualasse* kuuluvaid pajakonkse ja puunõusid. *Kuala* (куала) oli udmurtide pühakoda, sest just siin viibis *voršud* (воршуд) – pere ja sugukonna jumalus, inimest ja tema koda kaitsev vaim. Pere- ja sugukonna reliikviade hulka kuuluvad ka nõud *kualast*.

Perekonna pühapaigast pärinevad rituaalsed puunõud (treitud kruusid *сюмык*, lusikad, kulp kombetalituse pudru segamiseks – B 123: 92, 93 ja 95, B 176: 93, 138 ja 151) ja konks paja riputamiseks (B 176: 120) on toodud Tatarstanist Agrõzi rajooni Varklet-Bodja külast, kus rahvuslikud religioossed traditsioonid on tänini elus.

Kõik udmurtide religioossed kombetalitused pöördumisega jumaluste poole leidsid vanasti aset suure kandle *быдым крезь* mängu saatel. Arvati, et puu suure kandle jaoks peab välja valima välk.²³ Suur kannel omas tähtsat kohta ka uue *voršudi* ohvrivaka valmistamisel: vana pühapaiga üleviimisel uude kohta korraldati eriline riitus – palvus *мудор сюан* – *mudori* (koht *kualas*, kus “viibis” *voršud*, ka *voršudi* sünonüüm) pulm. Vanast *kualast* võeti uude kaasa mõned koldekivid, osa tuhost, **lõigati mõned laastud pajakonksu küljest** [minu rõhutus – SK]. Mõned preestrid (vähemalt kolm) valmistasid ühe päeva jooksul, koidust ehani, uut *voršudi* vakka, siin peeti oluliseks tegevuse katkematust. *Voršudi* valmistamisel mängiti kandlel lakkamatult *инву утчан гур* – taevase kaste otsimise viisi; mis soosis šamaane, see meloodia pidi arvatavasti aitama suhelda jumalusega (Vladõkin 1994: 285).

Muuseumis on nii suur kannel (B 102: 91, Udmurtia Zavjalovo rajoon), kui ka väike kannel *нокчи крезь* (B 7: 2, ÕESi kogust, kogumiskoht teadmata), mis oli küla-, sugukonna- ja perepidustuste lahutamatu osa, ning samuti viiul *кубыз* (B 191: 20, Tatarstani Baltasi rajoon).²⁴ Need on tõeliseks harulduseks, sest viimasel ajal toimuvad

²³Seda teatab ka üks informaator Gavon Pislegov, 1937. aastal Tatarstani Agrõzi rajooni Varklet Bodja külast – ERMi 1991. aasta udmurdi ekspeditsiooni videomaterjalid.

²⁴Rahvatantsud *кубыз* viiuli saatel on talletatud 1989. a. ekspeditsiooni videomaterjalides; film “Karlõgani udmurdid. Pruudi riietumine, laulud ja tantsud.” ERM 1989, autorid Serafima Lebedeva, Aldo Luud, 27 min (K 7).

pidustused lõõtspillimängu saatel, ning meistreid, kandle- ja viiulimängijaid võib leida ainult muusikute-professionaalide seast.

Väiksem kogus tööriistu ja majapidamisinventari 19. sajandi lõpust kuni 1980. aastateni peegeldavad udmurtide mitmesuguseid tegevusalasid, nagu kalapüük, mesindus, maaviljelus, loomakasvatus, jaht, kanga, riide ja majatarvete valmistamine, õllepruulimine.

Põhjaudmurtide juures Udmurdi Vabariigi Jari, Jukamenskoje ja Balezino rajoonis ning Kirovi oblasti Slobodskoi rajoonis elab eriline udmurdi keelt kõnelev etniline grupp – bessermanid. 1926. aasta rahvaloenduse andmetel oli neid umbes 10 000. Edasised rahvaloendused neid enam eraldi välja ei toonud, peaaegu kõik nad olid üles kirjutatud kui udmurdid (Atamanov & Vladõkin 1993: 31). 1993. aastal tunnustas Udmurdi Vabariigi Ülemnõukogu bessermane kui omaette rahvust. Tänapäeval säilitavad bessermanid oma eneseteadvust ja nimetavad ennast *бесерман*, *бусерман*; neil on säilinud iseärasused keeles, riietuses, ornamendis ja vaimses kultuuris.

ERMi kogudes on hoiul umbes 60 bessermanidele kulunud eset. Sealhulgas on nii argi- kui ka pidupäevarõivastust (meeste ja naiste särgid, kaftanid, viisud, esindatud pole aga peakatted), samuti on olemas mõned olmeesemed: käterätikud, tööriistad, hällid. Tõsi küll, **muuseumi kataloogides nimetatakse neid kõiki ekslikult udmurtidele kuuluvateks.**

Muuseumi kataloogides olevate üleskirjutiste mittevastavust tegelikkusele on ära märkinud ka Iivi Kurik, kes tegi oma kursusetöö bessermanide päritolu kohta: “Kuivõrd ekspeditsioonid on eesmärgistatud ikkagi udmurtide etnograafilise materjali kogumiseks, siis on muuseumisse sattunud bessermani esemeid väga raske eristada udmurtide omadest, sest vastavat märget pole tavaliselt oluliseks peetud ning bessermani esemed on väga sarnased udmurdi omadele. Abi võib küll leida korjamisraamatutest, sest iga eseme juures on alati mäрге, millisest külast on ese pärit. Millistes külades aga bessermanid elavad on teada, kuigi puht bessermanide külasid ei ole arvukalt” (Kurik 1986: 3).

Fotokogu

Kultuuri visuaalse jäädvustamise tuntud ja läbiproovitud meetoditeks on foto ja joonistus (skeem). Fotode väärtus seisneb selles, et

nad fikseerivad kultuurielemente antud ajahetkel. Sel moel võib nende abil rekonstrueerida rahvuskultuuri kaduma läinud elemente.

ERMi fotokogu (Fk) udmurdi kultuuri kajastav osa sisaldab umbes 4200 ühikut ja hõlmab suuremat osa Udmurtia, Baškortostani, Tatarstani, Mari Vabariigi, Kirovi ja Permi oblasti ning Krasnojarski krai rajoonide udmurte. Fotod peegeldavad 20. sajandi alguse ja eriti 70.–90. aastate udmurdi kultuuri.

Kõige vanemad udmurdi fotod ERMis kuuluvad 20. sajandi algusse ja on saanud teistest muuseumidest (nagu ka teised soome-ugri fotokogud). Informatsioon nende kohta muuseumi kataloogides on üsna napp või segane. Mõningaid fotosid varasematest kogudest võib tänapäeval veel tõepäraselt dokumenteerida ja “legendeerida”. Püüan täiendada ERMi materjalides olevaid, fotode kohta käivaid fakte leidudega teistest kirjalikest allikatest ja VEMi fotoarhiivist.

Üks varasemaid muuseumi fotokogusid on ÕESI poolt üle antud fotod – Fk 447. Seitse fotot sellest seeriast (Fk 447: 90–96) on seotud udmurtidega. Need on portreed “*Wotjaken aus Gondyrgurt*” (selline ülestähendus on foto pöördel), mis on tehtud Vjatka kubermangu Sarapuli kreisis, Gondõrgurti (Medvedjevo) külas (mõne versta kaugusel Iževski Zavodi asulast). Mingit muud informatsiooni nende fotode kohta pole. Kogu on huvitav selle poolest, et naiste rõivaste, soengute ja peakatete kaudu tuleb välja soolis-vanuseline markeerimine: on nooriku, naise ja tüdruku portreed, samuti meeste portreed ning grupifoto (arvatavasti suur pere).

1925. aasta kevadel saadi vahetuseks eesti fotokogu eest kogu soome-ugri fotosid Soome Rahvusmuuseumilt (Soome Muinasühisuselt – *Suomen Muinaismuistoyhdistys*), mis sai ERMis numbri Fk: 454. Mõned fotod sellest kollektsioonist on pühendatud udmurtidele – Fk 454: 125–128. Kaks fotot on tehtud soome uurija Uno Taavi Sireliuse (1872–1929) poolt. 1907. aasta suvel organiseeris Helsingi ülikooli soome-ugri etnograafia dotsent Sirelius ekspeditsiooni permi rahvaste – sürja-komide, permi-komide ja udmurtide kompaktsel asualale. Udmurtide asualal viibis ta endises Vjatka kubermangu Sarapuli kreisis, Buranovo, Kurtšumi, Zumja ja Nõlga-Žikja külas (tänapäevased Buranovo asula, Kurtšum-Norja küla Malaja Purga rajoonis, Zumja ja Nõlga-Žikja küla Udmurdi Vabariigi Vavoži rajoonis) umbes kaks nädalat. Ekspeditsiooni käigus kogus teadlane tarbeesemeid, rõivaid, majapidamisinventari ning tegi ka fotosid. Kogu

Sireliuse permi fotokollektsioon koosneb 163 fotost, millest 53 kuuluvad ekspeditsiooni udmurdi ossa. Neid säilitatakse Soome Rahvusmuuseumi fotokogus (MV: KA – SUK 39, 1–39, 53) (Zagrebin 1999: 64).²⁵

Kaks fotot sellest kogust on hoiul ERMis. Ühel on jäädvustatud majapidamistööd “*Hamppuhuhmari*” (kanepiuhmer)²⁶ (Fk 454: 125, Vjatka kubermang, Sarapuli kreis, Kurtšumi küla), teine on vaade “Votjakide küla” (Fk 454: 126) (arvatavasti on need koopiad MV: KA – SUK 39: 45; 39: 7 – need numbrid on fotode pöördel), ning samuti ka foto Fk 454:127 “Votjaki noorik – mannekeen Soome Muuseumi ekspositsioonist” (koopia MV: KA – SUK 155: 1?) (mannekeenil on seljas Sireliuse kogutud rõivaesemed).

ERMi fotoarhiivist pärit grupifoto Fk 454: 128 pöördel on kiri “Votjakid. Foto dr. Albert Hämäläinen”. Soome etnograaf Albert Hämäläinen (1881–1949) lõpetas Hämeenlinna lütseumi ja Helsingi Ülikooli. Lõpetades edukalt õpingud Helsingi Ülikoolis (tema huvialadeks olid soome-ugri lingvistika, vene keel ja kirjandus, soome-ugri etnograafia ja muuseumiteadus), sai lootustandev filosoofiamaagister 1907. aastal kolmeaastase stipendiumi välitöödeks Venemaa soome-ugri rahvaste seas ja stažeerimiseks Lääne-Euroopa teaduskeskustes. Vjatka kubermangu udmurtide seas (Malmöži kreisi Karlõgani külas, Jelabuga kreisi Bemõži asulas ja Arvaz-Pelga külas) töötas ta suvekuudel 1908–1909. Ekspeditsiooni ajal tegi ta ka etnograafilisi fotosid. Nagu U. T. Sireliuse fotokogusid, nii säilitatakse ka tema tehtud fotosid Soome Rahvusmuuseumis (MV: KA, SUK 40: 30–33 Museovirasto: Kuva-arkisto. Suomalais-ugrilaiset kokolemat) (Zagrebin 1999: 70, 90). Foto Fk 454: 128, mis on hoiul ERMis, on arvatavasti foto MV: KA, SUK 40: 30 koopia (ülestähendus 40: 30 on foto pöördel).

Huvitav on fotoseeria Fk 581 Venemaalt, mis on saadud doktor Ilmari Manninenilt (11 fotot on udmurdi teemadel). Erilisi andmeid nende fotode kohta pole, ilma igasuguste viideteta on mõned ERMis olevad fotod juba avaldatud erinevates venekeelsetes väljaannetes (arvatavasti oli negatiividest tehtud palju koopiad).

²⁵Selle ekspeditsiooni fotod on ilmunud albumis *Iso Karhu...* 1980.

²⁶Foto on ära trükitud *Iso Karhu...* 1980: 75.

Fotode Fk 581: 22, 23, 24, 26 juures on ülestähendus “Mari oblasti, Karligani küla udmurdid. Prof. B. M. Sokolovi juhendusel 1925. aastal”. 1. juulist kuni 1. septembrini 1925. aastal töötas mari-de ja votjakkide juures Moskva Ida-Soome teaduslik-etnograafiline ekspeditsioon (*Московская Восточно-Финская Научно-этнографическая Экспедиция, организованная Центральным музеем народоведения*), mille organiseeris Rahvateaduse Keskmuseum (1948. aastal muuseum reorganiseeriti, paljud tema materjalid anti üle Venemaa Etnograafiamuuseumile ning ka teistesse muuseumidesse riigis). Ekspeditsiooni eesmärk oli “uurida ida-soomlaste olmet ja revolutsiooni mõju soome²⁷ külale. Ekspeditsiooni juhtis Rahvateaduse Muuseumi direktor, professor Boriss Matvejevitš Sokolov. Ekspeditsiooni koosseisu kuulusid muuseumi teadurid ja etnograafid: M. J. Fenomenov, B. A. Vassiljev, M. T. Markelov (mordvalane), I. J. Bondjakov (mordvalane), K. P. Gerd (votjak) ning fotograaf M. I. Vetkin (mari). Ekspeditsioon külastas kõige enam huvi pakkuvaid rajoone: 1) alad, kus üks rahvus puutus kokku mitme teise rahvusega, 2) rajoone, kus rahvuslik-olmelised jooned olid säilinud võimalikult puutumatuks ja 3) paiku, kus elanikkond oli teatud määral allutatud vene mõjule. Votjakkide (udmurtide) juures töötas ekspeditsioon Karlõganski kraisis” (*Hronika... 1926: 81*).²⁸ Seega on fotod Fk 581: 22²⁹, 23, 24, 26 – sel ekspeditsioonil jäädvustatud materjal.

Veidi “segased” on fotode Fk 581: 1–8, 15 legendid. Need on fotod olmekultuurist. “Rehi. Votjakid adra ja äkkega. 1913” (Fk 581: 1), “Votjakid. Kumõška keetmine. Ülesv. 1913.” (Fk 581: 2), “Votjakid. Saunad oja ääres” (Fk 581: 3), “Kumõška keetmine. 1913” (Fk 581: 4), “Linase riide kolkimine pääle pleegitamist. 1913” (Fk 581: 5), “Vilja kuhilad. 1913” (Fk 581: 6) (sama foto, mis ERMis on tähistatud kui “Udmurtide “sajandivanused” viljarõugud”, on ära trükitud T. Krjukova raamatus *Материальная культура марийцев XIX века* (1956: 17), nimetuse all “Pekstud leivavilja rõugud (*кундекован*)”. Paljud fotod maridest, mis on ära trükitud T. Krjukova mai-

²⁷Siin pole tegemist ida-soome või soome külaga tänapäevases mõttes. Idasoomlasteks nimetati Venemaal elavaid permi ja volga-soome haru soomeugrilasi.

²⁸Info selle kohta, et fotograaf oli Vetkin: Н. Ф. Мокшин. *Мордва глазами зарубежных и российских путешественников*. Саранск, 1993. С. 146.

²⁹ERMi fotole Fk 581: 22 analoogne foto on ära trükitud Kossareva 2000: 147.

nitud raamatus, on olemas ka ERMi Fk 581 kogus, mis on saadud Venemaalt. Raamatu autor mainib samas, et “Avaldatav illustratiivne materjal on pärit NSVL Rahvaste Riiklikust Etnograafiamuuseumist. Fotod on teinud muuseumi fotograaf A. A. Gretškin”.

Leida võib ka teisi ebatäpsusi. Nii on legendis foto Fk 581: 7–8 juurde kirjutatud “Sarapuli votjakkide ahi. Perm. kub.” Tegelikult kuulus Sarapul Vjatka kubermangu. Foto Fk 581: 15 legendis on kirjutatud “tšeremissid” (marid). Varem mainitud raamatus *Votjakid* on see ülesvõtte nime all “Tüüpiline votjaki tare” (*Hronika...* 1926: 11). Täpseid andmeid nende fotode päritolu kohta ei ole õnnestunud leida.

Seeriast Fk 1245: 1–45 (NSVL Rahvaste Etnograafiamuuseumist saadud ülesvõtete koopiad soome-ugri rahvastest. Fotokoopiad valmistatud ERMi tellimisel fotograaf A. A. Gretškini poolt 1957. a.) on udmurdi teemal foto Fk 1245: 5 “Noormees kannelt mängimas”. See on koopia fotost, mis on VEMis hoiul inventeerimisnumbrite 1156–73 all. Legendis on kirjas, et foto on “Kogust, mille korjas Ivan Konstantinovitš Zelenov³⁰ 1905.–1906. aastal, Imperaator Aleksander III Muuseumi Etnograafiaosakonna nõudel. Vjatka kubermangu Sarapuli kreisi Bodja küla”. ERMi foto Fk 1245: 4 on VEMi ülesvõtte ? 1132–10 “Talupoeg-moosekant, viulit (кубыз) mängimas. Vjatka. Bessermanid” koopia (muud andmed puuduvad).

Põhiline osa udmurdi fotokogust on ERMi ja UVRMi ühiste ekspeditsioonide materjal, mis on tehtud aastatel 1971–1993. Nende teemaatika on väga lai, nii et fotod on suurepäraseks täienduseks muuseumi teistele kogudele (B, EJ, Fk, V, EA, ТАР). Fotokogus, nagu kogumistöös üldse, on tunda jäädvustatu sõltuvust uurija teaduslikest huvidest. Nii on K. Konsini kogus (Fk 1625: 1–155; 1676: 1–115) väga palju traditsioonilisi kootud esemeid, samal ajal kui ülesvõtetel, mis on tehtud A. Petersoni juhata tud ekspeditsioonidel, on rahvarõivaste, religioosete pidustuste ja traditsioonilise käsitöö kõr-

³⁰I. K. Zelenovi poolt kogutud VEMi kogudest vt: И. С. Федорова. И. К. Зеленов и его коллекции в собрании Российского этнографического музея. – *Музей. Традиции. Этничность. XX–XXI вв. Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию Российского Этнографического музея.* Санкт-Петербург-Кишинев: Nestor-Historia, 2002. С. 84–89.

val väga üksikasjalikult jäädvustatud erinevad ehitised, alates nende üksikutest osadest ja lõpetades õuekomplekside tüüpidega.³¹

ERMi fotokogu võib olla huvitav mitte ainult teatud kultuurialade uurijale, vaid ka tavalisele vaatajale: puhtetnograafiliste fotode kõrval, mis on väga tähtsad võrdlev-tüpoloogiliste uurimiste puhul (objektid, esemed, portreed, rahvarõivad jms), on siin palju olustikupilte inimestest nende igapäevase tegevuse juures, ning ka sooritamata mitmesuguseid religioosete ja kalendritavadega seotud toiminguid. Just nimelt sellised fotod kutsuvad esile kõige enam emotsioone.

Etnograafilised joonised

Etnograafiliste jooniste kogus (EJ) on udmurdi teemadel 579 lehte. Need on joonistused, mis on tehtud muuseumi udmurdi-eesti ekspeditsioonide käigus, samuti Eesti Kunstiakadeemia 1980. ja 1999. aasta õppeekspeditsioonide materjalid.

Joonistekogus leidub kõige rohkem jooniseid ehituste kohta. Need kujutavad endast elamute ja kõrvalhoonete põhiplaane, kuid ka detailjooniseid. Hinnatavad on ehitiste joonised – põhiplaanid, lõiked ja vaated. Ehitiste joonised sisaldavad andmeid ehitamisaasta ning hoone kuuluvuse kohta, elamute plaanidel on märgitud tubade jaotused kohalikus ja eesti keeles.

Alates 1984. aastatest toimus ERMi ja Udmurdi Vabariigi Rahvusmuuseumi ühisekspeditsioonide käigus uurimistöo udmurtide rahvusliku ehituskunsti mälestusmärkide määratlemiseks ja dokumenteerimiseks seoses vabaõhumuuseumi projekteerimisega (avatud 1997 – Udmurdi Vabariigi Rahvusmuuseumi ajaloolis-etnograafiline filiaal). Hoonete ja õuede ülesjoonistused, samuti nende plaanid täpsete mõõtmetega, mis tehti ERMi kunstnike poolt (koopiad anti üle UVRMle), olid koos teiste materjalidega antud muuseumi loomise lähtedokumentideks. Tulevikus kasvab nende dokumentide roll traditsioonilise arhitektuuri ja ehituskunsti uurimistes veelgi, kuna hooneid tervikuna “konserveerida” ja säilitada pole võimalik.

³¹Just fotod puitarhitektuuri objektidest moodustavad muuseumi soome-ugri fotokollektsioonis suurema osa. Vähemasti selline mulje jäi pärast koguga tutvumist 2002. aasta kevadel (koos Laur Vallikiviga sai läbi vaadatud üle 30 000 ülesvõtte). Üldiselt nõuab muuseumi fotokogu kriitilist analüüsi – kvaliteet (informatiivne ja tehniline) jääb paljuski alla kvantiteedile, kuid see on juba teine teema.

Etnograafiliste jooniste temaatika ei piirdu ainult ehitistega. Jäädvustatud on ka tööriistu ja töövahendeid, olmeesemeid, nõusid ja mööblit, rahvarõivaid, tikandite mustreid, kudumeid, nikerdusi, udmurtide traditsioonilisi palvekohti jne. Unikaalne on Tuuli Puhveli joonistus (Tuuli Puhvel EJ 416: 13, vt ka Fk 2067: 117). Kunstnikul õnnestus näha ja joonistada surnupesemise lauda, mis asub kaseokste vahel umbes 2,5–3 m kõrgusel, kalmistu lähedal (Baškortostani Janaulski rajoon), *куркуян* nimelises kohas, kuhu visatakse surnu esemed. Huvitavad on joonistused udmurtide rituaalsetest ohverdamispaikadest (Annes Enehielm, EJ 459: 20–22; Lembit Lepp, EJ 388: 21–23, Tatarstani Agrõzi rajoon): neis peegeldub vastavate pidustuste atmosfäär, on tunda katkematut sidet inimese ja looduse vahel.

Filmi- ja videoarhiiv

Visuaalse dokumenteerimise üheks vormiks on jäädvustamine videole, mis on nüüdseks saanud vägagi populaarseks vormiks ja võtteks traditsioonilise kultuuri uurimisel. Erinevalt fotost ja joonistusest võimaldab videokaamera “jäädvustada objekti mitte ainult staatikas, vaid ka dünaamikas, ...reaalses järgnevuses ning mitte ainult uurija subjektiivsusest seisukohast lähtudes (kuigi täiesti ei saa subjektiivsust välistada), vaid maksimaalselt täielikus ja reaalses väljenduses” (Jagafova 2001: 299). Samal ajal annab selline tehniline võte nagu filmimine videolindile, võimaluse jäädvustada sündmusi, mida kohe kohapeal analüüsida ei saa.

Filmimine 35 mm kaameraga algas Udmurdimaal 1980. aastal, 1988. aastast sai eesti-udmurdi ekspeditsioonide lahutamatuks osaks videofilmimine. Muuseumi videoteek (kasutusvideoteek ERMi näitusemajas) pakub tänapäeval vaatajale 12 filmi udmurtidest, mis on valminud koostöös Udmurdi Vabariigi Rahvusmuuseumiga (autorid Aleksei Peterson ja Serafima Lebedeva).

Erilist tunnustust väärivad populaarteaduslikud etnograafilised filmid “Lõunaudmurdid 20. saj. alguses” (1985), “Lõunaudmurtide eelkristlikud uskumused” (1985), “Põhjaudmurdid 20. saj. alguses” (1995) (autorid A. Peterson ja S. Lebedeva). “Nendel filmilintidel on fikseeritud rikkalik kogum, sageli täiesti hindamatut unikaalset etnograafilist materjali udmurdi rahva traditsioonilisest elust. Veelgi enam, dokumentaalselt on rekonstrueeritud kaasaegse udmurtide etnokultuuri olustikust juba kadunud leheküljed (traditsiooniline

jaht, kalapüügiviisid, metsmesindus, mütoloogilis-religioossed rituaalid ja palju muud). Nende filmide olemasolu udmurtide kultuuri-pärandis on tohutu, haruldane õnn udmurdi teaduse jaoks (tõsi, tundub, et siiani ei teadvusta seda täiel määral enesele ka udmurdid ise), kuid ka tervikuna kogu fenno-ugristikale üldse” (Vladõkin 2001: 17).

Muuseumi filmi- ja videomaterjalidel on jäädvustatud lõunaudmurtide religioosne kombestik, põhjaudmurtide heinategu, olustik; *karlõgani*, Kosa jõe alade, Kaama-taguste ning Siberi udmurtide tegevusalad ja riietus. Ekspeditsioonil tehtud videoülesvõtted kajastavad suviseid palvuseid pühakojas *kuala* ja hiies *lud* ning udmurtide igapäevaelu: filmitud on külavaateid, taluõuesid ja majapidamishooneid, majade interjööre, inimeste tubaseid ja muud toimetusi, ehitustöid, loomade talitamist. Videokassetid sisaldavad palju laulude ja tantsude salvestusi, muuhulgas ka rituaalseid laule. Filmilindile on jäädvustatud UVRMi 70. juubel (1990), I üleliiduline udmurtide kokkutulek (1991), noorte täisealiseks saamisega seotud kombestik (1993). Lisaks visuaalsele informatsioonile on videolindile jäädvustatud ka huvitavaid udmurdikeelseid vestlusi ja uurijate dialooge külaelanikega.

Dokumendid, mis on säilitamisel filmi- ja videoarhiivis, saavad tulevikus kahtlematult suurepäraseks algallikaks 20. sajandi viimase veerandi udmurdi kultuuri erinevate aspektide uurimiseks. Lähiaja ülesandeks on videomaterjalide korrektne kirjeldamine st avada tuleb mitte ainult ekraanil toimuvat, vaid ka ühe või teise toiminguga ja eseme sümboolset tähendust. Näiteks leib tühjal laual kui kaitse kurja silma vastu «урод адямилэн синмыз нянь былэ соку ук мед усез» (“las halva inimese pilk langeb kõigepealt leivale”) ja samal ajal kui jõukuse märk majas (1991. aasta videomaterjalid). Samuti on vajalik neis sisalduvate udmurdi tekstide tõlkimine eesti keelde ning nende videote edasine populariseerimine.

Käsikirjad – etnograafiline arhiiv (EA) ja välitööde päevikud (TAp)

Teoreetiline materjal udmurdi etnoloogiast sisaldub ERMi teadurite aruannetes ekspeditsioonide tulemuste kohta, st käsikirjalised etnograafilised kirjeldused (EA). Lisaks tekstidele sisaldavad need joonistusi, ehitiste, õuede ja ohvripaikade plaane, mõningate terminite udmurdi-eesti loendit. Kalju Konsini (EA 130: 4–53, 1971; EA 133: 4–

62, 1973) ja Kaido Kama (EA 224: 37–62, 1981) üleskirjutustes peegeldub eredalt udmurtide argielu – põllundus, lina ja villa töötlemine, kalapüük, mesindus, naiste tööd nagu ketramine, kangakudumine, varraskudumine ning rahvarõivad, toidud ja ehitised. Andmeid on ka rahvakalendri, pulmade ja peiede kohta. Kalju Konsin toob ära bessermani-eesti rõivaesemete sõnaraamatu ning kangastelgede ja selle osade kirjelduse kahes keeles. Udmurtide vaimne kultuur, eriti nende traditsioonilised ohverdused pühapaikades *кyала* ja *лyд* leidsid kajastamist Heno Sarve (EA 224: 63–143, 1983) ja Tiina Taela (EA 227: 233–278, 1991) kirjeldustes.

Huvitavaid andmeid sisaldab 15 välitööde päevikut (TAp). Päevikute autorid (Kalju Konsin – TAp 604–1971; TAp 633–1973; Aleksei Peterson – TAp 700–1977; 719–1978, 729–1979; 750–1980; 756–1981; 783–1983; 797–1984; 803–1985, 813–1986; 826–1987; 841–1988; Piret Koldits ja Jana Reidla – TAp 863–1989; Tiina Tael – TAp 881–1991) iseloomustavad ekspeditsiooni eesmärgi, tingimusi, olukordi ja marsruute ning jagavad oma muljeid võõrsilt, kirjeldades ühtesid või teisi sündmusi ja nähtusi, mille tunnistajateks ja osalisteks nad ise olid. Näiteks leidub siin väga emotsionaalseid märkmeid rahvusköögi kohta:

“Miša [Atamanov – SK] ema Vera Filippovna on külaliste vastuvõtuks kõvasti valmistunud. Meid kostitatakse ahjusoojate porgandipirukate, keedetud liha, soolakurkide ja omatehtud võiga. Laual aurab samovar” (8. aug, Staraja Igra k., Grahhovo rajoon), *“Lõunasöök serveeritakse kell 13.00. Kohaliku kombe kohaselt süüakse ühistest kaussidest. Maitsev kapsa ja kartulisupp, rõõsa koorega ülekallatud sibulapealsed ja kurgilõigud, hapupiim ja hobuseliha (sellest saan teada alles hiljem) kantakse lauale”* (16. aug) (bessermanide juures), *“Toitume kohalikus sööklas, mille menüü on hommikust õhtuni muutumatu: kapsasupp ja kotletid”* (23. aug); *“Kuna aeg on nihkunud lõunasse, siis pannakse lauale aurav samovar, toiduõliga üle kallatud seened, kurgilõigud, tomatid, õunamoos ja leib. Kõigel sellel lasen hea maitsta”* (25. aug) – Bagraš Bigra (Kalju Konsin, TAp 633);

ning etnilise psühholoogia kohta (külalislahkus jne):

“Rahvast on üldiselt vähe, aga on küllaltki lahked ja oskavad ning tahavad kõnelda vene keeles... (Aleksei Peterson, TAp 700);

“Kell pool seitse pidi olema ärasõit aga Aldo ja Tiit olid sattunud hoopis külaelanike külalislahkuse ohvriks ja tutvusid kulinaarsete hõrgutistega...” (14. juuli, Sizneri k);

“Külastasime Ivanovide peret. Seal oli lahke pererahvas, kes kositas meid tee ja tikrimoosiga. Peale selle saime ka küllaldaselt andmeid. Edasi suundusime Pahomovo, ehk Пемау’i külla. Ka seal pandi samovar kohe tulele. Kogu ülejäänud seltskond suundus Шухалево külla. Seal tiriti meid otsekohe kätpidi pidulauda. Maitsesime esimest korda йылбыт-i – see on omapärane hapupiim, mida siin tehakse. Tutvusime ka perenaise tungival pealekäimisel аракы ’ga ja meile tehti selgeks ka mõiste макмыр. Karlõgani jõudes olime me üsna unised ja tukkusime pisut (16. juuli, Šoldiner) (Piret Koldits, Jana Hint TAp 863);

“Huvitav on küll, et sinne rahvas pole eriti külalislahke [Dõm-Dõm Omga – SK]. See tähendab, et nad võtavad ilusasti vastu, kõnetavad, lasevad vaadata oma majapidamist, kuid ei paku endast viimast välja, eriti ei paku üle toiduga, aga ikkagi on hea, et meid ei sõimata ega muidu meelest ära ei aeta” (Aleksi Peterson, TAp 719);

udmurdi külade majanduslikust olukorrast (teede seisund, poodide ja külakultuurimajade kirjeldus):

“Väike autobuss on puupüsti rahvast täis. Siinsed teed ei paku sõiduks mugavusi. Tolmunutena ja läbiklopitutena jõuame sihtkohta (Jukamenskoje rajooni Põšketi küla)” (15. aug) (Kalju Konsin, TAp 633);

“Kauplus on üldiselt kehva välimusega ja egas siin seeski eriti midagi pole, on mõned kalakonservid, on leiba ja kuivaineid. Ikka midagi on!” (Ljuki k, Zavjalovo) (Aleksi Peterson, TAp 700: 21).

Kokkuvõtte asemel

ERMi udmurdi kogu on väga mitmekülgne ja representatiivne. Komplekteerituna kõrgel professionaalsel tasemel, peegeldab ta udmurdi rahvakultuuri 19. sajandi lõpust kuni 20. sajandi 90. aastateni. Muuseumi udmurdi kogu abil võib vaadelda rahvarõiva arengut ja omapärasid, rahvakunsti ja mustrite sümboolset ikonograafiat, religioosset kultuuri, majapidamistõid ja udmurtide traditsioonilist olustikku. Siin on esindatud peaaegu kõik udmurtide lokaalsed grupid, mis annab võimaluse vaadelda rahvast kui tervikut ning ka tema etni-

liste gruppide omapärasid. Kogu väärtus on selles, et üks fond täiendab ja rikastab teist: eraldivõetud ese esemekogust kerkib fotol esile teiste keskel, videomaterjalides pannakse see aga liikuma. Teoreetiline käsikirjaline materjal elustab muud materjali, lisades ülestähendusi teinute emotsioone ja peegeldades kirjutaja hingeseisundit.

Nagu igal kogul, on ka udmurdi kogul omad prioriteedid ja võimalused kogude edasiseks täiendamiseks. Kogumistööga seotud probleemid on palju laiemad ja hõlmavad soome-ugri kogusid tervikuna: näiteks pole ERMil praegu selget teaduslikku kontseptsiooni soome-ugri kogude komplekteerimise suhtes, nende saatus sõltub suuresti muuseumi teadurite teaduslikest huvidest ja organiseerimisvõimalustest.

Muuseumieseme väärtus ei väljendu üksnes ainult konkreetse eseme harulduses ja atraktiivsuses kogujale, vaid ka selle informatiivsuses ühiskonnale, kogujatele, säilitajatele. Eseme lülitamine muuseumikogusse, osavõtt näitustest, kasutamine teadusuuringutes ja publikatsioonides suurendab juba iseenesest selle märgilist väärtust. Kogujate kultuuri raames hakkavad esemed omandama isikliku sotsiaalset ajalugu. See täiendab omakorda ajalugu, mida ese kandis selle loojate kultuuris. Teisest küljest, esemete kohta käiva informatsiooni kaotamine kahandab märkimisväärselt nende väärtust.

Udmurdi kogusid ja neid saatvaid dokumente analüüsides tuleb välja, et kollektsiooni kogumisele pöörati rohkem tähelepanu kui nende dokumenteerimisele ja kataloogimisele. Nii torkavad juba esimesel kokkupuutel ERMi soome-ugri esemete hoidlas silma ebamugavused, mis uurija ette kerkivad:

1) muuseumiesemete asukohtade nimekirjades-viidetes kappidele ja riiulitele on esitatud ainult eseme nimi ja registreerimisnumber (näiteks, särk – B 7: 7 jne), andmed eseme kogumiskoha kohta puuduvad (selline informatsioon kergendaks märgatavalt näituse organiseerija tööd).

Mõningad ebatäpsused ja raskused kerkivad uurija ette ka peakataloogis ja korjamisraamatutes olevate kirjutistega tutvumisel:

2) kohata võib mittevastavusi üleskirjutustes: eset või siis etnilist gruppi on nimetatud valesti (nii nagu näiteks bessermani esemed, mis on märgitud udmurdi omadeks); 3) paljudel esemetel puudub nimetus päritolu kultuuri keeles, või on see valesti üles kirjutatud (kuid terminoloogia on rikkalikuks allikaks kultuuri uurimisel);

4) eseme nimetus on eesti keelde valesti tõlgitud, mis viib eseme otstarbe valele tõlgendamisele.

Toon ära ühe näite. Nii on voodieesriiet, mis on iseloomulik paljudele rahvastele, tihti kataloogis mainitud kui “säasevarju”. Arvata-vasti oli selline nimetus pandud koguja poolt, kui küsimusele “mis see on ja milleks see on?” sai ta vastuse , et “kaitseks kärbeste ja sääskede eest” (üldiselt on ka see õige, kuna tänapäeval on jäänud voodieesriidele just selline funktsioon). Tegelikult aga oli voodieesriidel rohkem sümboolne tähendus, sest et mitte ilmaasjata polnud ta üheks tähtsamaks esemeks pruudi kaasavaras – “veel 19. saj. lõpus glazovi udmurtide juures /---/ kutsuti pruudi kaasavara õmblema neiud ja naised naaberküladest. Kutsuti seejuures “õmblema voodieesriiet” – *ын вурон*, mille all magas iga abielupaar; suvetööde aegu pandi sellised voodieesriided põllul või luhal, lahtise taeva all nelja teiba/kepi külge. Voodieesriide ja üldse kaasavara õmblemise ajal meessoost isikuid juurde ei lastud... Valmis voodieesriie riputati keset õue üles; mõned poisid istusid esimestena uue voodieesriide alla, kus neid kostitati rituaalse pudruga” (Zelenin 1980: 125). Voodieesriide õmblemise tava jäädvustati põhjandmurtide juures 1988. aastal; muuseumi videoteegis on film “Põhjaandmurdid. Heinategu. Säasekatte õmblemine” (K 3).

5) üleskirjutised sisaldavad eseme kohta vähe informatsiooni. Paljudel juhtudel on vaid eseme nimetus koos kirjeldusega, kellelt ja kust saadud, valmistamise aeg ja käibelolek. Üleskirjutused osttarbest, kasutamiskiisist ja teistest eripäradest on väga harvad.

Eelpoolõeldu ei käi mitte ainult udmurdi kogu kohta. Sedalaadi probleemide kohta on märkusi teinud ka tudengid, kes on uurinud ERMi soome-ugri kogusid.³² Nii kirjutab Tuukka Häkkinen pro-seminaritöös “Vepsa toidumajandusega seotud esemed Eesti Rahva Muuseumis”: “Peakataloogis on küll üldreeglina üksikasjalikult kir-

³²Merle Pomberg: Vadja tööristade ja tarbeesemete nimetused Eesti Rahva Muuseumis. Tartu Ülikool. Filoloogiateaduskond, soome-ugri keelte kateeder. Kursusetöö. 1991. (54 lk); Merle Pomberg: Vadja, isuri ja ingerisoomi rõivastus ning tekstiiliesemed ja nende nimetused Eesti Rahva Muuseumis. Tartu Ülikool. Filoloogiateaduskond, soome-ugri keelte kateeder. Diplomitöö. Tartu, 1993. (119 lk); Merike Kleeband: Mordva naisterõivastus ENSV Riikliku Etnograafiamuuseumi kogus. Tartu Riiklik Ülikool. NSV Liidu ajaloo kateeder. Kursusetöö. 1984. (53 lk)

jeldatud eseme välimust, mõõtmeid, valmistusmaterjali ja -tehnikat, kuid ainult nende järgi on tihti väga raske ette kujutada, milline ese tegelikult on. Vähem kui poolel toidumajandusega seotud esemetest on joonis peakataloogis (pealegi osa joonistest on väga skemaatilised ja väiksed). Fotode jaoks on ilusasti tühjad kohad jäetud, tühjaks need on aga jäänudki: ainult mõne käsitluse all oleva eseme kohta on pilt” (Häkkinen 1993: 26) või “...peaaegu poolel käsitluse all olevatest esemetest puuduvad kõik täpsemad andmed nende kasutamise kohta, sümboolse kasutuse kohta leidub teateid peakataloogis ainult haruharva. Pealegi esemete puhul, mille kasutamise kohta midagi on kirja pandud, on need andmed tihti väga lakoonilised” (samas: 28). “...peab veel mainima kogude halba süstematiseerimist ja kataloogiseerimist, mis raskendab loomulikult uurimistööd. Uuriija peab tegeema sellist [tööd – SK], mis peaks juba olema tehtud: korraldama ja süstematiseerima kogusid /---/ uuriija peab läbi vaatama kõik (vepsa) esemed peakataloogist, kui ta tahab kätte saada kõik (vepsa) toidumajandusega seotud esemed, sest topograafiline abikartoteek on nii ebaloogiline kui ka puudulik” (samas: 29–30).

Uurijate ette, kes tegelevad etnograafilise kollektiooni uurimise ja interpreteerimisega, kerkivad kõige erisugusemad küsimused. Vastused aga sõltuvad eelkõige saatedokumentide kogusest ja kvaliteedist, nii nendest mis loodi kollektiooni kogumisel, kui ka nendest mis loodi järgnevatel aastatel selle registreerimise, interpreteerimise, restaureerimise ja eksponeerimise käigus. Nii paradoksaalne kui see ka pole, tõlgendatakse kirjeldamist ja kataloogimist sageli kui rutiinset kohustust.

Muuseumid ei ole ainult rahvakultuuri pärandi hoidlad, vaid ka kultuuride vahendajad muuseumiküllastaja – kes on teise kultuuri kandja ja esindaja – ning muuseumieksponaadi vahel, mis on “eelkõige mineviku ja teise kultuuri, teatud aja ja ruumi sõnumitooja” (Lehtinen 1999: 82). Muuseum loob “esemelise” kultuuri ja inimese vahel kontakti tekitamisega möödunud aegade tõelise elukeskkonna, annab edasi traditsioone, soodustab kultuuripärandi ja selle konteksti vahelise sideme taasteket. Kuid reeglina eksponeeritakse näitustel vaid vähest osa sellest, mis asub fondides ning sageli teavad fondides säilitatavate kogude kohta vaid kogujad ise (muuseumitöötajad). Ülevaatlike artiklite ja konkreetsete kogude kataloogide väljaandmine on üks võimalusi, vabastamaks tohutut kulturooloogilist informat-

siooni muuseumi suletud seinte vahelt, võimaldamaks selle interpreteerimist mitte ainult muuseumitöötajate poolt.

Kirjandus

- Atamanov 1987 = Атаманов. М. Г. Из истории расселения воршудно-родовых групп. – *Проблемы этногенеза удмуртов*. Устинов.
- Atamanov & Vladõkin 1993 = Атаманов, М. Г., В. Е. Владыкин. Субэтнические объединения удмуртов. – *Удмурты. Историко-этнографические очерки*. Ижевск.
- Hronika ...* 1926 = *Хроника. Вотяки. Сборник по вопросам быта, экономики и культуры удмуртов*. Под редакцией Герд К. П. и проф. Налимова В. П. Книга первая. Москва, Центральное издательство Народов Союза С.С.Р.
- Häkkinen, Tuukka 1993. Vepsa toidumajandusega seotud esemed Eesti Rahva Muuseumis. Proseminaritöö. Tartu: Tartu Ülikool. Etnograafia õppetool. 36 lk.
- Jagafova 2001 = Ягафова Е. А. «Истинные чуваша»: опыт визуально-антропологического исследования традиционной культуры. – *Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона. Материалы межрегиональной научной конференции. К 25-летию Музея археологии и этнографии ЦЭИ УНЦ РАН*. Уфа, 298–301.
- Klimov 1988 = Климов Константин Михайлович. *Удмуртское народное искусство*. Ижевск.
- Koroljova 1979 = Королева Н. С. Удмуртская вышивка XIX–XX вв. – *Проблемы развития профессионального и народного искусства Удмуртии*. Сборник статей. Ижевск: НИИ, 28–43.
- Kossareva 2000 = Косарева И. А. *Традиционная женская одежда периферийных групп удмуртов (косинской, слободской, кукморской, шошминской, закамской) в конце XIX – начале XX в.* Монография. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН.
- Kotova, Jevgenia 1998. Volga-Kaama regiooni soome-ugri rahvaste etnograafilised kogud Venemaa Etnograafiamuuseumis. – *Eesti Rahva Muuseumi Aasta- raamat XLII*. Tartu, 79–86.
- Krjukova 1956 = Крюкова Т. А. *Материальная культура марийцев XIX века*. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство.
- Kurik, Iivi 1986. Bessermanide päritolust. Kursusetöö. Tartu Riiklik Ülikool. Ajaloo teaduskond. NSV Liidu ajaloo kateeder.
- Lebedeva & Atamanov 1987 = Лебедева С. Х., М. Г. Атаманов. Костюмные комплексы удмуртов в связи с их этногенезом. – *Проблемы этногенеза удмуртов*. Устинов.
- Lebedeva & Hristoljubova 1993 = Лебедева С. Х., Христоробова Л. С. Одежда. – *Удмурты. Историко-этнографические очерки*. Ижевск, 125–148.
- Lehtinen 1999 = Лехтинен И. Встреча с этнографической действительностью. – *Вестник Удмуртского университета. Диалог культур*. № 7: 81–87.
- Peterson, Aleksei 1997. *Udmurdi vana rahvakunst*. Tartu. (68 lk.)
- Peterson, Aleksei 2001. Eesti Rahva Muuseum 1980. aastatel. Mõtted, mälestused. – *Muuseum 1*(10): 40–42.

- Podarok...* 1983 = *Подарок Мункачи. Песни и сказания*. Составитель и автор предисловия А. Н. Уваров. Ижевск: Удмуртия.
- Soome-ugri rahvaste kogud. Kataloog*. (Koostanud Ildike Jaagosild). Tallinn: Kunst, 1971.
- Škljajev 1998 = Шкляев Г. К. Еще раз о некоторых тенденциях развития этнического самосознания удмуртов. – *Об этнической психологии удмуртов. Сборник статей*. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН.
- Zagrebin 1999 = Загребин А. Е. Финны об удмуртах. Финские исследователи этнографии удмуртов XIX – первой половины XX в. Ижевск. (185 с.)
- Zelenin 1980 = Зеленин. Д. К. Что такое «воршуд»? – *Микроэтнонимы удмуртов и их отражение в топонимии*. Ижевск, 118–132.
- Vladõkin 1994 = Владыкин В. Е. *Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов*. Ижевск: Удмуртия.
- Vladõkin 2001 = Владыкин В. Е. Уникально-интеллектуальная борода. – *Museum* 2(11): 16–18.

UDMURT COLLECTIONS AT THE ESTONIAN NATIONAL MUSEUM

Svetlana Karm

Summary

The article treats of the Udmurt collections at the Estonian National Museum (ENM) and is a continuation and supplement to the author's former publications on the same subject matter.¹ Everything that has been collected by several generations of museum workers beginning from the first decades of the 20th century up to the present time is dwelt upon: ethnographical objects (collection B), drawings (EJ), photographs (Fk), film and video materials (V), manuscripts – researchers' expedition reports and fieldwork diaries (EA, TAр).

¹*Eesti Rahva Muuseumi udmurdi ekspeditsioonidest ja kogudest*. – *Museum* 2(11), 2001: 8–12. Об удмуртских коллекциях Эстонского национального музея. – *Музей. Традиции. Этничность. XX–XXI вв. Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию Российского Этнографического музея*. Санкт-Петербург-Кишинев: Nestor-Historia, 2002, 81–84.

When giving a survey of the object collection, special attention is paid to the objects themselves, as each of them has not only a utilitarian meaning but also symbolic (sign) characteristics, which manifest themselves in its name, external form, the ritual use of the object, and so on. Unfortunately, the museum documentation gives practically no evidence of the existence of different objects in modern Udmurt everyday culture and their symbolic functions in society. This kind of information is extremely important if culture is studied far from the people who transmit it. Some supplementary annotations have been made on the existing object and other collections of the ENM. Apart from literary and museum (ENM, Russian Ethnographical Museum, National Museum of Udmurt Republic) sources, the author has made use of the knowledge absorbed by her beginning from her very childhood, as well as the information gathered during her numerous expeditions in 1987–1993 into different regions inhabited by the Udmurts. In other words, the author has made an attempt to introduce to her reader, to some extent, the symbolic language of the objects in Udmurt peasants' everyday life at the turn of the 19th–20th centuries on the basis of the collections at the Estonian National Museum, as well as to give a certain evaluation of the Udmurt collection at the museum. Also, the author has brought up a number of problems related both to the Udmurt collection at the museum and the Finno-Ugric collections as a whole.

Photographs

1. Udmurt wedding gown *шортдэрем* from the front. В 7: 9. Photograph by Arp Karm.
2. Udmurt wedding gown *шортдэрем* from the back. В 7: 9. Photograph by Arp Karm.
3. Udmurt embroidered wedding belt *зар*. В 7: 14. Photograph by Arp Karm.
4. Udmurt wedding headgear *айшонэн сюлык*. В 7: 10. Photograph by Arp Karm.

УДМУРТСКИЕ КОЛЛЕКЦИИ ЭСТОНСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ

Светлана Карм

Резюме

Статья посвящена удмуртской коллекции ЭНМ и является продолжением и дополнением ранних публикаций автора на эту же тему. Речь идет обо всем том, что накоплено многими поколениями музейных работников с первых десятилетий XX века до сегодняшнего времени: этнографические предметы (фонд В), рисунки (ЕJ), фотографии (Fk), кино- и видеоматериалы (V), рукописные тексты – отчеты научных сотрудников об экспедициях (ЕА) и полевые дневники (ТАр). При рассмотрении предметной коллекции особое внимание уделяется самим вещам, ибо любая вещь имеет не только какое-то утилитарное назначение, но обладает и символическими (знаковыми) характеристиками, которые проявляются в названии, внешнем оформлении, ритуальном применении той или иной вещи и т.п. К сожалению, из документов музея практически не удастся почерпнуть сведения о бытовании тех или иных предметов в настоящее время в культуре удмуртов и их знаковой функции в обществе. Информация подобного рода наиболее важна, когда культура изучается вдали от народа-носителя. В статье приводится некоторая дополнительная аннотация к имеющимся предметным и другим коллекциям ЭНМ. Помимо литературных и музейных (Эстонский национальный музей, Российский этнографический музей, Национальный музей Удмуртской Республики) источников, используются сведения, впитанные автором с самого детства, а также собранные во время многочисленных экспедиций в 1987–1993 г.г. в разные районы проживания удмуртов. Иными словами, делается попытка в какой-то мере донести до читателя символический язык предметов удмуртского крестьянского быта конца XIX–XX веков, хранящихся в ЭНМ, а также дается определенная оценка музейных удмуртских коллекций. Выставляется и ряд проблем, связанных как с удмуртской коллекцией, так и с финно-угорскими собраниями музея в целом.

Фотографии

Удмуртские предметы, переданные Эстонскому национальному музею от Ученого Эстонского Общества (*Õpetatud Eesti Selts*) в 1923 году (место приобретения неизвестно). Сегодня их можно встретить только в музеях. Фотограф Арп Карм.

1. Свадебный кафтан *шортдэрем* с длинными ложными рукавами. Вид спереди. В 7: 9.
2. Свадебный кафтан *шортдэрем* с длинными ложными рукавами. Вид сзади. В 7: 9.
3. Свадебный вышитый пояс *зар*. В 7: 14.
4. Свадебный головной убор *айшонэн сюлык*. В 7: 10.

**Transition Rituals in the Life of an Udmurt Girl/Maiden/Woman in the Late 19th
to 20th Centuries**

Offprint

Publications of Estonian National Museum

**Pro
Ethnologia
17
Perceptions
of
Worldviews**

Svetlana Karm: Transition Rituals
in the Life of an Udmurt Girl/
Maiden/Woman in the Late 19th
to 20th Centuries



Tartu 2004

Transition Rituals in the Life of an Udmurt Girl/Maiden/Woman in the Late 19th to 20th Centuries

Svetlana Karm

“The system of customs and rituals, which in a conditional-symbolic way marks the most noteworthy events in people’s lives, constitutes an important characteristic of each ethnos, a rather stable and clearly expressed component of their culture” (Fedyanovich 1997: 3). This article gives a survey of the rituals performed in the female life cycle, of the so-called transition stages in her life. The tackling of the female topic is not incidental at all. In the traditional society of many a nation, including the Udmurts, it was namely the life of a girl/maiden/woman that was more distinctly regulated and presented in a sign-symbolical way. This was related to both the birth-giving function and the general working activities of women as well as the idea of a woman as “an unstable, periodically impure creature” (Kabakova 1999: 208).

Transition rituals, which constitute a part of the traditional family life of the Udmurts, attracted already the attention of pre-revolution scientists, and so short descriptions of the Udmurts’ customs can be found in the works of the authors from the late 19th – early 20th centuries (Buch 1882; Gavrilov 1891; Vereshchagin 1886; 1889; Munkácsi 1887; 1952; Pervukhin 1888–1890). Several rituals are also touched upon in the thematic researches from the last quarter of the 20th century, first and foremost, the ones concerned with the calendar rituals and popular education of the Udmurts (Khristolyubova 1984; 1985; Nikitina 1992; 1997), women’s folk costumes (each shift in the social status was accompanied by a change of the headgear and the whole costume) (Belitser 1951; Kosareva 2000), as well as the role and status of the woman in ancient times and in Udmurt society in the 19th and early 20th centuries (Shutova 1995; 1998; Ivshina 1999; 2002).

Purposely ousting the more sacramental transition rituals – birth, wedding and funeral (which have been treated in scientific literature quite thoroughly) – the article deals with the ones related to the age of consent

ныл курастькон (or ныл куриськон) (maidens' begging or praying), ныл брага (maiden's mash) and the ritual called сяттым (чалтым) (not translated word for word, consists in bathing in the water), which in different sources is explained differently and is mainly connected with the bride. This kind of choice of material is partly connected with the fact that the author herself has first-hand fieldwork experience of the performance of these concrete rituals.¹ In addition to fieldwork materials, the author, a bearer of Udmurt culture herself, having a command over the system of this socio-cultural communication, (here I would like to express my deep gratitude to my grandmother Fyokla Mikhailova (1910–1996), an expert in folk traditions), also refers to personal experience. The scientific side is actively supported by the information provided by the audio-visual documents from the joint expeditions of the Estonian National Museum (ENM) and the National Museum of the Udmurt Republic (NMUR), preserved in the video-archive of the ENM. The existence of the rituals related to the female growing-up cycle is dealt with by opposing history and the present time – this kind of narrative visually demonstrates the variability and vitality of the elements of the Udmurts' traditional world perception.

Rituals of the infant period

In traditional society, the “gender identification”, the symbolic connection of the child to its future actions, occurred already in the first few minutes of its life. So, in order to cut off the umbilical cord, the midwife took the baby in her arms and carried it to the sauna doorsill (borderline area!), where she chopped off the baby-boy's umbilical cord on a log with an axe, whereas, when a girl was born, the log was replaced by a spinning wheel, and instead of the axe a small knife was used (Atamanov 1985: 93). In accordance with the future working activities, also, the following actions with the umbilical cord of the baby were performed. So, according to the reminiscences of the Mazitova sisters from the village of Karamas-Pelga, Kiyasovo (rayon) district, Udmurtia, *the mother put the umbilical cord of the baby girl on the weaving loom in order for her to be quick in handiwork, and that of the baby-boy – in the cattle shed, in order for him to be successful in cattle raising. Nowadays, the umbilical cord is often left in*

¹Video-archive of the ENM – V 003–004, 1988, V 062, 1993.

the hospital – no wonder that children often have to stay in hospital (i.e., are frequently ill).² The Udmurts expressed their attitude towards the birth of a boy or a girl with the words “зырись шедӧтӧм” or “черсӧсь шедӧтӧм”, which meant “a ploughman has been found” and “a spinner has been found”, respectively. At the end of the 20th century, when the importance of making a difference between this kind of everyday male and female activities practically faded, people said about newborn babies “этемы вань”, “эте шедӧтӧм” (/we have an эте; we found an эте), “дыдымы вань”, “дыды шедӧтӧм” (we have a дыды; we found a дыды)³. The very fact of birth, i.e., the baby coming to the world, is, as a rule, neglected.

Distinct matrimonial strategy concerning the newborn baby girl manifests itself in the first good wishes offered to her. So, when asking for blessing from *Инмар-Кылчин* (the supreme deity of the Udmurts) to the newborn baby, equally with the wishes for longevity and “life sweet like honey”, one of the wishes is that “she would grow up and be fitted as a wife at least for a widower. This kind of good wishes to the newborn girl are expressed because her future is still unknown; maybe, even a widower does not want to marry her” (Vereshchagin 2000: 17). And in a contemporary Udmurt village, one of the very first wishes for a girl is that “she would be fitted to get out among people”, i.e., get married; for a boy it is important to “be fitted for a soldier”⁴. Probably it was for the same reasons that a baby girl was wrapped into her father’s shirt; yet, some other reasons have also been given for this kind of wrapping: “The newborn baby was wrapped by the midwife into an old shirt – the father’s shirt, if the parents wanted the next baby to be a boy” (Khristoljubova 1984: 63). At present, it is rather the practical function of this kind of wrapping that is mentioned (or making nappies from worn-out clothes – women’s shirts or men’s factory-made ones sewn according to a traditional cut) than the magic one. So, young mothers explain it with the expression “it has always been so”, and the older informants say, “Elderly people said that nappies were best to be made from linen cloth. And of course there was no money to make nappies, especially for this purpose; babies were wrapped into shirts and tied up with sleeves, so that they would not kick and get naked.

² Informant Maria Mazitova, b. 1926. Video-archive of the ENM – V 108, 1991.

³ “эте”, “дыды” - diminutives-petnames for addressing baby boys and girls [SK]

⁴ Informant Olga Mikhailova, b. 1942.

Men did not have any linen shirts at that time any more, they only had those bought at shops.”⁵

In the first years of life, ritual activities are related to the infant’s physical development and no particular sex differences are observed at their performance. So, the appearance of the first tooth is observed in a special way. According to tradition, the first person – someone from the family or relatives – who sees the infant’s first tooth cutting, has to give them something as a present. The infants get their first haircut not earlier than at the age of one year, and the hair must not be thrown away – it is wrapped into a piece of cloth and put away in a chest (Gavrilov 1891: 151)⁶, or carefully gathered and burnt in a stove. Hair is usually burnt also after the following haircuts.⁷ It is believed that if you scatter the hair, the person will lose their memory/reason. The hair is burnt also because this way bad people cannot get hold of it – (it is very easy to cast an evil eye on the child through their hair), – and also for birds not to find it or the wind not to carry it away – or else you would frequently feel dizzy or you could not find your place. When the infant loses the first milk tooth, it is pressed into bread crumbs and given to a dog with the words “*мыным андан пиньдэ сёт, тыныд – сяртчы пинь*” (“give me a steel tooth, leave to yourself a turnip tooth – i.e., made of turnip”).⁸ The image of a dog, in the Udmurt worldview, is directly connected with the spirits of the ancestors, a dog is like a mediator between the living and the dead. So, even nowadays, the Udmurts throw part of the funeral feast food to dogs. If dogs show teeth to one another at that, it is considered to be a good omen – “the old ones liked the donation”.

⁵ The information was gathered by the author in the village of Staraya Monya, Malaya Purga district, Udmurtia.

⁶ The same was also said by the informant Olga Mikhailova, b. 1942.

⁷ The special attitude towards hair embedded already in childhood manifests itself also in my present everyday practice. So, if a family member’s hair is cut at home, it is always burnt in the stove (yet, would this custom be observed if there was no stove in the flat?), but if it is done at a hairdresser’s, hair as something dangerous loses its meaning, i.e., it is impersonalised; this is the kind of «existence of a migrant, who has been torn away from their own ethnos, but has not yet been able to merge into the new socium, a relic of the former traditional ethnicity» (paraphrased by the author: Rybakov 2003: 8).

⁸ According to her grandmother, the author of this article did the same with her lost tooth.

Most probably the very first mention of the real confrontation between sexes belongs to Grigory Vereshchagin⁹ – “from the time of weaning off, if it is a boy, he already sleeps with his father”. Usually the mother started to wean children off after they had cut their first teeth. This was done gradually; the mother either smeared her nipples with soot or dough, or tied her breasts with a kerchief, this way causing, in the infant, a repulsion for breasts (Vereshchagin 2000: 42–42). Sometimes the mother put, at her breast, a brush made of pig’s bristles, which was meant for carding flax, calling it a bugbear “бокоез вань”¹⁰ (“there is a bugbear”, “bugbear – this is how you frighten children” (Borisov 1991: 30)). The mother usually breast-fed children until the age of 1.5–2 years or even longer; – breast-feeding was considered to be a contraceptive.

Spinning as a symbol of women’s activities

Further upbringing of children is closely connected with working activities. Probably, one of the first initiation-type rituals related to girls was the one performed with their first spinning: “*When washing the first hank spun by the girl, the чалтым (чалтым кароно) has to be performed, where the girl herself also has to be present. She is lifted above an ice hole and her feet are dipped into the water. The girl’s mother bakes a round loaf of bread (кӧлмеч) and makes кумышка of average strength specially for this occasion and takes these to the place where the hank is washed. Also, a man is asked to come here, either young or old, who happens to be at the ice-hole, in order to perform the praying ceremony. After worshipping and*

⁹The work referred to here is “*Очерки воспитания детей у вотяков*” (Survey of Educating Children at Votyaks) (Vereshchagin 2000: 14–82). V. Vanyushev (2000: 10–12) observes that a summary of this work is first given in “*Вятские губернские ведомости*” (News from Vyatka Guberniya), 1892, No. 38, and the information about this manuscript can be found in the “*История полувековой деятельности Императорского Русского географического общества. 1845–1895*” (History of Half-Century-Long Activities of the Russian Imperial Geographical Society. 1845–1895, St. Petersburg, A. Suvorin’s Printing House 1896). It can be said that this is one of the first works in Udmurt ethnology studying childhood issues. The work entitled “*Человек и его рождение у восточных финнов*” (Man and His Birth at Eastern Finns) written by Kuzebai Gerd in the early 20th century, became available to the general public after its publication in Helsinki in 1993 (Gerd 1993). Some fragmentary mentions about the rituals and upbringing of children can be found in the works of many researchers, e.g., Pervukhin 1890; Buch 1882.

¹⁰ My own mother did the same while weaning off her children.

saying prayers everyone present has a shot and a piece of bread, saying, “May she become a diligent spinner”¹¹.

The making of yarn and clothing was one of the main occupations for women and generally symbolised the female sphere of activities. The objects related to spinning – the distaff, spindle and spinning wheel – represented the fertile forces of nature, and served as the sign of wealth, fertility, and vitality. The girl, who was learning to spin, was cajoled, “If you do not learn to spin, both your front and back will be naked. If during one day you spin a ball of yarn of the size of a hen’s head, you will not be poor”. Jokes were made about girls’ work, predicting their future, “If the yarn winds to the top of the spindle, you will marry into the nearest village, if it winds to the bottom – you will marry far away. If it winds askew, the relations in the family will be strained. If the ball of yarn is wound unevenly, with knots, you will get pregnant and give birth to a bastard. You must not start spinning from the top, or you are not going to get on well with your mother-in-law” (word-for-word, you will be pulling each other’s hair). The girl’s spindle and spinning served as evaluation objects also in other nations. In the museum catalogue of the ENM, there is also a note from Karelia about the fact that “young men used to make predictions about a girl’s traits, proceeding from the roundness of her spindle. These estimates are so obscene, so indecent, that the informant [a woman, SK] refused to convey them”.¹² “Dances, dances – gets pregnant” – says an Ersä-Mordvin riddle about the spindle (Mokshin 2002: 45).

Rituals connected with coming of age

Reaching maidenhood, admittance into the corresponding youth group was observed by special ritual activities, which were largely intermingled with calendar holidays. When participating in the joint expedition of the NMUR and the ENM in 1993, the author had the possibility to watch, personally, the rituals related to coming of age performed in the village of

¹¹ Informant Yekaterina Tukayeva, b. 1934, who has described the below-mentioned prophecies related to the yarn and the girl’s future. Video archives of the ENM – V 108, 1991. Unfortunately, these kinds of Udmurt initiation rituals have practically not been recorded in ethnographic literature, therefore the fragmentary data about the ritual related to the first spinning, which were obtained from the video materials of the museum, are especially valuable, as nowadays the ritual *чалтым* (*сялтым*) is connected only with the bride, which is described further on.

¹² Information about item B 98: 6, a spindle from Karelia.

Varklet-Bodya, Agryz district, Tatarstan, and gather information from local people. Here, these rituals are included in the cycle of spring festivals called *акашка* (archaic ritual of receiving the spring, which, under the influence of the Christian calendar, coincided with Lent – *быдзыннал*).¹³ At the present time, these kinds of rituals have practically been forgotten in other places.

The maidens' ritual called *ныльёслэн куриськонзы* (maidens' praying or begging) is performed on the day of *акашка*. According to informants, the ritual was formerly performed on the Monday after Lent. As religious festivals were forbidden during the Soviet time and they had to be celebrated covertly, but all the participants attended school and were not allowed to be absent without a sound reason, *ныл куриськон* started to be celebrated on Sunday. As a rule, the participants are maidens at the age of 16–18.¹⁴ They are called *кураськисъёс* – “beggars/prayers”. The ritual starts early in the morning, as they have to make a round of all houses. Maidens, in festive folk costumes (on this occasion, for the first time in their lives, put on their festive attire with a sleeveless coat *буртчин дись* made of woollen cloth or velvet, and also wear breast and shoulder ornaments) gather in one end of the village and head to the village priest for blessing. After that they, carrying buckets, go through all the houses, collecting donations – in each house they are given eggs, salt, grits and other foodstuffs for cooking the ritual porridge (the round is made in the opposite direction than that of the initiation of boys *эру карон* or *урай вöсь* performed on Maundy Thursday). A fire is lit on a small field *акашка бусы* (the field where the praying ritual *акашка* – the festival of the beginning of spring works – is performed). The maidens are not allowed to light the fire themselves; this is done by the father of one of the maidens or the young men participating in the *эру карон* ritual. The newly initiated young men watch over the fire, cook porridge and help the maidens during the whole festival (as the maidens face a transition to the other generation, they are not given the task of cooking porridge for the common meal).

When the porridge is ready, all the village people gather (differently from the young men's ritual, where only the men of the village gather, but

¹³ The description of the ritual called *ныл кураськон* was first given by Y. Trofimova (Trofimova 1992: 44–49). The materials of the joint expedition of the NMUR and the ENM were used in Aado Lintrop's doctoral thesis (Lintrop 2000; 2003: 202–203; <http://haldjas.folklore.ee/~aado/rahvad/udme.htm>.)

¹⁴ The “*ныл кураськон*” ritual of 1993 was participated by six girls born in the years 1976–1978.

the maidens and women are prohibited to come; neither are they allowed to watch the preparations for the *эру карон* ritual) with their own plates and spoons; they also bring home-made alcoholic drink called *кумышка*. When everybody has gathered (and by that time the porridge is also ready), the priest or the father of one of the girls (*вöсясь*) starts with the ritual: breaks some spruce branches and places them on the grass, laying a towel on top of them; then he puts a big bowl with the ritual porridge on the towel and a bowl called *сюмык*, into which maidens pour some *кумышка*. The participants in the ritual put money called *люгезь* on a certain spot on the spruce branches; this money is meant for buying or mending the ritual equipment, and it is held not with a bare hand but using the sleeve end (in order to avoid direct contact with the “alien” sphere). When the offerings have been made, the praying ceremony with the porridge begins. The people present say prayers, standing with their faces to the south, with the priest in front, followed by the newly-initiated maidens, then older men, young men, boys, and behind them women, maidens, girls. This ceremony is followed by a common meal, in the course of which the newly-initiated maidens treat their fellow villagers to a drink. This act is often merely symbolic: hardly taking a sip, everyone utters their good wishes – *таза лу!* (to your health!) and returns the glass to the maiden. When the festivity is over, the maidens take the ritual porridge to the priest’s house as a token of gratitude for his prayers, initiation and blessing.

On the following day, after the maidens’ ritual, the newly initiated young people gather for their own ceremony called *курэгпуз сиён* (egg eating). The eggs and grits left over after the *эру карон* and *ныльёслэн куриськонзы* rituals are cooked separately by the young men and maidens in two houses, and then only the young people who participated in the rituals gather.¹⁵ Other people are not allowed to come. The onlookers (*учкыны лыктэмъёс*) are given boiled unpainted eggs through the window. Young people also bring the home made alcohol called *кумышка* for the party. They drink and eat here, make merry, play games, sing and dance.

¹⁵ Y. Trofimova points out that “after a few days the newly-initiated youngsters and maidens meet in the woods. There they boil the eggs that they have collected during *ныль кураськон* and eat them together. After that they make merry, play games, sing” (Trofimova 1992: 47). Probably beginning from 1985 the ritual was somewhat modified, and in 1993 the informants did not notify of the festivities in the woods any more.

After having a party in this house, they go to visit all the participants in the ritual (*нергее ветло*). Now, all the onlookers (*адзисвѣс*) can also join in – both the young and the old people. In each household, they are asked to sit down and are offered some food, and the guests sing songs, dance, and make merry.

After performing these rituals, the participants – youngsters and maidens at the age of 16–18 are considered as fully-fledged members of the adult population of the village; they can get married, participate, equally with the others, in festivities and prayers, and youngsters can also be elected priests at religious praying ceremonies. It should be mentioned that youngsters and maidens of the same age, who have not gone through this ritual, but have already got married, as well as pregnant single women are not asked to participate in the ritual; yet, they can join in the common ritual meal equally with the other villagers.¹⁶

An unavoidable stage, in making preparations for getting married, was juvenile gatherings. Single young men went to these get-togethers to find a girlfriend and girls were looking for boyfriends; it was also the place where information was obtained about young people. A peculiar ritual related to coming of age was an inter-village youth's gatherings – “sittings” – which were organised after finishing the autumn harvest season – here boys and girls of pre-marriage age gathered. Sittings called *ныл брага* (“maidens' mash” or “maidens' beer”), which were widespread in the northern districts of Udmurtia (the folklore group from Vuzh Gyia village performed this at the shooting of the film “*Северные удмурты в начале XX века*” (Northern Udmurts in the Early 20th Century) in 1988¹⁷, were still organised here even in the 1950s.¹⁸

The sittings took place in each village in succession. The inviting party organised food and drinks and laid the table. The foodstuffs were gathered as potluck; hot meals were made as well as pastry, beer, and confectionery. Before the event, an agreement was made with fellow villagers and two farmhouses were “bought out” – one for changing clothes, and the other for eating, drinking and merry-making.

¹⁶ Video archive of the ENM – V 062, the author's fieldwork materials from 1993. Informants Sedyk Grigoryeva, b. 1929; Mikhail Grigoryev, b. 1961.; Nikolay Ivanov, b. 1931.; Maria Ivanova, b. 1931.

¹⁷ Video archive of the ENM – V 004, 1988. G. Vereschagin describes an inter-village youth's ritual called *пукон табань* (could be translated as “*посиделочные табани*” – “sitting bread”), which is similar to *ныл брага* (Vereschagin 2000: 217–218).

¹⁸ The author's fieldwork materials from 1988. Informant Nina Maksimova, b. 1932.

On the fixed day, the guests were met on the edge of the village, seen to one of the houses to change, and after that to the other, where the table had been laid. Young people sat at table in pairs – a youngster and a maiden. Village people came to “have a look at the pairs”. After the meal, at about midnight, maidens changed clothes, and then games and dances started, which lasted till the early hours of the morning.

“In the get-togethers called нӧл брага young people at the age of 16–17 participated. Teenagers and married people did not go there. When you were asked to come to the “maidens’ mash” for the first time, it meant that you were admitted among grown-up maidens and you were allowed to go to other villages to participate in the sittings and play games. If you were not yet asked to participate in the “maidens’ mash”, you could infrequently go walking with them if they asked you to come, but you were not supposed to go with them to other villages.”¹⁹

Similar youth get-togethers with guests invited from neighbouring villages were also organised in other places. So, in the village of Pytsam, Malaya Purga district, even in the early 1960s, people observed the custom of an autumn festival *пинал кунӧ* (young guest). In one of the houses, where grownup girls lived, the table was laid and guests from another village were received, and then the guests made a round of all the houses of the participants in the youth festival, where also tables were laid. The choice of the village from which guests were invited, was, according to the informant, determined by the fact that some people had friends or sweethearts there – *туганъёссы отысь вал*. After some time, young people made a return visit to the other village, where they were also warmly received and treated. This kind of youths’ visiting with a festively laid table, singing and dancing to accompaniment of the accordion or other instruments differed from “adult festivities” actually only by the composition of the participants, as it was meant only for young single people (*18 ареслэсь ничиез ӧй вал* – not younger than 18), and they organised the whole festivity themselves, although their parents still helped them with preparing the meal and alcoholic drinks.²⁰

¹⁹ Information from Galina Chibysheva (Popova 1998: 112). In Y. Popova’s opinion, the ritual called *нӧл брага* or *сизӧл брага*, which was performed by the Beserman of some villages, has been borrowed from the Northern Udmurts, as this kind of territorial get-together did not occur in other groups of the Beserman.

²⁰ Informant Olga Mikhailova, b. 1942.

Youth rituals were socially important not only for young people themselves, but also for the community as a whole. On the one hand, young people “introduced themselves” to the adult population of the village both when making rounds of the houses as well as at get-togethers, where the grownups came to “have a look at the pairs”. On the other hand, the adults viewed them not only as equals to themselves, but also as potential future spouses for their grownup children; perhaps they started to “observe” them more carefully.

The fact that a maiden was asked to participate in the inter-village sittings and other similar rituals kind of emphasised her sexual maturity and readiness for getting married. However, we lack practically any data about the first menstruation and activities related to smeared underwear – informants usually stress the girls’ shyness and reticence in this respect: “*She told neither her mother nor her friends – she was embarrassed. When she was washing her underwear in a stream, she was looking behind her back all the time to see if someone was nearing.*”²¹ The tabooing of the concrete topic is proved by prohibitions like “*you must not leave the smeared cloths lying about everywhere – an evil eye could be cast on you*” and the expressions widespread at present denoting menstruation: “*ac нерге*” (word-for-word “on one’s own”), “*котырӧёсы котырам*” (word-for-word “one’s own things (objects, situation) around (me)”)²², “*куноосы вуизы*” (“my guests are here / arrived”), “*куноосы дорам ай*” (“my guests are still here”), “*праздникӧёсы али*” (“I still have holidays”)²³, – this kind of intimate topic is directly related to the concept of dirtiness, filthiness “*жоб котырыд, кырсь*” (“(you are in / have) a dirty, unclean situation” or “it is dirty, filthy around you”)²⁴, and requires further study.

From a bride to a fully-fledged woman

The transition of the maiden into the social status of a woman was particularly regulated and ritually marked. This stage started with the wedding and finished with the birth of the first child. This period is characterised by the so-called “rituals of alienation” – the prohibition for the bride to return to her parental home earlier than three days after she

²¹ Informant Fyokla Mikhailova, b. 1910.

²² Informant aged 60.

²³ Informant aged 25.

²⁴ Informant aged 60.

was taken away from there; changing of the married woman's name, when she loses her maiden name forever and instead, gets the name of her family or is called after her home village; the tabooing of kinship terms on the husband's side; special regulation of the bride's behaviour in the new family (Vladykina 1998: 125). The period of the transition status of the bride is completed by the ritual called *сялтым* (or *чалтым*), which is directly connected with the cult of water.

One of the most complete reports of the *сялтым* has been presented by Grigori Vereshchagin, who has related the ritual directly to the women's festival called *шорт миськон* (washing of hanks), which falls at the end of February – beginning of March:

It is remarkable that in all Votyak rituals money plays an important role, especially silver coins – even at the so-called сялтым... Сялтым is divided into two parts: the first part is called the real сялтыман – extorting кумышка from the godfather or godmother for the fear of bathing or dipping into the ice-hole on the river; and the second part – сялтым – when the godfather, being at the шорт миськон at godmother's, treats the guests to кумышка procured by the godmother. It is known that the шорт миськон (washing of the yarn) is the main Votyak female festival, in the course of which women cook different treats for the yarn-washers. The godfather or his wife are also asked to participate in this festival as washers. On the river at the ice-hole, where yarn is washed, the godfather or godmother are threatened to be dipped into the water, in order to make them promise to procure a quarter of a bucket or less of кумышка. If they make the promise, they are not dipped into the water, but if they do not, they are bathed, i.e., their feet are dipped into the water (сялтыман), yet usually it is only a joke, therefore the act of bathing is accompanied by friendly bursts of laughter. There are, of course, those who cannot be stirred in their resolve, neither by threats nor by bathing (i.e., dipping into the water), and they remain determined... and the blackmailers have to back off, defeated... Yet, despite of all this, in the evening кумышка will be provided by the godmother at the сялтым. This is what сялтым is all about: the godfather together with other guests sits at the table on a bench, and the godmother gives him a three-litre-bottle of кумышка, putting it in front of them on the table, and next to the bottle – a glass with кумышка. In addition to this, the godmother puts in front of the godfather a kerchief with the value of about 25 kopecks²⁵ and asks him to receive this present and treat everybody with

²⁵ Some figures for comparison: in Glazov county in the 1860s a sheepskin fur jacket cost 18–24 kopecks, a coarse woollen peasant overcoat – 20–30 kopecks, a pood (16.3 kg) of barley – 30–35 kopecks, a pood of oats – 17–25 kopecks (Volkova 2003: 104–105).

кумышка as if it were his own, yet, usually, according to tradition, he himself has to drink the first glass, the second one give to the host-godfather, the third – to the hostess-godmother, and after that, if there is another godfather – to him and then, continuing agewise, as it is determined by the ritual. Each person, who gets a drink from the guest-godfather, even the host, gives him a coin, often a silver one, which the guest afterwards passes on to the godmother, but, getting a drink from the godfather, gives him a coin as a present. Treating this way the ones standing near him, the guest-godfather gives the bottle back to the godmother-hostess. After that, together with the rest of the guests sitting at table, he eats what he likes; meanwhile, the table has been laid – there are plates with the main course, pirozhki, and so on; also the so-called постряпушки made of wheat flour. Women are singing songs while the guests are eating. (Vereshchagin 1996: 122.)

The author has not made it very clear who exactly was worshipped at this ritual.²⁶ Probably it is about inviting and worshipping a newly-wed couple – godson and his wife, i.e., the bride, by the godparents of the newly-married man.

The dictionaries of the Udmurt language also connect this ritual with the washing of yarn:

Сялтым – Udmurt custom: while washing hanks, people are having a party in the honour of the bride or newborn – the bride treats the guests and the latter give her presents – coins (Borisov 1991: 275).

Сялтым – ritual of bathing in an ice-hole (when yarn wound into a hank is washed). *Сялтыманы* – bathing of the bride (*while washing yarn wound into a hank*) (Udmurt... 1983: 408).

Nowadays, the ritual called *сялтым* is more known as the bathing ritual of the bride in the water (river) on the first day of hay-making, which is probably related to the fact that, by the late 1950s, home-made fabric had been ousted by the manufactured one (Khristoljubova 1993: 143), and making yarn in great quantities as well as organising the ritual of washing hanks lost its topicality.

The rituals connected with the bride, which symbolised her rebirth in a new quality, differed even inside one district. So, only in Malaya Purga district, Udmurtia, several versions of it are known (the local name is

²⁶ According to V. Dal's dictionary, "кум, кума – godfather and godmother generally having a spiritual relationship; but for the godson himself they are not godfather and godmother, but only to each other, and regarding his parents and relatives" (Dal 1914: 559).

чалтым). In the villages of Pytsam and Novaya Monya, even in the late 1950s – 1960s the bride, fully dressed, was thrown into water on the first day of hay-making (чалтымак пылато – *bathe all over. Probably the name of the ritual is also derived from it – чалтым?!), in the village of Staraya Monya (at the distance of three kilometres from the village of Novaya Monya) a plaited rope was tied round the bride’s waist and she was pulled up over the upper crosspiece of the swing (a prop made of two poles and an upper cross-beam). To this ritual, people brought round loaves of wheat bread called бискыли made of flaky paste and bannocks made with whipped eggs called курегнуз табань; elderly people said prayers. Later on, (in 1973), in the same village the bride was only soused over with water from a bucket during a festival called гырон быдтон (end of ploughing, i.e., spring fieldwork).²⁷ The description of this kind of ritual in the same district can also be found in literature, “On the first day of hay-making, young people, given permission by the elderly, hide a kerchief taken from the bride, or an apron or a longcoat, and throw them in a tree, and tie her to the latter (the modern version consists in untying the apron strings). Walking to her in succession all the new relatives (mother-in-law, father-in-law, brothers and sisters-in law), they ask her what she calls them. Not giving their names, the bride utters the corresponding terms of kinship, publicly stating her fully-fledged kinship to the new family. She is released only when her husband takes her things off the tree. After that the ritual of bathing starts” (Vladykina 1998: 118–119).*

The rituals similar to the Udmurt ones were performed also by other Finno-Ugric peoples. So the Komi on the Luza, Letka and Vym Rivers in the first summer after the wedding, during hay-making and grain harvesting “bathed” the bride in the river several times – she was pushed into the water when she was doing her laundry or her kerchief was thrown into a tree. On the Vyshka and Mezen Rivers, a ritual called *нетсу* was performed. During hay-making, in a faraway meadow the bride cooked porridge, into which much butter was added. Her husband climbed a spruce, chopped off branches at the very top and tied the place up with birch-bark or a piece of sheet metal. After this the bride, turning to everyone working by their Christian name and patronymic, asked them to taste the porridge. These rituals somehow released the newlywed from

²⁷ Informant Olga Mikhailova, b. 1942.

everything that up to then had connected her with her parental home, with the “maiden’s will” (Limerov 2000: 143).

The throwing in the tree of the objects, which were the most characteristic parts of the female attire that the bride put on for her wedding party, symbolises the completion of the transition status of the bride. The ritual of bathing²⁸ similar to it in its meaning strengthens the mythological idea of death=rebirth even more (Vladykina 1998: 119).

This way the ritual called *сялтым* (*чалтым*), which was performed approximately half a year or a year after the bride settled down in her new home, became a starting point in the life of the young wife as a fully-fledged member of the new family, which was frequently strengthened by the birth of a child.²⁹ A maiden, becoming a woman, entering a new family, preparing to be a mother for her would-be children, was supposed to receive communion with water – the bride was definitely bathed in a river. It is interesting to mention that, apart from “communicating” the bride for her new family and new life, people turned to water in prayers for strong and healthy children. When bathing or sousing a maiden, a newlywed, a young wife, they were wished health (“*кускыд медаз жадьы*” – “may your back not get tired”), love of work and swiftness (“*киужлы шаплы мед луоз*” – “may she be fast in handicraft”), and so on. Here also exists the practice of strengthening with words (oral formulas) the magic activities connected with the natural qualities of flowing water – its fast continuous movement, freshness, transparency, the ability to cleanse.

²⁸ In 1988 the participants in the shooting of the film (Northern Udmurts in the Early 20th Century) explained the necessity of bathing the newlywed with the fact that the latter had to be given the possibility, when being wet through, take off her *шортдэрем* – a buttonless long overcoat; otherwise she would have had to work in «full dress»; at haymaking, women were allowed to wear just a shirt. (Author’s fieldwork materials, 1988).

²⁹ Some authors (Vanyushev 1986: 67) have compared *сялтым* with the ritual of bathing the bride on the second day of wedding, which is observed by many peoples (the Udmurts call it *вэль кен/ак пылатон* – sprinkling the new daughter-in-law), before the bathing the bride has to change into women’s attire. The bride goes with the guests to a spring (well, river), where the oldest of the women, leading the procession to the river, or the mother-in-law sprinkles the head and feet of the bride with water, after which the bride has to scoop some water into buckets and all those present sprinkle water. The bride carries the buckets on a yoke, trying not to spill over the water, and her friends follow her, trying to splash the water over the brim. Later on the bride treats her new relatives to this water, and she is given money in return, or with this water porridge is cooked for further blessing. The ritual of bathing the bride has gradually acquired a conditional character; nowadays the primary aspect is to test the bride with work. The wedding ritual of communion at a spring is also demonstrated in the film “Southern Udmurts in the Early 20th Century” by Aleksei Peterson and Serafima Lebedeva, Estonian National Museum, 1983.

Woman in a cult practice

The life of the woman, inside a family, was regulated by a whole range of prohibitions also after the termination of the period of avoidance, which was especially evident in cult practice when ritual purity was necessary. Yet, at the same time, the role of the woman in Udmurt family and cult rituals was extremely important. Even the family priest, the protector of family *воршуд* (*воршуд-утись*, deity-protector of family happiness, SK) “had to be married, as, together with him, according to tradition, his wife also performed services. The title of a priest was passed on from father to son. In the case when the priest died, having not passed on his title, the appointment of the priest depended on his wife” (Luppov 1999: 46). Also, only a married man was allowed to fulfil the obligations of the presiding priest, and sometimes, when his wife died, he was allowed to do it together with his daughter-in-law.

In the late 19th century, Grigory Vereshchagin pointed out a few rules related to the cult of worshipping deities and spirits:

1. Women without headgear symbolising the transition to the group of the elderly, and pants are prohibited to participate in sacrificial rituals;
2. Women are not allowed to slaughter animals or cook food from sacrificed animals;
3. In the domestic chapel called *куа* dedicated to the family deity *Воршуд* neither maidens nor women are allowed to move to and fro in front of the chest called *воршуд-куды*;
4. If the sacrifice is made to the sylvan spirit *Нюлэсмурт* (lit. “woodsman” – SK), *Керемет* (spirit of evil, also the place for performing pagan prayer ceremonies – SK), *Чер* (illness, sickness, spirit of disease – SK) and other gods and spirits taken over from other nationalities, women are not allowed to eat it;
5. In the places where women are allowed to be present, they have to wear clean clothes;
6. Menstruating girls and women are prohibited to be present at sacrificial rituals;
7. On the day of sacrificing no work can be done, you have to keep to absolute peace;
8. Men, especially priests, have to wear a white robe and bass shoes at sacrificial rituals; they have to gird themselves with belts;
9. Sacrifice to deities, except for *Чер*, and to the spirits of the deceased, must be a foal, not a much-ridden horse;
10. The priest, who is standing or sitting in a praying position, has to

wear a hat and hold twigs in his hands (Vereshchagin 1998: 38).

So we can see that six rules of the ten are directly related to women, one (connected with work) is concerned with both men and women, two of them are related to men (actually, priests), and one is connected with the sacrificial animal – this is an excellent example of sex-related regulations in cult practice.

Certain behavioural regulations are also observed in the religious praying rituals performed nowadays. So, only priests are allowed to enter the sacred site *луд* surrounded by a fence. Usually women do not enter the domestic chapel *кya* (if they do enter, they are allowed to keep only to the left-hand side), but in rituals performed in holy groves *луд* (or *керемет*) they are forbidden to participate. More often than not, women at common praying rituals remain “passive supervisors” of cooking the ritual meal. As was mentioned already above, the young men’s initiating ritual *эру карон* (the performing site is not far from the holy grove *луд*) also takes place without the participation of women, whereas the ritual of initiating girls is participated in by all the villagers.³⁰

In many an everyday, etiquette-related and ritual, situation prohibitions are simplified for women beyond the age of fertility, and they are bestowed certain “privileges”-obligations. The old woman is frivolously active in the rituals where the nearness of the Great Beyond is present – the ones related to birth and wake. It was only during the ritual called “*нуны сюан*” (infant’s wedding) that women could afford dancing squatting, clapping their hands under the knees. Obscene songs, unambiguous gestures (lifting the dancing women with the handle of the oven peel, covering the head with the lifted train of the dress, tucking up the train of the dress, trying to denude the father of the child – taking off his trousers, demonstrating his “manly pride” and, by doing so, make public his participation in the event) had to contribute to the “infectious birthgiving” (“*пиян мед палалоз*”). In other situations, these kinds of dance steps were regarded as impolite. It is necessary to mention that only elderly women, i.e., the ones that had crossed the threshold of fertility, consequently - a certain group in the life cycle – could afford such obscenities and gestures (Vladykina 1998: 308).

In the days of common intercession, performed in graveyards in the spring and in the autumn, it is the elderly who go from door to door – “*кисьтон нерге*”, and the hosts treat them to a glass of vodka and some

³⁰ Video archive of the ENM – V 001–002, 006–008, 062. 1988, 1989, 1993.

snacks. While the attitude towards drinking by women in Udmurt society was and still is rather negative, then this kind of behaviour from elderly women during certain periods is considered as acceptable, it might even be said that it is included in the obligatory set of regulations of the ritual.

The last “transition” ritual, which completes the transition of the woman to the world of the deceased, is the intercession for the dead parents “*йыр-пыд сётон*” (“sacrificing animal’s head and feet”) or “*вал сюан*” (“horse’s wedding”), when the married daughter sacrifices a cow for her mother (and a married son – a horse for his father). This is a colourful performance reminding us of a wedding. In both cases, *төр/төро*, sits at the end of the table (at wedding it is the chief, an honourable figure (Borisov 1991: 286), he is seated on a pillow in the red corner – SK), dowry is made for the “future life”, and suitable melodies of wedding songs are sung., yet, all the things in this ritual occur vice versa: at the wedding table *төр* there is a friendly couple, at the wake – just one person, an old woman or man, playing the role of the newlywed *виль кенак*; miniature clothing not suitable for real life, allowed at the wake, singing of wedding songs the other way round: in honour of man the melodies are played which at an ordinary wedding are sung by the relatives of the bride in the house of the bridegroom, and in honour of a woman – the melodies of the bridegroom’s relatives... Just like at a wedding, the activities are carried out in two different places. On the one hand, it is the house of the deceased, on the other – a place where the bones of the sacrificed animal are thrown. And then there is the obligatory travesty of the couple taking away the bones: the woman puts on a man’s hat, and the man – a kerchief or a headcloth, this way creating the situation of “the alien”, the beyond.³¹ After performing the “horse’s wedding” (3, 5, 7, etc. years after death), where “77 generations of ancestors” are asked (*77 выжы кулэмвёс*), the deceased is considered to have eventually entered the beyond and occupied a respectable place there (see the description of the ritual in Vladykin & Churakova 1986).

In all the ritual activities distinguishing the transition landmarks in the life of a girl/maiden/woman, equally to the protective functions, the

³¹ This ritual of intercession has been performed by the Udmurts until now. Here the details related to trees should be emphasised: in this ritual, the bones of the sacrificed animal are either hung in a tree or thrown on its roots. And, what else is interesting in the context of the article, in some places, for example, in the village of Varklet Bodya, Agryz district, Tatarstan, the bones are taken to a place called *йыр-пыд кюан* (word-for-word: place for throwing away heads and feet) exclusively by men. Video-archive of the ENM – V 001, 1988.

connection with the beyond – the world of ancestors – is carefully observed. In incantations-prayers, ritual visits, symbolic activities related to water, changing clothes, the existence of pairs (two houses) in young people's rituals, common meals, giving and receiving presents, joint merry-making accompanying women's rituals, their interfusion with the agrarian calendar – in all these we can observe the encoded system of symbols, images, ideas of the traditional world view of the nation.

Transition rituals are characteristic of all ethnoses and all times. The most significant Udmurt rituals, sacramental for each person and the whole society related to birth, wedding and funeral, continue to preserve many of their traditional features. Some other transition stages are perhaps not so important on a global scale; yet, having a certain meaning in changing a person's social status, are continuously transformed. Each ritual, being a "manifestation of contemporary life in each period of time, carries a many-centuries-long experience of the people" (Khristolybova 1984: 6) and reflects the mental, moral, social stereotypes and values of the society of its era. While, in traditional society, the life of each individual was regulated by the community, and the rituals were often related to the agrarian calendar, then, in modern society, many a ritual is performed in the seclusion of one's own family and next of kin; and side by side with the fading of certain kinds of working activities people also start forgetting the rituals connected with them. The beginning and end of school-time, university, getting a passport, the first salary and some others become the transition points in the life of Man. The essence and form of the ritual change, yet the idea remains the same – to ensure the further well being of the person, as well as of those surrounding them.

Sources

Informants:

Village of Karamas-Pelga, Kiyasovo district, Udmurt Republic:

Maria Alekseyevna Mazitova, b. 1926,

Yekaterina Alekseyevna Tukayeva, b. 1934.

Village of Varklet-Bodya, Agryz district, Republic of Tatarstan:

Sedyk Nazarovna Grigoryeva, b. 1929,

Mikhail Nikiforovich Grigoryev, b. 1961,

Nikolay Kuzmich Ivanov, b. 1931,

Maria Gerasimovna Ivanovna, b. 1931.

Village of Vuzh Monya, Malaya Purga district, Udmurt Republic:

Fekla Savvatyevna Mikhailova (1910–1996),

Olga Nikolayevna Mikhailovna, b. 1942 (born in the Pycam village, Malaya Purga district).

Village of Vuzh Gyia (Вуж Гыя) Kez district, Udmurt Republic:

Nina Arsentyevna Maksimova, b. 1932.

Video Archive of the ENM

- V 001, 1988.
- V 002, 1988.
- V 003, 1988.
- V 004, 1988.
- V 006–008, 1989
- V 062, 1993.
- V 108, 1991.

Films

- Южные удмурты в начале XX века.* Film by Aleksey Peterson and Serafima Lebedeva. Estonian National Museum, 1983.
- Северные удмурты в начале XX века.* Film by Aleksey Peterson and Serafima Lebedeva. Estonian National Museum and National Museum of Udmurt Republic, 1995.³²

References

- Atamanov 1985 = Атаманов Михаил Гаврилович. Обряды и поверья удмуртов, связанные с именами. – *Семейный и общественный быт удмуртов в XVIII – XX вв. Сборник статей.* Устинов, Научно-исследовательский институт при Совете Министров Удмуртской АССР, 91–105.
- Belitser 1951 = Белицер Вера Николаевна. Народная одежда удмуртов (материалы к этногенезу). – *Труды института этнографии. Новая серия.* Т. 10. Москва, Издательство АН СССР.
- Borison 1991 = Борисов Трофим Кузьмич. *Удмурт кыллюкам. Удмуртско-русский толковый словарь: около 15 тыс. слов.* Серия «Памятники культуры Удмуртии. Лингвистическое наследие». Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН СССР.
- Buch, Max 1882. *Die Wotjäken, eine ethnologische Studie von Max Buch.* Acta Soc. Scient. Fenn., Т. XII. Helsingfors.
- Dal 1914 = Даль Владимир. *Толковый словарь великорусского языка Владимира Даля.* Том второй. И.-О. С.-Петербург – Москва: Издание Т-ва М. О. Вольфъ.
- Fedyanovich 1997 = Федянович Тамара Павловна. *Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья (конец XIX века – 1980-е годы).* Москва.
- Gavrilov 1891 = Гаврилов Борис Гаврилович. *Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урьясь-Учинского прихода.* Труды IV археологического съезда в России. Казань.
- Gerd 1993 = Герд Кузубай. *Ethnographica. Человек и его рождение у восточных финнов.* – *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne.* Vol. 217. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Ivshina 1999 = Ившина Мария Владимировна. Великая мумь: потерянное имя. – *Диалог культур. Вестник Удмуртского университета.* № 7: 59–64.
- Ivshina 2002 = Ившина, Мария Владимировна. *Статус женщины в традиционном*

³² Although ethnographical films are “staged”, I consider them as sources, as all activities in them are carried out by common villagers-Udmurts, for whom everything happening in the film is part of their present or former reality.

- удмуртском обществе XIX – нач. XX вв. (диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук). Ижевск: Удмуртский Государственный Университет.
- Kabakova 1999 = Кабакова Г. И. Женщина. – *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Под общей редакцией Н. И. Толстого. Том 2: Д-К (Крошки)*. Москва: Международные отношения. (Институт Славяноведения и балканистики РАН.)
- Khristolyubova 1984 = Христолюбова Людмила Степановна. *Семейные обряды удмуртов (традиции и процессы обновления)*. Ижевск: Удмуртия.
- Khristolyubova 1985 = Христолюбова Людмила Степановна. Традиции трудового воспитания детей в удмуртской семье в XIX – начале XX вв. – *Семейный и общественный быт удмуртов в XVIII – XXвв. Сборник статей*. Устинов, Научно-исследовательский институт при Совете Министров Удмуртской АССР, 80–90.
- Khristolyubova 1993 = Христолюбова Людмила Степановна. Эволюция одежды и ее современное бытование. – *Удмурты. Историко-этнографические очерки*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 141–148.
- Kosareva 2000 = Косарева, Ирина Алексеевна. *Традиционная женская одежда периферийных групп удмуртов (косинской, слободской, кукморской, шошиминской, закамской) в конце XIX – начале XX в.*: Монография. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН.
- Limerov 2000 = Лимеров Павел Федорович. Свадьба. – *Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты*. Отв. редакторы Н. Ф. Мокшин, Т. П. Федянович, Л. С. Христолюбова. Серия «Народы и культуры». Москва: Наука, 129–144.
- Lintrop, Aado 2000. Udmurdi usundi peamised tunnusjooned XIX ja XX sajandil. Tartu. Doktoriväitekiri; <http://haldjas.folklore.ee/~aado/rahvad/udme.htm>
- Lintrop, Aado 2003. *Udmurdi usund*. Eesti Rahva Muuseumi Sari 5. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Luprov 1999 = Луппов Павел Николаевич. *Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века*. (Отв. за выпуск М. В. Гришкина.) Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН. (Памятники культуры. Памятники исторической мысли.)
- Mokshin 2002 = Мокшин Николай Федорович. *Материальная культура мордвы: Этнографический справочник*. Саранск: Мордовское книжное издательство.
- Munkácsi 1952 = *Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken*. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi herausgegeben von D. R. Fuchs. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 102. Helsinki.
- Munkácsi, Bernát 1887. *Wotják népköltészeti hagyományok*. Budapest.
- Nikitina 1992 = Никитина Галина Аркадьевна. Возрастные циклы в народной педагогике удмуртов. – *Вестник Удмуртского университета*. № 6: 39–46.
- Nikitina 1997 = Никитина Галина Аркадьевна 1997. *Народная педагогика удмуртов*. Ижевск: Удмуртия.
- Pervukhin 1888–1890 = Первухин Николай Григорьевич. *Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: в 5-ти эскизах*. Вятка.
- Pervukhin 1890 = Первухин Николай Григорьевич. Следы языческой древности в суевных обрядах обыденной жизни вотяков от колыбели до могилы. – *Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз V*. Вятка.
- Rorova 1998 = Попова Елена Васильевна. *Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XXвв)*: Монография. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН.
- Rybakov 2003 = Рыбаков С. Е. Этничность и этнос. – *Этнографическое обозрение*, № 3.

- Российская академия наук. Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 3–24.
- Shutova 1995 = Шутова Надежда Ивановна. Роль женщины в древнеудмуртском обществе: к постановке проблемы. – *Финно-угроведение*. № 2. Научный центр финно-угроведения, Йошкар-Ола, 32–40.
- Shutova 1998 = Шутова Надежда Ивановна. Женское божество плодородия в духовной жизни финно-угров Приуралья. – *Об этнической психологии удмуртов. Сборник статей*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 27–35.
- Trofimova 1992 = Трофимова Е. Я. Некоторые формы общения и поведения современных удмуртов. – *Традиционное поведение и общение удмуртов*. Ижевск, 44–49.
- Udmurt...* 1983 = *Удмурт-зуч словарь. Удмуртско-русский словарь*. Около 35 000 слов. Под редакцией В. М. Вахрушева. Москва: Русский язык, НИИ при СМ Удм. АССР.
- Vanyushev 1986 = Ванюшев Василий Михайлович. Отражение культа воды в фольклоре и литературе удмуртов. – *Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы. Сборник статей*. Научно-исследовательский институт при Совете Министров УАССР. Устинов: УдНИИ, 63–72.
- Vanyushev 2000 = Ванюшев Василий Михайлович. Предисловие ко второй книге третьего тома Собрания сочинений Г. Е. Верещагина. – Г. Е. Верещагин. *Собрание сочинений в шести томах. Под редакцией В. М. Ванюшева. Том 3: Этнографические очерки. Кн. 2, вып. 1*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 5–13.
- Vereshchagin 1886 = Верещагин Григорий Егорович. Вотяки Сосновского края. – *Записки Императорского Русского Географического Общества*, Т. 14. Вып. 2. С.-Петербургъ.
- Vereshchagin 1889 = Верещагин Григорий Егорович. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губ. – *Записки Императорского Русского Географического Общества*. Т. 14. Вып. 3. С.-Петербургъ.
- Vereshchagin 1996 = Верещагин Григорий Егорович. *Собрание сочинений в шести томах. Под редакцией В. М. Ванюшева. Том 2: Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН. (Памятники культуры.)
- Vereshchagin 1998 = Верещагин Григорий Егорович. *Собрание сочинений в шести томах. Под редакцией В. М. Ванюшева. Том 3: Этнографические очерки. Кн. 1*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН. (Памятники культуры.)
- Vereshchagin 2000 = Верещагин Григорий Егорович. *Собрание сочинений в шести томах. Под редакцией В. М. Ванюшева. Том 3: Этнографические очерки. Кн. 2, вып. 1*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН. (Памятники культуры.)
- Vladykin & Churakova 1986 = Владыкин Владимир Емельянович, Римма Аркадьевна Чуракова. Обряд «йыр-пыд сётон» в поминальном ритуале удмуртов. – *Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов*. Институт языка и литературы Академии наук Эстонской ССР. Союз композиторов Эстонской ССР. Таллин: Ээсти раамат, 108–133.
- Vladykina 1998 = Владыкина Татьяна Григорьевна. *Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики*. Монография. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН.
- Volkova 2003 = Волкова Люция Апполосовна. «Под рукой и поля, и лужок, и лес...» (Историко-этнографический очерк о сельском хозяйстве. – *Этнос-Культура-Человек: Сборник материалов международной научной конференции, посвященной 60-летию доктора исторических наук, профессора В. Е. Владыкина*. Кафедра этнологии и регионоведения Удмуртского университета. Ижевск: Издательство «АНК», 99–109.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Пожалуй, откажусь от классического вида заключения с повтором основных выводов, сделанных в ходе исследования, - заинтересованный читатель, вероятно, уже нашел их в соответствующих главах-статьях. Материал диссертации слишком гетерогенный и фрагментарный, и хотя объекты культуры – мировоззрение, предметный мир и обряды – изучаются (в определенной мере) порознь, однако, глубоко надеюсь, в данной работе они предстают в системной связи, и сама культура выступает как интегрированное целое.

Согласно Гирцу, «антропология существует не только в торговой лавке, в форте в горах, в погоне за овцами, но и в книге, в статье, в лекции, в музейной экспозиции и в последнее время даже в фильме. Понять это – значит осознать, что граница между способом репрезентации и сущностным содержанием в анализе культуры /.../ не может быть проведена четко» (Гирц 1997: 184-185), и что «...антропология всегда четко воспринимала, что то, что видится, зависит от того, откуда и с помощью чего это видится. В глазах этнографа, изучающего механизмы чужих [и не только чужих, С. К.] представлений, формы получаемых сведений всегда неизбежно связаны с местом, неотделимы от рабочего инструментария и окружения. Это обстоятельство можно завуалировать ойкуменической риторикой или замутить с помощью натянутой теории, однако совсем устранить его невозможно» (Гирц 2003: 10-11). Таким образом, результаты интерпретации зависят как от субъективной установки исследователя, исходящего как из своей концепции и приоритетов своей дисциплины, так, несомненно, из бытующей традиции и диктующей идеологии. Однако ни одно описание не может быть адекватно, аутентично «самой» культуре, «абсолютные системы явлений – как комплексные, так и феноменов культуры, - невозможны. Они всегда будут отражением нашей собственной культуры» (Боас 1997: 535).

Подводя итоги, считаю уместным остановиться на некоторых субъективных вопросах, связанных с работой. Прежде всего, следует отметить, что каждая статья-глава данной магистерской диссертации создавалась в разное время и при разных условиях. Мое первое знакомство с текстами Мункачи произошло в студенческие годы. Интерес к его наследию был вызван, скорее всего, тем, что многие тексты, записанные ученым в конце XIX - начале XX вв., были известны мне в устной традиции от своей бабушки. И насколько велико было мое удивление,

что имеются такие поистине уникальные собрания, где многие услышанные в детстве тексты записаны-транскрибированы... Бабушка же, прошедшая месячный курс «ликбеза», никак не могла познакомиться с ними, также как и большинство удмуртов, для которых книги Мункачи были просто недоступны. «Открытие» и «перечитывание» Мункачи стало для меня своеобразным свидетельством живучести архаического фольклора в удмуртской традиционной этнокультуре.

Впервые познакомившись с удмуртской предметной коллекцией ЭНМ, была поражена ее богатством. Позднее, ближе ознакомившись с музейными документами, была несколько разочарована – из той информации, которая имеется, очень трудно получить какое-либо представление об удмуртах, скорее, только отдельные фрагменты... Таким образом, вторая статья родилась как духовный позыв, как миссия – через отдельно взятую музейную коллекцию познакомить читателя с удмуртской культурой, и, вместе с тем, показать особую важность в интерпретации культуры информационного багажа, сопровождающего музейный этнографический предмет, особенно, если этническая культура презентуется в чужой культурной среде; одновременно, «открыть» для читателя эстонские удмуртские материалы.

Третья работа – это своего рода размышления удмуртки/женщины/матери о сущности бытия женщиной, и, через женскую тему - поиски древних пластов народного мировоззрения.

Завершая свое исследование, хотела бы поделиться с мыслями, связанными с объединяющим названием *«Удмуртский мир: окна в традиционную культуру»*. Приводя аналогию Культуры с Домом (*дом как образ мира*), следует отметить два аспекта, вложенные мною в данное понятие:

- с одной стороны, каждый аспект, явление культуры – это определенное окно в саму культуру (в конкретном случае этими окнами являются фольклор, обычные предметы повседневного быта, женские переходные обряды),

- и, с другой стороны, отдельно взятая статья в этой работе – это «маленькое окошко», позволяющее любому желающему взглянуть на частичку удмуртского мира глазами носителя этой культуры.

Udmurdi maailm: „aknad” traditsioonilisse kultuuri (kultuurianalüütiline vaade rahvaluule, muuseumiesemete ja rituaalide kaudu)

Resüme

Käesoleva magistratöö aluseks on kolm erinevates väljaannetes ilmunud artiklit, mis käsitlevad esmapilgul vägagi eripalgelisi teemasid. Kirjutistes on vaadeldud etnograafilisi tekste, muuseumiesemeid ja tavandeid ning nende kaudu rahvalikke uskumusi, esemelist maailma, üleminekuetappe erinevate elutsüklite vahel ning uurija rolli kultuuri tõlgendamisel. Vaatamata sellisele laialdasele teemaderingile on artiklite ühine joon see, et kõigis neis on uurimisobjektiks traditsiooniline udmurdi kultuur.

Viidates traditsioonilisele kultuurile kui uurimisobjektile, olen aluseks võtnud definitsiooni kultuurist kui heterogeensest ja polüfunktsionaalsest tervikust, kus iga kultuuriaspekt, olles osake ühtsest kommunikatsiooni- ja traditsioonide edastamise protsessist, on samal ajal pidevas muutumises. Traditsiooni on vaadeldud kui dünaamilist protsessi, milles iga põlvkond osaleb lisaks teatavate kindlate tavade omandamisele aktiivselt ka nende valikul ja tõlgendamisel.

Erinevatest kultuuri interpreteerimise seisukohtadest on minu jaoks kõige imponeerivam tõlgendava antropoloogia teooria, mida lääne antropoloogilistes ringkondades seostatakse peamiselt Clifford Geertzi nimega. Tema definitsiooni kohaselt on kultuur märkide süsteem, mida loob ja tõlgendab inimene ise. Kultuurianalüüs toimub dialoogivormis, kusjuures protsessis osalevad võrdväärselt nii uurija kui uurimisobjekt. Märkisüsteemi analüüs ei ole mitte eksperimentaalne, tegeledes seaduspärasuste otsimisega, vaid tõlgendav, ehk siis õpitakse tundma märkide tähendusi. Analüüsides kultuuri välitööde kogemuse tasemel, antropoloog „... „visandab” diskursuse ja kirjeldab seda. Selle tulemusel muutub mingil hetkel toimunud sündmus salvestatud teateks, infoks, mis on ka edaspidi kasutatav” (Geertz 1997: 173, 188). „Tõlgendav seletus /.../ pöörab tähelepanu sellele, mida tähendavad institutsioonid, tegevused, kujundid, ütlused, sündmused, tavad, kõik sotsiaalteaduse tavalised huviobjektid neile, kelle institutsioonid, tegevused, tavad ja nii edasi need on” (Geertz 2003: 34–35). Geertzi ideele on väga lähedased Juri Lotmani juhitud Tartu-Moskva kultuurisemiootilise koolkonna vaated: kultuuri vaadeldakse kui „erinevate adressaatide vahel vahetatud teadete summat (igauks neist on teiste adressaatide jaoks „teine”, „tema”), samal ajal võib seda käsitleda kui inimkonna kollektiivse „minu” saadetud teadet iseendale“ ehk kui märkisüsteemi abil

toimivat kommunikatsioonisfääri indiviidi ja sootsiumi vahel („semiosfäär“). Teisisõnu, kultuur on keeruka ülesehitusega tekst või tekstide kogumik (Lotman 1999a: 41–42).

Kaasaegses kultuuriantropoloogias tunnustatud kultuuri ja teksti analoogiast tulenevalt (kultuur on protsess ja samuti on tekst korduvalt loetav ning kumbki ei ole „kivisse raiutud“) võib märkida, et kui väitekirja kahte esimest osa võib mingil määral pidada autori poolt „uuesti loetud tekstideks“, siis viimases osas on tegemist pigem autori „kirjeldusega“ udmurdi naiste tavandikultuurist.

Uurimuse esimene artikkel „Udmurtide religioosne maailmapilt XIX–XX sajandi vahetusel“ on pühendatud ungari teadlase Bernát Munkácsi (1860–1937) 1885. aastal Vjatka ja Ufa kubermangu kuues maakonnas ning 1915.–1916. aastal Estergomi (Ungari) vangilaagris 25 udmurdi rahvusest sõjavangilt kogutud tekstide analüüsile. Munkácsi folkloorsed-etnograafilised materjalid on avaldatud erinevates väljaannetes: *Votják népköltészeti hagyományok* (Budapest, 1887), *Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi herausgegeben von D. R. Fuchs*. (Helsinki, 1952) ja kolmekeelses sõnaraamatus *A votják nyelv szótára* I-IV (Budapest, 1890–1986).

Keeleteadlasena on B. Munkácsi udmurdi traditsioonilist kultuuri esitanud filoloogile kohases vormis: kirjutades ja transkribeerides originaaltekste, tõlkides neid, lisades omapoolseid selgitavaid tähelepanekuid ja märkusi ehk metatasandil: teksti tõlgendanud teksti kaudu.

Munkácsi kogutud tekstid on ka praegu, XXI sajandi alguses jäänud suurimaks udmurdi folkloori kogumikuks ning on rikkalik inspiratsiooniallik „kõigile neile, kes oskavad nautida lihtsa rahva hinge väljendusrikkust“ (Kelmakov 1987: 14). Et Bernát Munkácsi lingvistilise pärandi süvaanalüüs ei ole ühe artikli mahus võimalik, on tema tekste käesoleval juhul kasutatud ainult allikmaterjalina udmurtide religioosse maailmavaate äärmiselt lihtsustatud mudeli rekonstrueerimiseks (müüt maailma loomisest → jumalad ja vaimud → esivanemate kultus ja kultuspaigad → väärtushinnangud). Esitatud religioosne mudel ei ole mingil juhul lõplik hinnang, kuivõrd mingi üksik maailmavaade on ainult üks paljudest võimalikest seisukohtadest, artikli eesmärgiks on pigem olnud anda ülevaade teadlase isikust ja tema udmurditeemalistest tekstidest.

Artikkel „Udmurdi kogud Eesti Rahva Muuseumis“ on „inspireeritud muuseumikogudes olevatest surnud esemetest“ (Malinovski 1999: 30) ja selles interpreteeritakse udmurdi kultuuri museaalide kaudu, mida on kogunud paljud muuseumitöötajate põlvkonnad alates XX sajandi esimestest kümnenditest kuni praeguse

ajani. Eesti Rahva Muuseumi udmurdi kollektsioonis on aegade jooksul talletatud etnograafilised esemed (soome-ugri rahvaste kogu üldtähis B, kokku 1642 udmurdi eset), etnograafilised joonised (EJ – etnograafilised joonised, 579 lehte), fotod (FK – fotokogu, üle 4200 kaadri), käsikirjalised tekstid (EA – etnograafiline arhiiv, 257 lehte etnograafilisi kirjeldusi, TAp – topograafiline arhiiv/päevikud, 15 välitööde päevikut).

Artiklis tõstatatud küsimused on seotud muuseumi etniliste kollektsioonide informatiivsuse ja representatiivsusega. Udmurdi kogusid (põhiliselt esemekogusid) analüüsid on peatähelepanu olnud suunatud esemetele enestele, nende funktsionaalsele ja sümboolsele tähendusele ning ühe või teise eseme esinemise/rollile tänapäevases udmurdi kultuuris, nende märgilisele tähendusele. Eriti oluline on selline informatsioon siis, kui kultuuri uuritakse selle kandjast eemal: kui erinevate rahvaste sarnaste esemete kasutusotstarve on suure tõenäosusega samuti analoogne, siis nende esemete(ga) väljendatav sümboolne tähendus ühes või teises situatsioonis võib erinevatel rahvastel olla vägagi erinev.

Teine muuseumikogudega seotud probleem on kogutu atributsioon ehk teose/eseme/kogu looja, loomise aja ja koha kindlakstegemine. Vanimate udmurdi museaalidega kaasnev info ERMis on äärmiselt lakooniline. Venemaa Etnograafiamuuseumi materjalide ja avaldatud kirjanduse põhjal on selles artiklis tehtud mõningad annotatsioonid varasematele udmurdi foto- ja esemeseeriatele. Väitekirja juurde on lisatud ka kaart, millele on märgitud ERMi ja URKM ühisekspeditsioonide „baaskohad”. Kuigi esitatud kaardil ei ole väikese mõõtkava tõttu võimalik välja tuua kõiki olulisi administratiivüksusi, saab siiski mingi ettekujutuse, kui suures mahus on uuritud udmurtide lokaalseid gruppe.

Viimane, kolmas artikkel räägib üleminekurituaalidest naise erinevate eluperioodide vahel. Täisealiseks saamise rituaali «*нъл кураськон*» (või «*нъл куриськон*», tütarlaste palvus), noorte pidustuse «*нъл брага*» (tütarlaste õlu) ja peamiselt noorikueaga seostatud rituaali «*сялтым*» («*чалтым*», täpne tõlge puudub, veega kastmise tavand) kaudu esitatakse rida küsimusi: sooline sümbolism, erinevate sotsiaalsete ja vanuseliste gruppide rollide ja käitumisstereotüüpide erinevus konkreetsetes situatsioonides jne. Uurimus, milles on tihedalt põimunud kaks probleemi – piirid ja *gender* – võimaldavad jälgida üleminekurituaalide pidevat transformeerumist ning sellega koos toimunud moraalsete ja sotsiaalsete stereotüüpide muutumist udmurdi ühiskonnas alates XIX sajandi lõpust kuni tänapäevani.

Väitekirja kontseptsioon, täpsemalt traditsioonilise kultuuri tõlgendamine erinevate aspektide kaudu tingis erinevate allikate (etnograafilised tekstid, Eesti Rahva Muuseumi kogud, kataloogid ja käsikirjaline arhiiv, audio- ja videomaterjalid) kasutamise. Kahes esimeses artiklis analüüsitud Bernát Munkácsi etnograafiliste tekstide kogumikud ja Eesti Rahva Muuseumi udmurdi kollektsioon on udmurtoloogia ajaloos omapäraseks pretsedendiks: tegemist on folkloristika ja museoloogia valdkonna suurimate udmurditeemaliste materjalide kogumikega, mida on kogunud teiste rahvaste esindajad (loomulikult paljude kohalike abiliste toel). Töösse on kasutatud ka autori intervjuude, vestluste ja vaatluste tulemusel kogutud rohkearvuliste välitööde materjale. Erinevates paikkondades elavate udmurtide juures aastatel 1987–1993 kogutud materjali temaatika on olnud tingitud Udmurdi Koduloomuuseumi ja eesti, ungari ning tatari kolleegide komplekssete ühisekspeditsioonide iseloomust ja eesmärkidest. Esemete kogumine, etnograafilise filmi võtted, foto- ja videojäädvustused, erinevate objektide etnograafilised joonised – kõik need kokku moodustasid ühe või teise uuritud kultuuriobjekti (ese, rituaal või kõigi kõrvalhoonetega elamukompleks) kohta oma infokogumiku. Kuigi selline meetod ei võimaldanud juba oma olemuselt süvalähemist konkreetsele probleemile, on välitööde käigus siiski kogutud väga suur hulk fragmentaarset materjali Udmurtias, Baškortostanis, Tatarstanis ja Kirovi oblastis ning Krasnojarski krai Nazarovo, Kozulka ja Biriljussa rajoonis elavate udmurtide kultuuri kohta. Küsitlused ja intervjuud toimusid udmurdi keeles, peatähelepanu oli suunatud rahvusliku terminoloogia ja udmurdi ühiskonna etnosotsiaalses reglemendis kasutusel olevate narratiivide – uskumuste, õpetussõnade, käitumisreeglite ja erinevate tabude jäädvustamisele. Aktiivselt oli kasutatud ka vaatluse meetodit (sh osalusvaatlus, eriti erinevate rituaalide ja tööprotsesside jäädvustamisel).

Uurimus „Udmurdi maailm: „aknad” traditsioonilisse kultuuri (kultuuri-analüütiline vaade rahvaluule, muuseumiesemete ja rituaalide kaudu)” toetub erinevate distsipliinide (folkloristika, museoloogia ja etnoloogia) ühistele kokkupuutepunktile. Kasutades magistritöö pealkirjas kultuuri ja kodu/maja (kodu kui maailmamudel) analoogiat, juhib autor omalt poolt veel kord tähelepanu kahele aspektile:

- ühest küljest on iga kultuurielement või nähtus (käesoleval juhul folkloor, esemeline maailm ja tavandid) teataval moel aken sellesse kultuuri;
- teisest küljest on sellesse töösse koondatud artiklid eraldi vaadeldes igaüks kui „pisike aken”, mis võimaldab kõigil soovijail heita pilk osakesse udmurdi maailmast selle kultuurikandja silmade läbi.

Библиография

- Аристе 1973 = Ariste, Paul. *Ferdinand Johann Wiedemann*. Tallinn: «Valgus».
- Астель 1982 = Astel, Eevi. Setu aines Eesti NSV Riikliku Etnograafiamuuseumi kogudes. - *Läänemeresoomlaste etnokultuuri küsimusi*. Tallinn, 92-95.
- Атаманов, Михаил 1982. Из истории расселения воршудно – родовых групп удмуртов. - *Материалы по этногенезу удмуртов*. Ижевск: УдНИИ, 81-127.
- Атаманов, Михаил & Владыкин, Владимир 1993. Субэтнические объединения удмуртов. - *Удмурты. Историко–этнографические очерки*. Ижевск: УИИЯОЛ УрО РАН, 28-35.
- Атаманов, Михаил 1985. Обряды и поверья удмуртов, связанные с именами. - *Семейный и общественный быт удмуртов в XVIII – XXвв.* Сборник статей. Устинов: УдНИИ при СМ УАССР, 91-105.
- Баранов, Дмитрий 2002. Вещь в слове и ритуале. - *Музей. Традиции. Этничность. XX-XXI вв. Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию Российского Этнографического музея*. Санкт-Петербург, Кишинев: «Nestor-Historia», 289-294.
- Белицер В. Н. 1951. *Народная одежда удмуртов (материалы к этногенезу)* - Труды института этнографии. Новая серия. – Москва: Издательство АН СССР.
- Боас, Франц 1997. История и наука в антропологии: ответ. Перевод Ю. С. Терентьева. - *Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры*. Санкт-Петербург: «Университетская книга» (Культурология XX век), 528-534.
- Большая... 1974 = *Большая Советская Энциклопедия*. Т. 17. Москва.
- Борисов, Трофим 1991. *Удмурт кыллюкам. Удмуртско-русский толковый словарь: около 15 тыс. слов*. Серия «Памятники культуры Удмуртии. Лингвистическое наследие». Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР.
- Бух 1882 = *Die Wotjäken, eine ethnologische Studie von Max Buch. Dr. med.* Separatabdruck aus „Acta Soc. Scient. Fenn. Tom. XII”. Helsingfors. Druckerei der Finnischen Litteratur-Gesellschaft.
- Ванюшев, Василий 1986. Отражение культа воды в фольклоре и литературе удмуртов. - *Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы*. Сборник статей. Устинов: УдНИИ при СМ УАССР, 63-72.
- Ванюшев, Василий 2000. Предисловие ко второй книге третьего тома Собрания сочинений Г. Е. Верещагина. – *Верещагин Г. Е. Собрание сочинений в*

шести томах. Под редакцией В. М. Ванюшева. Том 3: Этнографические очерки. Кн. 2, вып.1. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 5-13.

Верещагин, Григорий 1886. Вотяки Сосновского края. - *Записки Императорского Русского Географического Общества*. Т. 14. Вып. 2. С.-Петербургъ.

Верещагин, Григорий 1889. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губ. - *Записки Императорского Русского Географического Общества*. Т. 14. Вып.3. С.-Петербургъ.

Верещагин, Григорий 1998. *Собрание сочинений в шести томах*. Под редакцией В. М. Ванюшева. Том 3: Этнографические очерки. Кн. 1. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, - (Памятники культуры).

Верещагин, Григорий 2000. Собрание сочинений в шести томах. Под редакцией В. М. Ванюшева. Том 3: Этнографические очерки. Кн. 2, вып. 1. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, - (Памятники культуры).

Владыкин, Владимир 1970. Из истории этнографического изучения удмуртов. – *Записки УдНИИ*. Вып. 4. Ижевск: УдНИИ при СМ УАССР.

Владыкин, Владимир & Христолюбова, Людмила 1984. *История этнографии удмуртов*. Ижевск: «Удмуртия».

Владыкин, Владимир & Чуракова Раиса 1986. Обряд «йыр-пыд сётон» в поминальном ритуале удмуртов. - *Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов*. Институт языка и литературы Академии наук Эстонской ССР. Союз композиторов Эстонской ССР, Таллин: «Ээсти раамат», 108-133.

Владыкин & Сарв 1988 = Vladimir Vladõkin, Heno Sarv. Puudesalu tüüpi ohvrikohtadest eestlaste ja volgasoomlaste juures. - *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat. XXXVI*. Tallinn, 138-155.

Владыкин, Владимир 1993. Религиозные верования. - *Удмурты. Историко-этнографические очерки*. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 232-250.

Владыкин, Владимир 1994. *Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов*. Ижевск: «Удмуртия».

Владыкин, Владимир 2000. Бух (Buch M. T.) - *Удмуртская Республика. Энциклопедия*. Ижевск: «Удмуртия».

Владыкин, Владимир 2001. Уникально-интеллектуальная борода.- *Muuseum* 2(11). Eesti Muuseumiühingu ajakiri, 16-18.

Владыкина, Татьяна 1998. *Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики: Монография.* – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН.

Волкова, Люция 2003. «Под рукой и поля, и лужок, и лес...» (Историко-этнографический очерк о сельском хозяйстве). - *Этнос-Культура-Человек: Сборник материалов международной научной конференции, посвященной 60-летию доктора исторических наук, профессора В. Е. Владыкина.* Кафедра этнологии и регионоведения Удмуртского университета. Ижевск: «АНК», 99-109.

Вышитая... 1987 = *Вышитая одежда удмуртов. XIX – XX вв. Каталог коллекций.* (Составитель Е. Н. Котова). Государственный музей этнографии народов СССР. Ленинград.

Герд, Кузубай (Чайников К.П.) 1926-I. Вотяк в своих песнях. - *Вотяки. Книга первая. Сборник по вопросам быта, экономики и культуры вотяков.* Москва. Выпуск I, 17-48.

Герд, Кузубай (Чайников К. П.) 1926-II. Пословицы и поговорки вотяков. - *Вотяки. Книга первая. Сборник по вопросам быта, экономики и культуры вотяков.* Москва, 49-61.

Герд, Кузубай 1929. Удмурт литература сярьсь. 3. Удмурт калыккылосыз бичан уж. – *Кенеш 3-4 (21-22)*

Герд, Кузубай 1993. Человек и его рождение у восточных финнов. *Memories de la Societe Finno-ougrienne.* Vol. 217. Helsinki.

Гильмаев А. 1976. Об одном из информантов Б. Мункачи. – *200 лет удмуртской письменности.* Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 153-154.

Гирц, Клиффорд 1997. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры. Перевод Е. М. Лазаревой. - *Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры.* Санкт-Петербург: «Университетская книга» (Культурология XX век), 171-200.

Гирц 2003 = Geertz, Clifford. *Omakandi tarkus. Esseid tõlgendavast antropoloogias.* Inglise keelest tõlkinud Triinu Pakk-Allmann. Tallinn: «Varrak».

Гирц 2003a = Kultuur, tekst ja tähendus. Intervjuu Clifford Geertziga. Küsitlenud Toomas Gross ja Marek Tamm, juuni 2003. - *Omakandi tarkus. Esseid tõlgendavast antropoloogias.* Inglise keelest tõlkinud Triinu Pakk-Allmann. Tallinn: «Varrak», 324-331.

Гофман 1998. Традиции. - *Культурология. XX век. Энциклопедия. Том второй. М-Я.* Санкт-Петербург: «Университетская книга», 265-266.

Гренц 2003 = Grenz, Stanley J. *Postmodernismi aabits* (tõlkinud Andrus Norak). Tallinn: Kristlik kirjastusselts „Logos”.

Даль, Владимир 1914: *Толковый словарь великорусского языка Владимира Даля. Том второй*. И-О. Издание Т-ва М. О. Вольфъ. С.-Петербургъ – Москва.

Домокош, Петер 1967. Удмурты и Венгрия. - *Вопросы финно-угорского языкознания*. Ижевск: «Удмуртия». Выпуск 4.

Домокош, Петер 1993. *История удмуртской литературы*. Ижевск: Удмуртия.

Загребин, Алексей 1999. *Финны об удмуртах. Финские исследователи этнографии удмуртов XIX – первой половины XX в.* Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН.

Зеленин, Дмитрий 1980. Что такое «воршуд»? – *Микроэтнонимы удмуртов и их отражение в топонимии*. Ижевск, 118-132.

Ившина, Мария 1999. Великая мумы: потерянное имя. - *Диалог культур. Вестник Удмуртского университета*. № 7, 59-64.

Ившина, Мария 2002. *Статус женщины в традиционном удмуртском обществе XIX – нач. XX вв.* (диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук). Ижевск: Удмуртский Государственный Университет.

Изо Карху... 1980 = Iso Karhu. *Arkistokuvia etäisten kielisuukulaistemme asunsijoilta. The Great Bear: Old Photographs of the Volga-Finnic, Permian Finnic and Ob-Ugrian Peoples*. [Helsinki]: Suomalaisen kirjallisuuden seura: Museovirasto (154 pp).

Кабакова Г. И. 1999. Женщина. - *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах*. Под общей редакцией Н. И. Толстого. - Том 2: Д-К (Крошки) - Москва, «Международные отношения». – (Институт Славяноведения и балканистики РАН), 205-208.

Калашникова Н. М. 2002. Семиотические функции народного костюма. - *Музей. Традиции. Этничность. XX-XXI вв. Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию Российского Этнографического музея*. Санкт-Петербург, Кишинев: «Nestor-Historia», 222-226.

Карм 2001 = Karm, Svetlana. Eesti Rahva Muuseumi udmurdi ekspeditsioonidest ja kogudest. - *Muuseum*, 2(11). Eesti Muuseumiühingu ajakiri, 8-12.

Карм 2001a = Karm, Svetlana. Religious Beliefs of Udmurts at the End of the 19th – Beginning of the 20th Centuries. Based on the Texts by Bernát Munkácsi. – *Pro Ethnologia 12. Latest Reports on Ethnology*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 9-27.

Карм, Светлана 2002. Об удмуртских коллекциях Эстонского национального музея. - *Музей. Традиции. Этничность. XX-XXI в.в. Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию Российского Этнографического музея*. Санкт-Петербург – Кишинев: «Nestor-Historia», 81-84.

Карм 2002a = Karm, Svetlana. Eesti Rahva Muuseumi udmurdi kogud. – *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat XLVI*. Tartu, 121-158.

Карм 2004 = Karm, Svetlana. Transition Rituals in the Life of an Udmurt Girl/Maiden/Woman in the Late 19th to 20th Centuries. - *Pro Ethnologia 17. Perceptions of Worldviews*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 49-70.

Кельмаков, Валентин 1974. Фокош-Фукс но удмурт языкознание. – *Молот* 12, 54-57.

Кельмаков, Валентин 1977. Венгер языковедьёслэн удмурт кыл сярысь ужъёссы. – *Молот* 4, 46-47.

Кельмаков, Валентин 1980. Удмурт калыклэн матысь эшез. Венгер академиклэн Бернат Мункачилэн вордскем дырысеныз 120 ар. – *Советской Удмуртия*, 13 апрель.

Кельмаков, Валентин 1987. Слово о Бернате Мункачи, исследователе удмуртов. – *Венгерские ученые и пермская филология*. Устинов: УдНИИ при СМ УАССР, 12-24.

Клеэбанд 1984 = Kleeband, Merike. *Mordva naisterõivastus ENSV Riikliku Etnograafiamuuseumi kogus*. Tartu Riiklik Ülikool. NSV Liidu ajaloo kateeder. Kursusetöö. (Рукопись хранится в библиотеке ЭНМ).

Климов К. М. 1988. *Удмуртское народное искусство*. Ижевск.

Консин 1977 = Kalju Konsin. Udmurdi kudumite eripära. - *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat. XXX*. Tallinn, 157-198.

Корнилов, Олег 2003. *Языковые картины мира как производные национальных менталитетов*. 2-е изд., испр. и доп. – Москва: ЧеРо.

Королева Н. С. 1979. Удмуртская вышивка XIX-XX вв. - *Проблемы развития профессионального и народного искусства Удмуртии*. Ижевск: НИИ, 28-43.

Косарева, Ирина 2000. *Традиционная женская одежда периферийных групп удмуртов (косинской, слободской, кукморской, шоиминской, закамской) в конце XIX – начале XX в.: монография.* Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН.

Котова 1998 = Kotova, Jevgenia. *Volga - Kama regiooni soome-ugri rahvaste etnograafilised kogud Venemaal Etnograafiamuuseumis. - Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat XLII.* Tartu, 79-86.

Крюкова, Татьяна 1956. *Материальная культура марийцев XIX века.* Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство.

Крюкова, Татьяна 1973. *Удмуртское народное изобразительное искусство.* Научно-исследовательский институт истории, экономики, литературы и языка при СМ УАССР, Государственный музей этнографии народов СССР. Ижевск-Ленинград: «Удмуртия».

Кушкова, Анна 2001. Конструирование гендера в текстах о крестьянских ссорах второй половины XIX в. - *Мифология и повседневность. Гендерный подход в антропологических дисциплинах. Материалы научной конференции 19-21 февраля 2001 года.* Санкт-Петербург: Алетейя. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 116-149.

Лебедева, Серафима & Петерсон, Алексей 1978. Коротко об экспедициях. - *Советская этнография.* № 4, 162-163.

Лебедева, Серафима & Атаманов, Михаил 1987. Костюмные комплексы удмуртов в связи с их этногенезом. - *Проблемы этногенеза удмуртов.* Устинов, 112-150.

Лебедева, Серафима & Христолюбова, Людмила 1993. Одежда. - *Удмурты. Историко-этнографические очерки.* Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 125-148.

Лебедева, Серафима 2001. Тридцать лет сотрудничества. - *Muuseum 2* (11). Eesti Muuseumiühingu ajakiri, 13-14.

Лепп 2001 = Lepp, Lembit. Koostööst Aleksei Petersoniga. - *Muuseum 2* (11). Eesti Muuseumiühingu ajakiri, 19.

Лехтинен, Ильдико 1999. Встреча с этнографической действительностью. - *Вестник Удмуртского университета. Диалог культур.* № 7, 81-87.

Леэте 1998 = Leete, Art. Komi asjad Eesti Rahva Muuseumis. - *Eesti Rahva Muuseumi 39 teaduskonverents "Mida teha asjadega?" Tartu, 13.-14.04.1998. Teesid,* 36-38.

Леэте 1998a = Leete, Art. Soome-ugri kultuuride etnoloogilise talletamise tänapäevaseid probleeme Eesti Rahva Muuseumis. - *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat XLII*. Tartu, 11-33.

Леэте, Арт & Липин, Владимир. О методике и результатах исследований этнографических экспедиций Эстонского национального музея к этнографическим группам коми. - *Традиционная культура народов европейского северо-востока России. Этнографическая электронная энциклопедия*. Сыктывкар: РАН УО, Коми научный центр, <http://www.komi.com/pole/publ/museum/1.asp>.

Лимеров П. Ф. 2000. Свадьба. - *Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты*. Серия «Народы и культуры». – Москва: «Наука», 129-144.

Линнус 1970 = Linnus, Jüri. Eesti Riikliku Etnograafiamuuseumi soome-ugri rahvaste etnograafilised kogud. - *Läänemeresoomlaste rahvakultuurist*. Tallinn, 226-245.

Линнус 1982 = Linnus, Jüri. Liivi etnograafilise materjali kogumine Eestis. - *Läänemeresoomlaste etnokultuuri küsimusi*. Tallinn, 85-87.

Линнус 1986 = Linnus, Jüri. Eesti NSV Riiklik Etnograafiamuuseum ja fennougristika. - *Paul Ariste fennougristikakoolkond ja selle sidemed. Fenno-ugristica 13. Tartu Ülikooli Toimetised*. Tartu, 89-97.

Линтроп 1993 = Lintrop, Aado. *Udmurdi rahvausundi piirjooni*. Tartu: Keele ja Kirjanduse Instituut.

Линтроп 2000 = Lintrop, Aado. *Udmurdi usundi peamised tunnusjooned XIX ja XX sajandil*. Tartu. Doktoriväitekiri; <http://haldjas.folklore.ee/~aado/rahvad/udme.htm>

Линтроп 2003 = Lintrop, Aado. *Udmurdi usund*. Eesti Rahva Muuseumi sari 5. Tartu

Лотман, Юрий 1992. Семиотика культуры. О семиосфере. - *Избранные статьи в трех томах. Том I. Статьи по семиотике и типологии культур*. - Таллинн: «Александра», 11-24.

Лотман, Юрий 1999a. Текст как смыслопорождающее устройство. Автокоммуникация: «Я» и «Другой» (О двух моделях коммуникации в системе культуры). - *Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история*. – Москва: «Языки русской культуры», 23-45.

Лотман, Юрий 1999б. Семиосфера. Семиотическое пространство. – *Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история.* – Москва: «Языки русской культуры», 163-174.

Лотман, Юрий 1999в. Текст в процессе движения: автор – аудитория, замысел – текст. – *Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история.* – М.: «Языки русской культуры», 87-114.

Луппов, Павел 1999. *Христианство у вотяков со времени первых исторических известий о них до XIX века.* Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, – (Памятники культуры. Памятники исторической мысли).

Малиновский, Бронислав 1999. Сэр Джеймс Джордж Фрззер: очерк жизни и творчества [1942]. - *Научная теория культуры.* Перевод с английского И. В. Утехина. Москва: ОГИ, 163-200.

Миннихметова, Татьяна 1998. Финно-угорские коллекции Музея археологии и этнографии Уфимского научного центра. – *Muuseum*, 4. Eesti Muuseumiühingu ajakiri, 49-50.

Миннихметова, Татьяна 2003. *Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор.* Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 2. Tartu: Tartu University Press.

Мокшин, Николай 1993. *Мордва глазами зарубежных и российских путешественников.* Саранск: Мордовское книжное издательство.

Мокшин, Николай 2002. *Материальная культура мордвы: Этнографический справочник.* Саранск: Мордовское книжное издательство.

Мункачи 1887 = Munkácsi, Bernát. *Votják népköltészetű hagyományok.* Budapest.

Мункачи 1890-1896 = Munkácsi, Bernát. *A votják nyelv szótára, I-IV.* Budapest: MTA.

Мункачи 1892 = Munkácsi, Bernát. *A votjákok közt.* – *Ethnografia.* Budapest.

Мункачи 1952 = *Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi herausgegeben von D. R. Fuchs.* Suomalais-Ugrilainen Seuran Toimituksia 102. Helsinki.

Мункачи 1984. Среди удмуртов. Перевод и вступительная статья А. Уварова. - *Край родниковый.* Сост. П. М. Кулешов, А. Г. Шкляев. Москва: «Современник», 45-49.

Музеимисеадус 1996 = *Muuseumiseadus.* Vastu võetud 13-11-1996. <http://www.riigiteataja.ee/ert/act/jsp?id=31964>

Назипова Г. Р. 2001. Формирование этнографического собрания Государственного Объединенного Музея Республики Татарстан. - *Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона. Материалы межрегиональной научной конференции. К 25-летию Музея археологии и этнографии ЦЭИ УНЦ РАН.* Уфа, 348-354.

Напольских, Владимир 1993. *Как Вукузё стал создателем суши: Удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии.* Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН.

Никитина, Галина 1992. Возрастные циклы в народной педагогике удмуртов. - *Вестник Удмуртского университета.* №6, 39-46.

Никитина, Галина 1997. *Народная педагогика удмуртов.* Ижевск: Удмуртия.

Первухин, Николай 1888-1890. *Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: в 5-ти эскизах.* Вятка.

Первухин, Николай 1890. Следы языческой древности в суевренных обрядах обыденной жизни вотяков от колыбели до могилы. - *Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз V.* Вятка.

Петерсон 1977 = Peterson, Aleksei. Udmurdimaalt ja mujaltki - *Edasi.* 30. nov., 1, 2, 3, 6. dets.

Петерсон 1982 = Peterson, Aleksei. Vepslaste materiaalse kultuuri kogumisest ja uurimisest. - *Läänemeresoomlaste etnokultuuri küsimusi.* Tallinn, 5-7.

Петерсон, Алексей Юрьевич 1979. К истории развития крестьянского жилища финнов и удмуртов. - *Всесоюзная конференция по изучению истории, экономики, языка и литературы скандинавских стран и Финляндии. Тезисы докладов. Часть I.* Петрозаводск, 202-204.

Петерсон, Алексей 1979. Общие черты жилищ коми и удмуртов - *Вопросы финно-угроведения II. Тезисы докладов на XVI Всесоюзной конференции финно-угров.* Сыктывкар, с. 35-36.

Петерсон, Алексей 1981. О некоторых общих чертах развития крестьянского жилища коми и удмуртов - *Сельские поселения Удмуртии.* Ижевск, 44-56.

Петерсон, Алексей 1985. О некоторых путях развития сельского жилища в Удмуртской, Коми и Марийской АССР. - *Современные этнические и культурно-бытовые процессы у народов Урало-Поволжья и Европейского севера СССР. Тезисы докладов и сообщений.* Устинов, 91-93.

Петерсон 1990 = Peterson, Aleksei. Eesti Rahva Muuseumi etnograafilise kogumistöö soome-ugri rahvaste asualadel. - *Eesti Rahva Muuseumi XXXII teaduskonverentsi teesid. Tartu 12.-13. aprill 1990*, 5-6.

Петерсон 1997 = Peterson, Aleksei. *Udmurdi vana rahvakunst. Earlier Udmurt Folk Art*. Tartu.

Петерсон 2001 = Peterson, Aleksei . Eesti Rahva Muuseum 1980. aastatel. Mõtted, mälestused. - *Muuseum* 1 (10). Eesti Muuseumiühingu ajakiri, 40-42.

Подарок... 1983 = *Подарок Мункачи. Песни и сказания*. Составитель и автор предисловия А. Н. Уваров. Ижевск: «Удмуртия».

Помберг 1991 = Pomberg, Merle. *Vadja tööristade ja tarbeesemete nimetused Eesti Rahva Muuseumis*. Tartu Ülikool. Filoloogiateaduskond, soome-ugri keelte kateeder. Kursusetöö. (Рукопись хранится в библиотеке ЭНМ).

Помберг 1993 = Pomberg, Merle. *Vadja, isuri ja ingerisooe rõivastus ning tekstiiliesemed ja nende nimetused Eesti Rahva Muuseumis*. Tartu Ülikool. Filoloogiateaduskond, soome-ugri keelte kateeder. Diplomitöö. Tartu. (Рукопись хранится в библиотеке ЭНМ).

Попова, Елена 1998. *Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX - 90-е годы XXвв): Монография*. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН.

Пярди 1982 = Pärdi, Heiki. Vadja aines Eesti NSV Riikliku Etnograafiamuuseumi kogudes. - *Läänemeresoomlaste etnokultuuri küsimusi*. Tallinn, 24-25.

Реэманн 1984 = Reemann, Vaike. Karjala aines Eesti NSV Riikliku Etnograafiamuuseumi kogudes. - *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat XXXIV*, 108-111.

Рыбаков С. Е. 2003. Этничность и этнос - *Этнографическое обозрение*, № 3. Российская академия наук. Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 3-24.

Савельева, Людмила 1978. Вышивка на удмуртских поясах «зар». - *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat XXXI*. Tallinn, 177-189.

Сикка 1997 = Sikka, Toivo. Eesti Rahva Muuseum ja soomeugri rahvad. Ülevaade kogudest, ekspeditsioonidest, konverentsidest ja näitustest. - *Hõimused*. <http://www.suri.ee/hs/sikka.html>

Сирелиус, Ууно Таави 2003. Из путешествия по северо-востоку России. III. В Казани, 14.8.07. - *Традиционная культура народов европейского северо-востока*

России. *Этнографическая электронная энциклопедия*. Сыктывкар: РАН УО, Коми научный центр, <http://www.komi.com/pole/archive/pole/4.asp>.

Смирнов И. Н. 1890. Вотяки. Историко-этнографический очерк. – *Известия общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском Университете*. Т. 8, вып. 2. Казань.

Сооме-угри... 1971 = *Soome-ugri rahvaste kogud. Kataloog*. (Koostanud I. Jaagosild). Tallinn: «Kunst».

Трофимова Е. Я. 1992. Некоторые формы общения и поведения современных удмуртов. – *Традиционное поведение и общение удмуртов*. Ижевск, 44-49.

Уваров, Анатолий 1980. Вунэм кырзан. Калмез бакатырьёс. – *Молот* 4, 38-42.

Уваров, Анатолий 1982. К вопросу о становлении жанров удмуртской литературы дооктябрьского периода. – *Об истоках удмуртской литературы*. Ижевск: УдНИИ при СМ УАССР.

Удмурт... 1983 = *Удмурт-зуч словарь. Удмуртско-русский словарь*. Около 35 000 слов. Под редакцией В. М. Вахрушева. Москва: Русский язык; УдНИИ при СМ УАССР.

Удмуртская... 2000 = *Удмуртская Республика. Энциклопедия*. Ижевск: «Удмуртия».

Удмуртский... 1992 = *Удмуртский республиканский краеведческий музей*. Таллинн.

Федянович, Тамара 1997. *Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья (конец XIX века – 1980-е годы)*. Москва.

Федорова, Ирина 2002. И. К. Зеленов и его коллекции в собрании Российского этнографического музея. – *Музей. Традиции. Этничность. XX-XXI вв. Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию Российского Этнографического музея*. Санкт-Петербург – Кишинев: «Nestor-Historia», 84 – 89.

Хайду, Петер 1985. *Уральские языки и народы*. Москва.

Христолюбова, Людмила 1984. *Семейные обряды удмуртов (традиции и процессы обновления)*. Ижевск: «Удмуртия».

Христолюбова, Людмила 1985. Традиции трудового воспитания детей в удмуртской семье в XIX – начале XX вв. – *Семейный и общественный быт*

удмуртов в XVIII – XX вв. Сборник статей. Устинов: УдНИИ при СМ УАССР, 80-90.

Христоробова, Людмила. 1993. Эволюция одежды и ее современное бытование. - *Удмурты. Историко-этнографические очерки*. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 141-148.

Хроника 1926. - *Вотяки. Сборник по вопросам быта, экономики и культуры удмуртов*. Под редакцией Герд К.П. и проф. Налимова В. П. Книга первая. Москва, Центральное издательство Народов Союза С.С.Р.

Хякинён 1993 = Häkkinen, Tuukka. *Vepsa toidumajandusega seotud esemed Eesti Rahva Muuseumis. Tartu Ülikool. Etnograafia õppetool. Proseminaritöö. Tartu* (рукопись хранится в библиотеке ЭНМ).

Шкляев Г. К. 1998. Еще раз о некоторых тенденциях развития этнического самосознания удмуртов. - *Об этнической психологии удмуртов*. Сборник статей. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 131-140.

Шутова, Надежда 1995. Роль женщины в древнеудмуртском обществе: к постановке проблемы. - *Финно-угроведение*. № 2. Йошкар-Ола: Научный центр финно-угроведения, 32-40.

Шутова, Надежда 1998. Женское божество плодородия в духовной жизни финно-угров Приуралья. - *Об этнической психологии удмуртов*. Сборник статей. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 27-35.

Ягафова Е. А. 2001. «Истинные чуваша»: опыт визуально-антропологического исследования традиционной культуры. - *Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона. Материалы межрегиональной научной конференции. К 25-летию Музея археологии и этнографии ЦЭИ УНЦ РАН*. Уфа, 298-301.

Яшин, Даниил 1983. Взгляды ученых на удмуртский эпос. – *Вопросы своеобразия жанров удмуртской литературы и фольклора*. Ижевск: УдНИИ при СМ УАССР.

Источники:

Коллекции ЭНМ:

предметные коллекция финно-угорских народов (В), каталоги и тетради полевой описи

собрания рукописных материалов (ЕА, ТАр)

материалы фотоархива (Fk)

собрание этнографических рисунков (EJ)

видеоматериалы совместных экспедиций ЭНМ и УРКМ (V):

V 001, V 002 – Татарстан, д. Варклет Бодья Агрызского района. Июнь 1988 г.

V 003, V 004 – Удмуртия, Кезский район. Июль 1988 г.

V 006 – Удмуртия, д. Кузубаево Алнашского района. Июнь 1989 г.

V 007, V 008. – Татарстан, д. Варклет Бодья Агрызского района. Июнь 1989 г.

V 013/1, 3, 4 - Мари-Турекский район, Марийская Республика и Балтасинский район, Татарстан. Июль 1989 г.

V 029/2, 030, 031 - Кировская область, Унинский и Слободской районы. Июль-август 1990 г.

V 062 – Татарстан, д. Варклет Бодья Агрызского района. Апрель 1993 г.

V 105, V 106/1 – Татарстан, д. Варклет Бодья Агрызского района. Июль 1991 г.

V 106/2, V 107, V 108, V 109 – Удмуртия, д. Карамас-Пельга Киясовского района. Июль 1991.

Фильмы:

«Южные удмурты в начале XX века». Авторы Алексей Петерсон и Серафима Лебедева. Государственный этнографический музей ЭССР, 1983.

«Северные удмурты в начале XX века». Авторы Алексей Петерсон и Серафима Лебедева. Совместное производство Эстонского национального музея и Удмуртского краеведческого музея, 1995.⁶⁴

Полевые материалы автора 1987-1993 гг.

Информанты:

дер. Карамас-Пельга Киясовского района Удмуртской Республики

Мазитова Мария Алексеевна, 1926 г. рожд.

Тукаева Екатерина Алексеевна, 1934 г. рожд.

дер. Старая Монья Малопургинского района Удмуртской Республики

Михайлова Фекла Савватъевна (1910-1996).

⁶⁴ Этнографические фильмы, хотя они и являются «поставленными», считаю приемлемым назвать в качестве источника, ибо все действия здесь совершают простые сельчане-удмурты, для кого происходящее в фильме является частью их настоящей или когда-то бывшей действительности.

Михайлова Ольга Николаевна, 1942 г. рожд. (родилась в д. Пытцам
Малопургинского района)

дер. Старая Гья Кезского района Удмуртской Республики

Нина Арсентьевна Максимова, 1932 г. рожд.

дер. Варклет-Бодья Агрызского района Республики Татарстан

Григорьева Седык Назаровна, 1929 г. рожд.

Григорьев Михаил Никифорович, 1961г. рожд.

Иванов Николай Кузьмич, 1931 г. рожд.

Иванова Мария Герасимовна, 1931 г. рожд.

Сокращения

НМУР – Национальный музей Удмуртской Республики имени Кузубая Герда (бывший УРКМ)

УдГУ – Удмуртский Государственный Университет

УдНИИ при СМ УАССР – Удмуртский научно-исследовательский институт при Совете Министров Удмуртской АССР (ныне УИИИЯЛ УрО РАН)

УИИИЯЛ УрО РАН – Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской Академии наук.

УРКМ – Удмуртский республиканский краеведческий музей

РАН - Российская Академия наук

РЭМ – Российский Этнографический музей

ЦЭИ УНЦ РАН – Центр этнологических исследований Уфимского научного центра Российской Академии наук

ЭНМ – Эстонский национальный музей

коллекции Эстонского национального музея:

В – предметная коллекция финно-угорских народов

ЕА – etnograafiline arhiiv (рукописный этнографический архив)

ЕJ – etnograafilised joonised (коллекция этнографических рисунков)

Fk – fotokogu (фотоколлекция)

К – kasutusvideoteek (кино-, видеотека для публичного пользования)

ТАр – topograafiline arhiiv/päevikud (топографический архив/дневники)

V – videoarhiiv (кино-, видеоархив)

ÕES – Õpetatud Eesti Selts (Ученое Эстонское Общество)

Приложения

I. Отдельные примеры из «полевых» записей Калью Консина (ЕА 130: 4-53, 1971; ЕА 133: 4-62, 1973), соответствующие предложениям из ранее изданных книг Крюковой Т. А. и Белицер В. Н.

1. Консин: (*Šarkani rajoonis*). *Valge põhivärviga rõivastust kanti pidulikel juhtudel. Ärgipäevaks valmistati ruudulisest riidest (кечато дүсь) särk-kleidid. Nende põhivärviks oli punane, millele kaasnesid sinine, valge või must.*

Poolvillase üleriide - сукман - koeks võeti valge või hall villane lõng, lõimeks valge, pruun või hall lõng. Värviline lõim andis koele juurde ka oma värvihelgi. Sukmani kaunistuseks kasutati sametist kääniseid ja kraed (К. Консин. ЕА 133: 35).

перевод, близкий к дословному: (запись сделана в Шарканском районе). Одежду белого цвета носили при праздничных случаях. Для будней готовили рубахи-платья из клетчатой пестряди (*кечато дүсь*). Их основным цветом был красный, ему сопутствовали синий, белый или черный.

В качестве утка для полушерстяной верхней одежды сукман брали белую или серую шерстяную нить, в качестве основы – белую, коричневую или серую нить. Цветная основа давала свой оттенок и для ткани (в целом). Для украшения сукмана использовали бархатные обшлага и воротники (С. К.).

Крюкова: *Одежда белого цвета была в Шарканском районе праздничной. В будни бытовала рубаха-платье – «кечато дүсь» из клетчатой пестряди, чаще всего красной с сине-белыми и черными клетками.*

...Весьма интересная по технике и качеству тканья была полушерстяная ткань домашнего производства, из которой шилась в Шарканском районе верхняя осенняя одежда «сукман». В качестве утка при тканье использовалась белая или серая шерсть, основой же служили хлопчатобумажные нитки. Они могли быть разной расцветки: белые, светло-коричневые или даже слегка лиловые. Готовая ткань, оставаясь белой или серой, принимала оттенок основы. При изготовлении одежды из этой ткани к ней соответственно по цвету подбиралась отделка из бархата (обшлага, воротник, борта) (Крюкова 1973: 69).

Так, в первом предложении наблюдается смысловое (и дословное) соглашение, во втором же случае отличается начало предложения и изменен порядок слов. Совпадает и последовательность предложений в обоих текстах.

2. Консин: *Valge lõuendi kõrval kooti rohkesti peeneruudulist riidet. Meeste särhiriideks valmistati enamasti punase- ja valgeruudulist, püksteks sinise- ja valgevöödilist riidet. Naiste särk-kleitideks kooti punase- ja siniseruudulist kangast. Tavaliste lihtsate kudumiste kõrval (ühevärviline, ruuduline, jooneline) olid levinud ka mustriks kudumid.* (К. Консин.ЕА 133: 8-9, информатором названа Атаманова Вера Филипповна, 63-летняя, Граховский район Удмуртии).

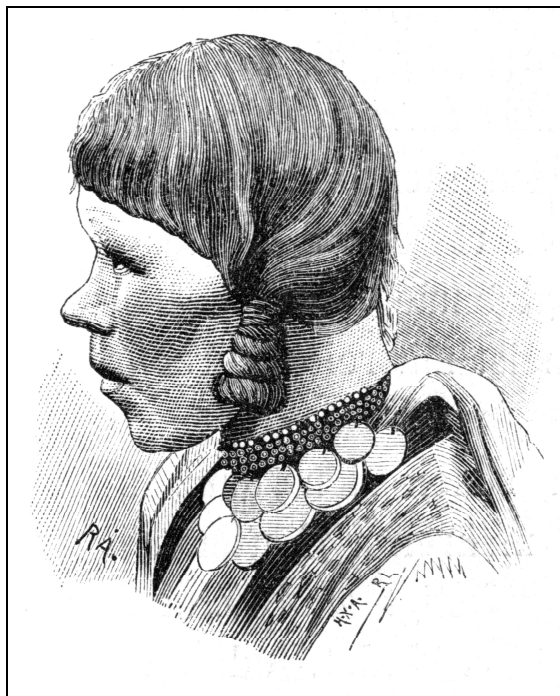
дословный перевод: Наряду с белым холстом, много ткали тканей в мелкую клетку (пестрядь). Для изготовления мужской рубашки готовили в основном красно-белую клетчатую пестрядь, для брюк – синий холст в белую полоску. Для женских рубаш ткали ткань в красную и синюю клетку. Наряду с (предметами) простого ткачества (одноцветное, клетчатое, полосатое) было распространено и узорное ткачество (С. К.).

Белицер: *Наряду с белым холстом, удмуртки изготовляли и изготовляют пестроткани. ...На мужские рубашки в большинстве случаев употребляют ткани с рисунком в мелкую красную клетку, на мужские штаны идет холст синий, в белую полоску. Женские рубашки чаще всего шьют из красной и синей ткани в более крупную клетку. ... Наряду с обычным ткачеством, среди удмуртов развито узорное ткачество, о технике изготовления которого мы будем говорить подробно в главе об орнаменте* (Белицер 1951: 26).

Далее в **ЕА 133: 9-11** автор приводит описание техник узорного тканья, которые реферированы из книги **Белицер 1951: 109-113**. Встречаются совпадения и в описании бесермянской женской и мужской одежды, информатором названа Подзолотина Дарья Васильевна, 1895 г.р., Юкаменский район, **ЕМ ЕА 133: 29-34 - Белицер 1951: 101-105**. Вероятно, такие совпадения можно еще найти.⁶⁵

⁶⁵ Подобные примеры реферирования из ранее изданных работ встречаются и в коми полевых материалах К. Консина (Лезте&Липин 2003, <http://www.komi.com/pole/publ/museum/1.asp>. Сайт посещен 15.05.2004).

II. Литографии из книги *Die Wotjäken, eine ethnologische Studie von Max Buch. Dr. med.* (Helsingfors. Druckerei der Finnischen Litteratur-Gesellschaft, 1882) и фотографии из коллекции *Fk 447 (Õpetatud Eesti Seltsi piltide kogu* – Коллекция фотографий Эстонского Ученого Общества), депонирована в ЭНМ в 1923 году



1. *Kopf eines Weibes aus Gondyrgurt nach Photographien.* (Porträtähnlichkeit ziemlich vollständig). Голова женщины из д. Гондыргурт, с фотографии. (Изрядно точное портретное сходство) (Бух 1882: 10, фиг. 3)



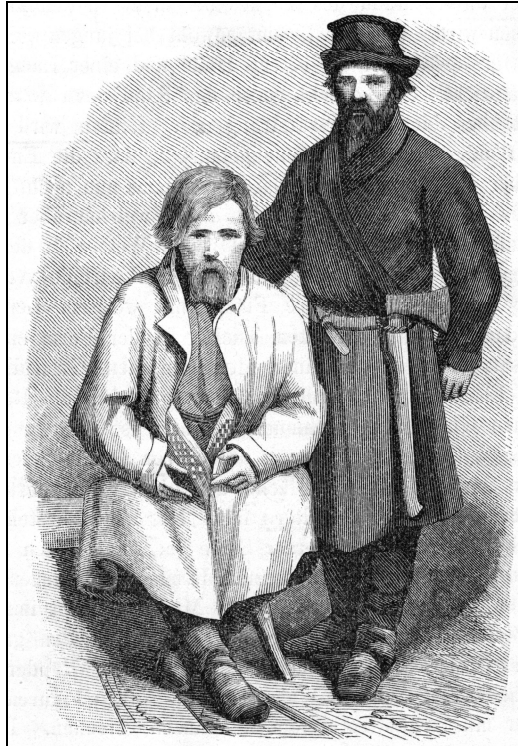
2. *Wotjakenweib aus Gondyr-Gurt.* Женщина-удмуртка из Гондыргурта (Fk 447: 91).



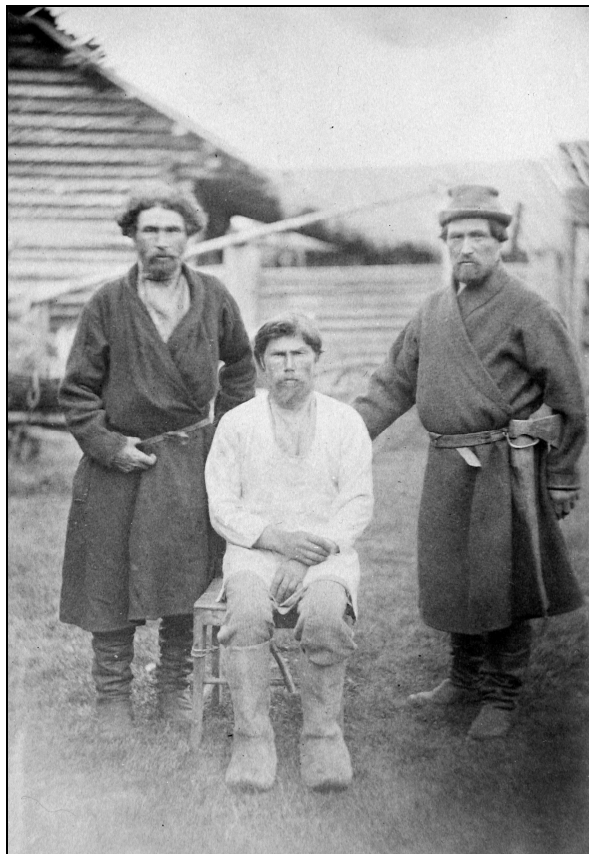
3. Kopf eines Weibes aus Gondyrgurt nach Photographien. (Porträtähnlichkeit ziemlich vollständig). Голова женщины из Гондыргурта, с фотографии. (Изрядно точное портретное сходство) (Бух 1882: 10, фиг. 4).



4. Wotjakenweib aus Gondyr-Gurt. Женщина-удмуртка из Гондыргурта (Fk 447: 90).



5. *Wotjäken aus dem Sarapul'shen Kreise (Dorf Gondyrgurt in der Nähe der Ižewschen Gewehrfabrik. Nach Photographien (nicht ganz porträtählich). Вотяки из Сарапульского края (деревня Гондыргурт вблизи Ижевского оружейного завода. По фотографии (неполное портретное сходство) (Бух 1882: 14, фиг. 7).*



6. *Wotjäken aus Gondyr-Gurt. Удмурты из Гондыргурта (Fk 447: 94).*



7. (Бух 1882, таб. 2-1).



8. *Wotjakenweib aus Gondyr-Gurt*. Женщина-удмуртка из Гондыргурта (Фк 447: 92).



9. (Бух 1882, таб. 2-3).



10. *Wotjakenweib aus Gondyr-Gurt*. Женщина-удмуртка из Гондыргурта (Fk 447: 93).



11. (Бух 1882, таб. 2-2).



12. *Wotjakische Mädchen aus Gondyr-Gurt.*
Дувушки-удмуртки из Гондыргурта (Fk 447: 95).



13. Wotjaken aus *Gondyr-Gurt*. Удмурты из Гондыргурта (Fk 447: 96).

Erklärung der Abbildungen.

Meine sämtlichen Holzschnitte und auch die lithographischen Tafeln sind, bis auf die Porträts auf Tafel 2, in der noch sehr jungen Helsingforscher litho-xylographischen Anstalt hergestellt, die noch nicht im Porträtfach geübte Graveure besass, woher die Porträts meist keine Aehnlichkeit zeigten, so dass ich einige Köpfe ganz zurückstellen musste; ich liess daher 3 Köpfe (Taf. 2) nachträglich von Herrn TILGMANN in Helsingfors lithographieren, und die Porträtähnlichkeit ist denn auch vollkommen, namentlich bei der oberen und unteren Figur. /.../ Ich erwähne noch, dass die beiden Holzschnitte, Fig 3 und 4, vollkommen ähnlich und sehr gut gelungen sind, nur ist auf der Photographie das linke Auge nicht so zusammengedrückt wie auf dem Holzschnitte.

Ich ergreife hier mit besonderem Vergnügen die Gelegenheit, um meinen besten Dank zu sagen Herrn S. FALKMANN für die freundliche Hilfe, die er mir bei der Herstellung der Bilder geleistet /.../

Макс Бух в своих объяснениях к изображениям сообщает, что его ксилографические клише и литографические таблицы, за исключением портретов на таблице 2, изготовлены в молодой Хельсингфортской лито-ксилографической мастерской, еще не имеющей опыта изготовления гравюр, чем и объясняется то, что не на всех изображениях было достигнуто портретное сходство. По словам автора, несколько изображений пришлось переделать; так, он дополнительно попросил господина Тильгманна из Хельсингфорса сделать литографии 3 женских голов (табл. 2), и портретное сходство у них полное, особенно, главным образом, верхней и нижней фигур, /.../ обе гравюры, фиг. 3 и 4, совершенно похожи и очень хорошо удалась, только на фотографии левый глаз не прищурен, как это получилось на гравюре. Автор с особенным удовольствием высказывает благодарность господину Фалькманну за дружескую помощь, которую он оказал в изготовлении изображений /.../ (Бух 1882: 185)

Бух (Buch M. T) Максимилиан Теодор (1850-1920), врач, этнограф, из прибалтийских немцев. Окончил медицинский факультет Дерптского университета, по рекомендации Финно-угорского общества в 1878 приехал в Удмуртию для изучения удмуртов и в течение 3 лет проработал врачом на Ижевском оружейном заводе. Посещал окрестные удмуртские поселения (Гондыргурт, Юськи и др.), проводил наблюдения над бытом и традиционной

культурой удмуртов, собирал полевой материал. В результате личных материалов на основе литературы написал и опубликовал на немецком языке первую за рубежом монографию об удмуртах (1882, г. Гельсингфорс, ныне Хельсинки). В книге содержатся сведения о всех сторонах жизни удмуртов кон. 19 в.: числ. и расселение. антропол. тип. характер и образ жизни, одежда, жилище, пища, ремесла и промыслы, обряды, фольклор и религия. Издание снабжено рисунками, чертежами, нотными записями. Закончил свой жизненный путь в Финляндии (Владыкин 2000: 214).

III. Места проведения совместных полевых исследований Эстонского национального и Удмуртского республиканского краеведческого музеев в 1971-1993 годах



● места „базовых” остановок экспедиционных групп

(карта: Косарева 2000, вкладыш между 12-13 стр.)