

НИКОЛАЙ АНИСИМОВ

«Диалог миров»  
в матрице коммуникативного  
поведения удмуртов





**НИКОЛАЙ АНИСИМОВ**

«Диалог миров»  
в матрице коммуникативного  
поведения удмуртов



UNIVERSITY OF TARTU  
Press

Институт исследований культуры факультета гуманитарных наук и искусств  
Тартуского университета, Тарту, Эстония

Диссертация допущена к защите на соискание ученой степени доктора философии по фольклористике 13 сентября 2017 года советом Института исследований культуры Тартуского университета

Научные руководители: Мадис Арукаск, доктор философии, старший научный сотрудник отдела эстонского и сравнительного фольклора факультета гуманитарных наук и искусства Тартуского университета, Тарту, Эстония

Галина Глухова, кандидат филологических наук, доцент кафедры удмуртской литературы и литературы народов России УдГУ, Ижевск, Россия

Оппоненты: Аадо Линтруп, доктор философии, старший научный сотрудник Эстонского литературного музея, Тарту, Эстония

Елена Попова, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела исторических исследований УИИЯЛ УрО РАН, Ижевск, Россия

Защита состоится 10 ноября 2017 г. в 12:15 по адресу Тарту, ул. Юликооли 18 ауд. 140.

Диссертационная работа осуществлена при поддержке Социального фонда Европейского Союза, Программы родственных народов Эстонии (Hõimurahvaste programm), Целевого учреждения Архимедес (SA Archimedes), Эстонских исследовательских грантов № PUT590 «Современный финно-угорский анимизм: функции и социальный контекст» (2015-2018 гг.) и ТК 145 – Center of Excellence in Estonian Studies and IRG 22-5 (2016-2023 гг.)



Фотографии: Николай Анисимов, Ева Тулуз, Мирелла Мазур,  
Ирина Шихалева, Анна Байдуллина

Переводы: Николай Анисимов (с удмуртского на русский язык),  
Ева Тулуз (с русского на эстонский и английский языки)

ISSN 1406-7366

ISBN 978-9949-77-584-2 (print)

ISBN 978-9949-77-585-9 (pdf)

Copyright: Nikolai Anisimov, 2017

University of Tartu Press  
www.tyk.ee

*Сйзисько дуно нэнэйме Ёмка Марпаез но  
чужанайме Муктй Парасэз буре вайыса*

*Посвящается памяти моих дорогих бабушек  
Марфы Максимовны Анисимовой  
и Прасковы Петровны Зыковой*

## **ПРЕДИСЛОВИЕ**

Уважение и почтительное отношение к родной культуре сформировали во мне мои родители, родственники, односельчане и, конечно, бабушки, которые трепетно занимались моим воспитанием. На мой взгляд, именно этот фактор сказался на том, что я обратил свое научное внимание на традиции удмуртского народа. Немаловажное значение оставило обучение на факультете удмуртской филологии Удмуртского государственного университета, которое также отразилось на моих научных ориентирах и интересах, за что я благодарен своим педагогам.

Хочется выразить слова благодарности Программе родственных народов Эстонии, которая дала мне возможность учиться в Тартуском университете, а также в течение пяти лет работать над моей диссертацией. Признателен куратору Центра коренных финно-угорских народов им. Пауля Аристэ Кади Сарв, которая с самых первых дней в Эстонии была готова помочь и поддержать, за что по-своему стала родной для многих финно-угорских студентов.

Считаю своим приятным долгом поблагодарить всех, кто принял участие в написании моего научного труда. Это в первую очередь мои многочисленные глубокоуважаемые информанты, в числе которых моя семья, родственники и друзья. Благодарю своих научных руководителей Мадиса Арукаска и Галину Глухову за ценные консультации, советы, терпение и труд в работе над моей диссертацией. Весьма признателен всем своим наставникам, коллегам и друзьям в лице Т.Г. Владыкиной, Евы Тулуз, И.В. Пчеловодовой, Т.Г. Миннихметовой, Р.Р. Садикова, Анны Байдуллиной, Марии Вятчиной, Арта Лееде, Винсента Дотанкура, Лаура Валликиви, Натальи Ермаковой, Татьяны Окуневой, Николая Кузнецова, Елены Ведерниковой, Татьяны Алыбиной, Елены Ласточкиной, Павла Кутергина. Все эти люди сыграли значимую роль и оказали оценимую поддержку в процессе написания этой работы.

Выражаю признательность своим рецензентам старшему научному сотруднику отдела исторических исследований УИИЯЛ УрО РАН, кандидату исторических наук Елене Васильевне Поповой и старшему научному сотруднику Эстонского литературного музея, доктору философии Аадо Линтроду за объективную оценку и компетентный анализ.

Сердечно благодарю Еву Тулуз за перевод резюме диссертации на эстонский и английский языки, а также Дэниела Аллена и Маргуса Вихалэма за редактуру и корректирование переведенных текстов.

Хочу поблагодарить удмуртские общества и ансамбли Эстонии «Юмшангур» и «Ошмес», а также финно-угорских докторантов Эстонии за поддержание этнического и психологического комфорта вдалеке от своей родины. В столь сложном научном процессе моральная разгрузка была очень полезна и необходима. Бадӟым тау!

В завершении от всей души благодарю всех, кто стал каким-либо образом причастным в осуществлении данного исследования.

Тарту, 20 июня 2017 г.

# СОДЕРЖАНИЕ

|                                                                                                                     |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>ВВЕДЕНИЕ.....</b>                                                                                                | <b>9</b>   |
| <b>ЧАСТЬ I. ТРАДИЦИОННАЯ КАРТИНА МИРА УДМУРТОВ:<br/>ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫЕ КАТЕГОРИИ ЖИЗНИ<br/>И СМЕРТИ.....</b> | <b>34</b>  |
| Глава I. Традиционное мироустройство удмуртов:                                                                      |            |
| локативные характеристики сфер обитания персонажей<br>мира живых и мертвых .....                                    | 36         |
| 1.1. <i>Тапал дунне</i> “эта сторона мира” как локус жизни .....                                                    | 40         |
| 1.2. <i>Сопал дунне</i> “та сторона мира” как локус смерти .....                                                    | 44         |
| 1.2.1. <i>Шайвыл</i> “кладбище” как поселение умерших<br>предков .....                                              | 47         |
| 1.3. Пограничные локусы как контактные зоны междумирья....                                                          | 60         |
| 1.4. Сновидение как особое пространство коммуникации .....                                                          | 73         |
| Глава II. Представления о контактах с потусторонним миром<br>в темпоральной картине мира удмуртов .....             | 80         |
| 2.1. Контакты с иным миром в контексте суточного цикла<br>удмуртов .....                                            | 81         |
| 2.2. Недельный цикл удмуртов в контексте коммуникации с<br>потусторонним миром.....                                 | 98         |
| 2.3. Годовой цикл удмуртов в регламентации диалога миров ....                                                       | 102        |
| Выводы .....                                                                                                        | 107        |
| <b>ЧАСТЬ II. «ДИАЛОГ МИРОВ» В СИСТЕМЕ РЕЛИГИОЗНЫХ<br/>ВЕРОВАНИЙ УДМУРТОВ .....</b>                                  | <b>109</b> |
| Глава III. «Диалог миров» в обычаях и обрядах по случаю<br>рождения ребенка .....                                   | 113        |
| 3.1. Обычаи и поверья, связанные с рождением ребенка .....                                                          | 113        |
| 3.2. Беременность и связанные с ней поведенческие модели.....                                                       | 115        |
| 3.3. Роды .....                                                                                                     | 117        |
| 3.4. Имянаречение.....                                                                                              | 124        |
| 3.5. Поведенческие стереотипы при контактировании с<br>новорожденным .....                                          | 128        |
| 3.6. «Диалог миров» в магических способах лечения детей .....                                                       | 133        |
| 3.7. Необычные дети.....                                                                                            | 140        |
| 3.8. «Подмененные» дети.....                                                                                        | 143        |
| 3.9. <i>Лул</i> и <i>урт</i> – две души человека .....                                                              | 147        |
| 3.9.1. Недуг лишней души новорожденного .....                                                                       | 150        |
| 3.10. Мертворожденные дети и связанные с ними<br>представления .....                                                | 154        |
| 3.11. Послеродовые представления и поведенческие<br>стереотипы .....                                                | 160        |
| Выводы .....                                                                                                        | 165        |

|                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Глава IV. Смерть и похороны в сакральном «диалоге миров».....                                              | 168 |
| 4.1. Похоронная обрядность .....                                                                           | 168 |
| 4.2. Предсмертный период: лиминальное состояние и коммуникация с миром мертвых.....                        | 169 |
| 4.3. Представления удмуртов о смерти .....                                                                 | 186 |
| 4.4. Подготовка к похоронам.....                                                                           | 192 |
| 4.5. Обмывание и обряжение покойного .....                                                                 | 193 |
| 4.6. Изготовление гроба .....                                                                              | 200 |
| 4.7. « <i>Выль коркае</i> » <i>пырон</i> » – «Вхождение в «новый дом»»: укладывание покойника в гроб ..... | 204 |
| 4.8. <i>Уй пукон</i> : ночное бдение покойника.....                                                        | 206 |
| 4.9. Подготовка к прощальной церемонии.....                                                                | 208 |
| 4.10. Подготовка могилы .....                                                                              | 209 |
| 4.11. Общественное прощание .....                                                                          | 214 |
| 4.11.1. Прощальное письмо .....                                                                            | 229 |
| 4.12. Проводы покойника .....                                                                              | 231 |
| 4.13. «Вхождение» в мир мертвых: погребение .....                                                          | 240 |
| 4.14. «Возвращение» в мир живых .....                                                                      | 249 |
| Глава V. Постпогребальные представления и поведенческие стереотипы .....                                   | 258 |
| 5.1. Посещение могилы усопшего на следующий день после похорон.....                                        | 258 |
| 5.2. Постпогребальные представления и поверья .....                                                        | 261 |
| 5.3. Постпогребальные табу и предписания.....                                                              | 264 |
| 5.4. «Визиты» умерших.....                                                                                 | 274 |
| 5.5. Переход души в иной мир.....                                                                          | 277 |
| Выводы .....                                                                                               | 279 |
| ИТОГИ: матрица коммуникативного поведения удмуртов в контексте «диалога миров» .....                       | 282 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....                                                                                           | 290 |
| СПИСОК ИНФОРМАНТОВ .....                                                                                   | 297 |
| БИБЛИОГРАФИЯ.....                                                                                          | 306 |
| АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ.....                                                                                    | 327 |
| ЭЛЕКТРОННЫЕ СЛОВАРИ И СПРАВОЧНИКИ .....                                                                    | 329 |
| СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.....                                                                                     | 330 |
| ПРИЛОЖЕНИЯ.....                                                                                            | 331 |
| Приложение 1. ....                                                                                         | 331 |
| Приложение 2. ....                                                                                         | 339 |
| Приложение 3. ....                                                                                         | 344 |
| КОККУВӦТЕ.....                                                                                             | 357 |
| SUMMARY .....                                                                                              | 369 |
| КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ .....                                                                                    | 381 |
| ELULOOKIRJELDUS.....                                                                                       | 383 |



## ВВЕДЕНИЕ

Данная диссертация посвящена исследованию темы, с которой каждый человек в своей жизни когда-нибудь сталкивался или столкнется. Так же случилось и со мной, когда после смерти члена семьи, а в последующем и родственников, я невольно встал лицом к лицу с неведомым и непонятным – смертью. На мой взгляд, именно трагические и порой мистические события, происходящие в моей жизни, подвигли меня на выбор темы, связанной с контактами между миром живых и миром мертвых. У меня уже был определенный личный опыт, наблюдения и разные истории, образующие многочисленные вопросы, ответы на которые, в первую очередь, ищешь в своей родной культуре. Так появилась идея и мотивация для исследования, которые, благодаря ценным консультациям и советам удмуртского фольклориста Т.Г. Владыкиной, получили название *«Диалог миров» в матрице коммуникативного поведения удмуртов»*.

В целях предварительного раскрытия внутреннего содержания и специфики исследования обратимся к трактовке основообразующих понятий диссертации: *«диалог миров»*, *«матрица коммуникативного поведения»*, *«удмурты»*. Согласно народным представлениям, мир – «...это не мир, преображаемый человеком, а мир, взаимодействующий с ним, как личность с личностью. Отношения эти носят не субъективно-объективный, а диалогический характер» (Адоньева 2001: 50). Человек традиционной культуры должен постоянно считаться с духами и божествами, сосуществующими параллельно с ним рядом, ему необходимо выстраивать стратегию и тактику коммуникативного поведения для гармоничного существования во вселенной. Отсюда, *диалог миров* – символическое взаимоотношение обитателей различных миров, наделенное сакральным значением и моделирующее коммуникативное поведение актантов. Под *матрицей коммуникативного поведения* понимается система механизмов интерпретации и воспроизведения этноповеденческих и этнопсихологических стереотипов, где *этноповеденческий стереотип* – это «...программа стандартизированного реагирования на ситуации и явления», а *этнопсихологические стереотипы* – «...некие точки в ментальном пространстве, на которые опирается картина мира», иначе говоря, «...побуждение к поведению с этнической окраской» (Чубрик 2006: 524). Следует заметить, что *матрица коммуникативного поведения* может отражать как индивидуальный, так и коллективный опыт, активизируемый коммуникантами в ситуациях межличностного общения.

Другим немаловажным понятием, требующим разъяснения, является этноним *удмурты*, который будет использоваться в течение всей работы. *Удмурты* (прежнее название – *ары, аряне, арские люди, чудь вотяцкая, отяки, вотяки*) – одна из этнических общностей финно-угорско-ураль-

ского происхождения, автохтонно проживающая на территории Волго-Уральского региона (подр. см.: Атаманов-Эграпи 2010: 10). Согласно данным статистического ведомства (Росстат), в России на момент переписи 2010 г. проживало 552 299 удмуртов, а в самой Удмуртской Республике – 410 584 представителей коренной национальности<sup>1</sup>.

Внутреннее содержание диссертации представлено структурой данного исследования, включающей Предисловие, Введение, далее следуют две части, где первая часть состоит из двух глав, вторая – трех, Итоги, Заключение, Перечень информантов, Библиография, Список архивных источников, Электронных словарей и справочников, Список сокращений, а также Приложений.

Первая часть исследования (*«Традиционная картина мира удмуртов: пространственно-временные категории жизни и смерти»*) посвящена рассмотрению традиционных и современных представлений удмуртов о времени и пространстве как значимых факторах коммуникации с потусторонним миром. Здесь ставится задача выявить основные параметры модели мира, базирующиеся на народных представлениях удмуртов. Анализируется семантико-символическая сторона главных категорий этнического мировидения (пространство, время, локусные и темпоральные границы), а также коммуникативная природа взаимоотношения миров в рамках мифологического хронотопа<sup>2</sup> удмуртов. Производится попытка определения коммуникативной роли и значения основных темпоральных периодов, локусов пограничья и обитания «живых» и «мертвых» как в бытовой жизни удмурта, так и в сакральной.

Во второй части (*««Диалог миров» в системе религиозных верований удмуртов»*) анализируется матрица коммуникативного поведения удмуртов с сакральным миром в контексте комплекса обычаев и ритуалов, связанных с рождением и смертью человека. Производится попытка раскрытия закономерностей и варьирования системы «правил» регулирования социального и сакрального поведения как индивида, так и коллектива в ситуациях контакта (или вероятного контакта) с потусторонним миром.

В разделе Итоги приводится выявленная в ходе исследования условная матрица коммуникативного поведения удмуртов в контексте «диалога миров», дается научный анализ ее центральных составляющих.

В Заключении излагаются основные результаты исследования, даются обобщения, подводятся итоги выполненной работы.

Приложение включает тексты музыкального фольклора различных локальных групп удмуртов, исполняемых во время похоронно-поминальных обрядов, а также экспедиционные фото и фотокопии. Следует отметить, что собрание песенных текстов является довольно ценным и уникальным, поскольку впервые публикуется в данном тематическом кон-

---

<sup>1</sup> Информация использована из официального сайта Всероссийской переписи населения на 2010 год (Информационные материалы...: электр. ресурс).

<sup>2</sup> О термине «мифологический хронотоп» подр. см.: Шестеркина 2012.

тексте, несмотря на то, что некоторые тексты песен, приуроченные к похоронно-поминальным обрядам, уже были опубликованы в различных этномузыкологических и лингвистических изданиях (см., напр., Кельмаков 1981; Кельмаков 1990; Бойкова, Владыкина 1992; Ходырева 1996; Нуриева 1995; Карпова 2005; Анисимов, Вершинина, Пчеловодова 2011).

Особое значение имеет краткий понятийно-терминологический справочник по народным представлениям удмуртов о «диалоге миров». С одной стороны, справочник включает основные понятия и народные термины, встречающиеся в диссертации; дает им толкование с учетом ранее известных понятий из предыдущих публикаций по традиционной культуре удмуртов, а также содержит уникальные сведения из моих полевых материалов. С другой, является основой для удмуртского мифологического словаря и словаря по этноповедению удмуртов.

Работа снабжена иллюстрационным материалом: картами, схемами, текстами и фотографиями. В большинстве случаев фотографии сделаны мною во время полевых экспедиций, но имеются также фотографии моих друзей и знакомых, а также фотоматериалы из семейных альбомов информантов. В этом плане последние представляют несомненный интерес и ценность, поскольку несут как историческую, этнографическую, фольклорную, так и антропологическую значимость.

**Объектом диссертационного исследования** являются локальные (этнографические) группы удмуртов<sup>3</sup>. На данный момент учеными принято выделять несколько этнографических групп удмуртов относительно их компактного места проживания, исторического развития и лингвокультурного формирования:

*северные удмурты* – группа удмуртов, проживающая в северных районах Удмуртской Республики и некоторых районах Кировской области;

*срединные (центральные) удмурты* – проживающие в центральных районах Удмуртской Республики;

*южные удмурты* – проживающие в южных районах Удмуртской Республики, а также в Агрызском и Менделеевском районах Республики Татарстан;

*завятские удмурты* – проживающие в Балтасинском, Кукморском и Мамашском районах Республики Татарстан, Мари-Турекском районе Республики Марий Эл и Малмыжском районе Кировской области;

*закамские удмурты* – проживающие в северо-западных районах Республики Башкортостан, Куединском районе Пермского края, Бавлинском, Еремеевском районе Республики Татарстан, Красноуфимском районе Свердловской области.

---

<sup>3</sup> Впервые к специальному вопросу об удмуртской этногонии, а конкретно к вопросу об этнических группах удмуртов обратился В.Е. Владыкин, который на то время выделил лишь две группы удмуртов – южных и северных (подр. см.: Владыкин 1970). Позднее попытка классификации, но уже диаспорных групп удмуртов, была произведена Г.А. Никитиной, которая справедливо отметила сложность локального выделения (подр. см.: Никитина 2009).

Формирование и развитие внутриэтнических групп удмуртов шло во взаимодействии с культурами соседних народов – русских, татар, марийцев, чувашей, что определило специфику традиционной культуры. Немаловажную роль сыграла и геополитическая история региона:

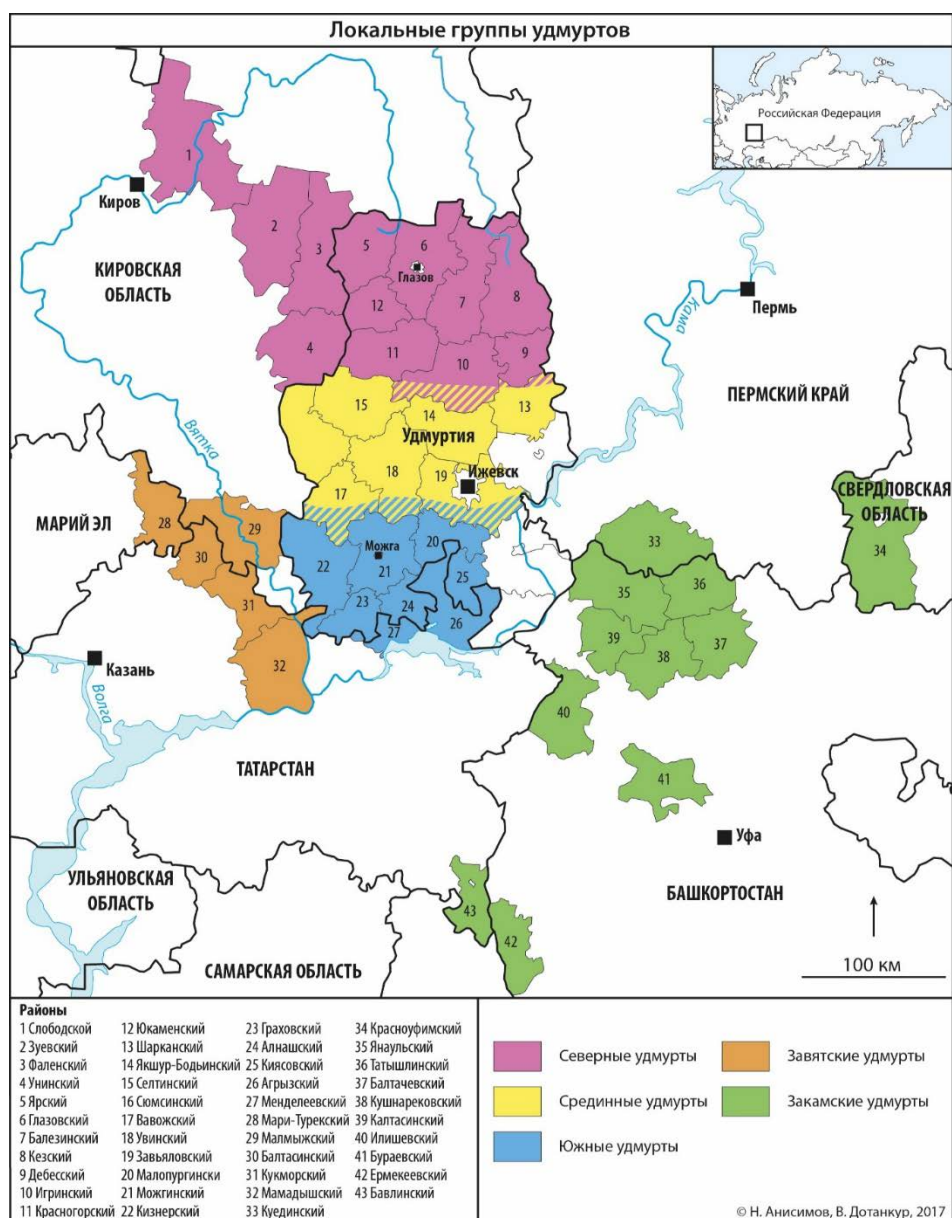
«Довольно рано южная и северная группы удмуртов оказались разделены государственными границами: история южных удмуртов была связана с тюркскими политическими образованиями (Булгария, Золотая Орда, Казанское ханство), ориентированными на мусульманскую культуру, а северные удмурты, вошедшие в состав Вятской земли (отсюда и их название *вятка* “вятчане”), оказались под влиянием русской народно-православной культуры» (Чураков 2005: 560).

Несмотря на активное использование вышеуказанных номинаций этнографических групп в научных публикациях, ни разу не предпринималась попытка их полного картографического обозначения<sup>4</sup>. Поскольку данная работа предполагает ареальное исследование, впервые выполнена попытка условного отображения локальных групп удмуртов, выделенных по административно-территориальному признаку<sup>5</sup> на этнической карте их компактной зоны проживания (см. карту локальных групп удмуртов). Следует оговориться, что данная карта не является окончательным вариантом, поскольку это требует дополнительного планомерного и долговременного изучения. Однако картографическое обозначение этнических групп удмуртов является необходимым для моего исследования, поскольку в течение всей работы я буду говорить о локальных особенностях, что без визуального представления о расположении этих ареалов делало бы весьма затруднительным для читателя процесс понимания специфического материала.

---

<sup>4</sup> Имеется ввиду отображение всех пяти этнографических групп удмуртов. В качестве вспомогательного материала может послужить карта удмуртских диалектов, разработанная удмуртскими лингвистами (Карта удмуртских...: электр. ресурс), однако надо учитывать, что этнографические и лингвистические ареалы и границы могут отличаться.

<sup>5</sup> Дифференциация этнографических групп по административно-территориальному признаку на самом деле довольно-таки проблематична и вызывает некоторые споры (см., напр., Гаврилова 2016: 32–33). Однако данный выбор обусловлен современными тенденциями, наблюдаемыми в культурной жизни удмуртов, когда в настоящее время удмуртами границы локальности определяются периметрами своего района. Эти территориальные рубежи образуют в свою очередь, конгломераты из нескольких районов, определяемых удмуртами как «свое» сообщество («чей язык более или менее понятен, а костюм привычен», по выражению К.А. Гавриловой относительно групп марийцев (там же: 32)) и отражающими ареалы этнографических групп удмуртов.



**Предмет исследования** – матрица коммуникативного поведения удмуртов (сакрального и профанного) в контексте общих локативно-темпоральных представлений, а также на примере родильной и погребальной обрядности как одной из частей традиционной и современной культуры. Такие непреходящие категории, как время и пространство, составляют основу системы традиционного мировоззрения народа, которые определяют коммуникативное поведение человека/общества как в бытовом, так и сакральном времени и пространстве. Из всего многообразия ритуалов и

обычаев удмуртского народа выбраны три комплекса обрядов, включенные в семейно-бытовую обрядность, которые наиболее очевидно отражают коммуникативный диалог миров в ритуальном сценарии жизни – родильная, погребальная и постпогребальная. Именно эти критические периоды трансформируют бытовое время и пространство в сакральное, мотивируют коммуникативное поведение человека/сообщества, повышают семантическую значимость всего окружающего (предметов, явлений, людей и т.д.), трактуют многие сложившиеся традиции переходных этапов жизненного цикла в культуре народа. Согласно мифологическим представлениям, изменения структуры общества и вместе с тем всего мира в виде рождения и смерти человека предполагают взаимопроницаемость миров (новорожденный приходит из иного мира, а умерший уходит в мир мертвых), что провоцирует контакт с другим миром и сакральную коммуникацию с его обитателями. Особые коммуникативные отношения выстраиваются и в постпогребальном комплексе обычаев и представлений, когда между живыми и умершим образуется пространственно-временной разрыв, но эмоциональная связь с умершим членом сообщества еще не ослабла, поэтому между коммуникантами оппозиционных миров инициируется постоянный взаимный диалог.

Рождение и смерть выстраиваются в наиболее четкую картину взаимоотношения миров, отражают архаические представления и мировосприятие народа. Таким образом, именно этими особенностями обусловлен выбор вышеуказанных ритуальных комплексов в качестве предмета исследования «диалога миров». Отмечу, что основной акцент сделан на синхронном анализе, отражающем состояние дел в нач. XXI века и позволяющем описать современную картину бытования изучаемой темы.

Примечательно, что в культуре удмуртов – как в сакральном диалоге миров, так и бытовой коммуникации людей – существенное место уделяется культу предков. Следует отметить, что именно почитанию предков удмурты уделяют большое значение, поэтому даже в своих молитвах-обращениях к богам упоминают умерших членов рода. Ярким примером отношения к предкам служит удмуртское выражение: «*Иньмар чида, кулэмъёс уг чидало*». – «*Иньмар*<sup>6</sup> терпит, мертвые не терпят». Здесь имеется в виду, что умершие постоянно ожидают жертвы и почтительного отношения к себе, «не выносят», когда их забывают или обижают. Вероятно, поэтому умерших предков поминают и приносят им жертвенные дары даже чаще, чем верховным богам. Это явление объясняется тем, что в народном сознании давно умершие (естественной смертью) предки превращаются в божества/богоподобных духов, а души скончавшихся неестественной или преждевременной смертью – в различных духов низшего порядка. Финский ученый нач. XX в. У. Хольмберг в культе предков удмуртов усматривал еще более глубокие корни. Исследователь отметил, что у удмуртов в духовной культуре в некоторых случаях культ богов заменил культ предков

---

<sup>6</sup> Верховный бог-небожитель в удмуртском пантеоне божеств.

(Holmberg 1914–1915: 54). С моей точки зрения, такое стороннее наблюдение человека из другой культуры хорошо показывает древние корни и устойчивость почитания предков в религиозной жизни удмуртов, которое в любом случае тесно связано с обыденной и трудовой сферой, и требует специального научного исследования.

**Цели и задачи исследования.** Цель исследования заключается в определении особенностей так называемого «диалога миров» в виде этноповеденческих и этнопсихологических стереотипов в рамках традиционных представлений о времени и пространстве на примере родильной, похоронной и постпогребальной обрядности удмуртов.

В рамках исследования я не раз буду обращаться к таким многозначным и проблемным понятиям, как «*традиционная культура*», «*традиция*» и «*культура*». Изучением этих терминов ученые занимаются на протяжении длительного времени в разных аспектах и на разных уровнях. В общественной науке этот процесс является достаточно противоречивым и неоднородным. Можно утверждать, что разные дисциплины (напр., социология, философия, культурология, этнография, фольклористика и т.д.) конкурируют в толковании этих терминов. Из всего многообразия научных полемик и концептуализаций в трактовке термина «*традиционная культура*» (см., напр., Чистов 1981; Шацкий 1990; Костина 2009; Kirshenblatt-Gimblett 1998; Anttonen 2016; Arukask 2016) буду пользоваться с выдвинутой А.С. Тимощуком гипотезой. В контексте данной работы вслед за указанным ученым «*традиционная культура*» понимается и используется для обозначения специфического способа организации жизнедеятельности, основанного на наследовании смыслов, норм и ценностей, где последние формируют социальные установки, мотивационную сферу, отношение к миру, когнитивные эталоны, стереотипы сознания и национальный характер (подр. см.: Тимошук 2007). Анализируя составляющие термина «*традиционная культура*», исследователь приводит следующее справедливое замечание:

««Культура» и «традиция» – очень близкие понятия. Оба они указывают на аспект коммуникации, передачи. Только «культура» – это понятие, связанное с содержанием деятельности (культивирование, взращивание, отбор, сортировка), а «традиция» – понятие, связанное с формой деятельности (трансляция, наследование, передача)» (Тимошук 2007: 326).

В научной сфере все три понятия постоянно культивируются, получают различные исследовательские трактовки и новые термины в изучении культуры и традиции. В этом плане показательны, например, исследования А.-Л. Сиикала и О. Уляшева, анализировавших традиции и принадлежность постсоветских финно-угров России (ханты, коми и удмуртов) (подр. см.: Siikala, Ulyashev 2011). Ученые отмечают новое направление в традиционной культуре народов России, которое способствует образованию этнических символов и национальной культуры – нео-традиционализм

(там же: 32). Несомненно, данный феномен в изучении народной культуры является ценным и необходимым для дальнейшего исследования удмуртов, однако в контексте этой работы он будет затронут лишь частично, поскольку ПМА и научная литература показали, что тема моего исследования в данный момент больше тяготеет к традиционализму, нежели к кардинальным преобразованиям.

В данной работе я придерживаюсь того мнения, что, анализируя традиционную культуру, необходимо брать во внимание реальные условия ее синхронного бытования, т.е. исследовать традиционную культуру в контексте современности. На мой взгляд, многие аспекты традиционной культуры (наследование, модернизация, символические связи и т.д.) продолжают активно бытовать в XXI веке, поэтому они не могут не оставаться в поле зрения исследователя.

Другое часто употребляемое понятие в данной работе – «*сакральный*». В научном пространстве эти термины имеют такую же полемику и проблематику, как и понятия «*традиционная культура*», «*традиция*» и «*культура*». Однако в рамках диссертационного исследования не предполагается теоретическая разработка этой проблемы, поэтому в контексте данного исследования термин «*сакральный*» будет пониматься следующим образом:

«*Сакральный* (от латинского *sacralis* – священный) – обозначение сферы явлений, предметов, людей, относящихся к божественному, религиозному, связанных с ними, в отличие от светского, мирского, профанного» (Современная энциклопедия 2000: электр. ресурс).

Таким образом, весь ряд понятий (сакральное пространство, сакральное время, сакральный персонаж и т.д.), связанных с термином «*сакральный*», ориентированы на иное бытие и демонстрируют высшую ценность культуры.

В целом же, все вышеуказанные термины помогают отражать многие стороны этнической культуры и служат важным словарным инструментом в обозначении различных аспектов исследуемой темы.

Для достижения поставленной цели решаются задачи, которые соответствуют логике исследования и представлены выше, в разделе о структуре диссертации.

**Актуальность исследования.** В настоящее время на фоне активных процессов модернизации и интеграции мировых культур в обществе наблюдается большой интерес к национально-культурному наследию и, в первую очередь, к коммуникативному поведению, отмеченному этническим маркером. Особый интерес проявляют так называемые коренные народы, к которым относятся и удмурты. Если говорить конкретно о проявлениях актуального внимания к удмуртской культуре в последнее время, можно привести целый ряд различных проектов, посвященных этой теме. Можно начать с многочисленных фестивалей, конкурсов, посвященных удмуртским



традициям (напр., Межрегиональный фестиваль финно-угорских народов «Воршуд»<sup>7</sup>, Межрегиональный фольклорный фестиваль «Древние напевы удмуртов «Чакара»»<sup>8</sup>), куда, наверное, можно отнести и известный фольклорный коллектив «Бурановские бабушки»; перейти на различные фильмы (телевизионные, документальные, экспериментальные и т.д.) о культуре удмуртов (напр., телеочерки «Кто мы», выполненные ТРК «Моя Удмуртия»<sup>9</sup>) и закончить научно-популярными проектами, направленными на сохранение и популяризацию той самой этнической культуры удмуртов (напр., проект «Аутентичная география»<sup>10</sup>). Несомненно, на этом фоне данное исследование является актуальным и вызывающим интерес у широкого круга читателей. С актуальностью данной темы пришлось столкнуться и непосредственно во время сбора полевого материала, когда сами носители традиции стали интересоваться различными локальными вариациями и прежними, забытыми явлениями коммуникативного поведения удмуртов, воспроизводимыми в тех или иных ситуациях. Отсюда же, на мой взгляд, исходит и практическая необходимость данной работы, поскольку народ стремится к своим корням, своему этническому идентитету.

Если говорить о коммуникативном процессе в контексте народной культуры, то нужно отметить знаковую особенность, которая формирует его символическую сферу (как пространственную, так и временную) на основе религиозно-мифологических, межкультурных представлений и прочих факторов. В рамках этой символической сферы представители культуры общаются, могут понимать друг друга, а также трактовать («читать») коммуникативные знаки потусторонней сферы. Нельзя оставить без внимания и тот фактор, что у каждого народа символика и семантика единиц вербального и невербального поведения может быть как уникальной и неповторимой, так и аналогичной или близкой по смыслу. С моей точки зрения, актуальность данного исследования может заключаться также и в вышеуказанной особенности этнического поведения и коммуникации, когда в условиях тотальной глобализации и унификации человек, стремясь к корням, начинает искать свою национальную особенность.

В настоящее время динамика и развитие народной культуры обусловили эволюцию знаковых систем культуры путем «модернизации» традиционных знаний («синкретизм знаковых систем», по выражению Е.С. Новик<sup>11</sup>), замещения совершенно противоположными значениями или же полным исчезновением других. Результатом этого процесса послужили наблюдаемые на сегодняшний день изменения в бытовом и сакральном коммуникативном поведении удмуртов как старшего, так и молодого

---

<sup>7</sup> Подр. см.: История фестиваля...: электр. ресурс.

<sup>8</sup> Подр. см., напр.: Древние напевы...: электр. ресурс.

<sup>9</sup> Подр. см.: Мынам Удмуртие: электр. ресурс.

<sup>10</sup> Подр. см.: Аутентичная география: электр. ресурс.

<sup>11</sup> Подр. см.: Новик 2004.

поколения. Одними из проявлений таких изменений можно назвать неадекватную интерпретацию и реакцию. Приведу ряд примеров: так, пожилое поколение негативно относится к выкладыванию фотографий новорожденного в интернет, поскольку считается, что фотография новорожденного (лиминального субъекта) может стать объектом/каналом отрицательного влияния ведьм, колдунов или злых духов и болезней; удмурты-христиане довольно недоброжелательно относятся к исполнению песен по время похорон и поминок – в то время как музыкальный код в традиционной культуре является одним из значимых каналов коммуникации с сакральной сферой. Все это вносит напряженную ноту во внутри- и межэтническую коммуникацию, а также в ее религиозную область. Так возникает следующий критерий актуальности данного исследования, заключающийся в необходимости научного анализа вышеуказанных явлений культуры в целях понимания коммуникативного «конфликта» поколений в контексте коммуникативного поведения (как в бытовой плане, так и в ритуальной сфере).

Исследуемое в данной работе сакральное коммуникативное поведение играет большую роль и в регламентации бытовой межличностной коммуникации, отражающей этнические стереотипы поведения, национальный характер, психологию и религиозно-мифологическую картину мира. По сведениям Т.Г. Владыкиной, удмуртский коммуникативный акт с потусторонней сферой носит иллюкутивный характер, скрытый в языке формы тройной направленности диалога, априори предусматривающего положительную реакцию по принципу бумеранга (Владыкина 2011: 9). Продолжая, исследователь отмечает, что «...удмурты, «общаясь» с миром высших сил и с потусторонним миром, т.е. действуя, выражаясь современным языком, «в формате 4+3D», высказывали просьбы и желания, заранее закладывая в них форму благоприятного ответа» (там же). Иначе говоря, анализ «диалога миров» выстраивает наиболее полную картину о субъектах коммуникации двух оппозиционных миров, их коммуникативных особенностях и функциях, отражает состояние семиозиса в культуре.

В начале XXI века изменение коммуникативной среды традиционного общества приводит к деформации предыдущей (традиционной) матрицы коммуникативного поведения как с потусторонним миром, так и с обыденным. Однако большинство фольклорных текстов усваивается, по-видимому, бессознательно, в обрядовом и бытовом контексте, вместе с фоновыми знаниями, необходимыми для правильного функционирования текстов. Как показали результаты данного исследования, несмотря на изменяющийся мир, удмурты в кризисные моменты обращаются к ритуальному поведению, отсылающему к сакральному первообразу<sup>12</sup>:

---

<sup>12</sup> См., напр.: Владыкина 1997: 42.

*«Пересъёслэн визъынызы улйськом али».*

– «Знаниями предков живем еще» [ПМА, дд. Дубровский, Калашур, Старая Салья, Карамас-Пельга Киясовского р-на УР, 2007–2017; Старая Монья Малопургинского р-на УР, 2014];

*«Пересъёс озъы каро вал».*

– «Предки так делали» [ПМА, дд. Дубровский, Калашур, Старая Салья, Карамас-Пельга Киясовского р-на УР, 2007–2017; д. Миндерово, с. Малая Пурга, д. Старая Монья Малопургинского р-на УР, 2012–2017];

*«Милям сямъёс та өвёл, пересъёслэн сямъёссы».*

– «Не наши это обычаи, наших предков это обычаи» (Вершинина, Владыкина 2014: 39; 43; 67);

*«Анай-атайлэн йылолыз».*

– «Обычай матери-отца» (Анисимов 2014а: 14) и т.д.

Можно утверждать, что приведенные примеры отражают роль и значение веками отработанных форм и способов регулирования поведения человека как в обыденной жизни, так и во время тяжелых эмоциональных потрясений.

Очевидно, что эмоциональность может служить ценным источником информации. Эмоциональные события как в жизни отдельного человека, так и целого сообщества являются более богатыми и информативными по сравнению интервью с информантом, оторванным от события (подр. см., напр., Davis, Spencer 2010). На мой взгляд, не менее важными представляются и эмоциональные переживания исследователя собственной культуры (рефлексивный анализ и эмический подход подр. см. ниже), который является частью этой эмоциональной сферы народа и способен обоснованно интерпретировать эмоциональные сигналы, которые образуются в определенных коммуникативных ситуациях. Таким образом, в рамках собственной народной культуры эмотивный опыт помогает определять степень и характер коммуникативных актов, их приемлемость или, наоборот, неприемлемость. Приведу пример: согласно удмуртским традициям, к ребенку, особенно чужому, нельзя проявлять сильных эмоций любви и заботы, поскольку это действие может негативно отразиться на ребенке или может восприниматься родителями/родственниками как акт магического воздействия. Знание подобных национальных особенностей коммуникативного поведения и эмоционального взаимоотношения, позволяет правильно регулировать свое поведение, интерпретировать интенции собеседника, определять эмоциональный фон ситуации и т.д. Можно утверждать, что примеры подобных эмоциональных взаимоотношений создают в каком-то смысле эмотивную картину народа, которая может послужить ценным познавательным источником и для носителя культуры, и для его исследователя. Кроме того, осмелюсь предположить, что обращение внимания на эмоциональную сторону исследования может повысить

актуальность научной работы, поскольку во многих случаях исследователи не уделяют должного внимания этой стороне анализа. С одной стороны, это понятно, поскольку эмоции – это интимная сфера человека, проявляются они чаще всего в виде имплицитных выражений, а для некоторых исследователей носят больше субъективный характер, что якобы не может иметь научную значимость. С другой стороны, именно эмоциональность, как правило, является основным источником и инициатором коммуникативного поведения как отдельного индивида, так и всего общества. Именно она вносит различную вариативность поведения и обогащает общий фон коммуникативного акта.

Итак, коммуникативные ситуации в рамках народной культуры определяют особенности вербального и невербального поведения как одного индивидуума, так и целого социума. Рассматриваемый в работе диалог миров в контексте пространственно-временных категорий удмуртской культуры, а также родильной и погребальной (постпогребальной включительно) обрядностей как двух наиболее максимальных точек соприкосновения миров (переломных моментов жизни – рождение и смерть), выстраиваются в определенную стратегию и тактику поведения, которая уже имеет заранее установленный традицией условный сценарий. Здесь нужно заметить, что личность, как правило, не всегда осознает механизмы своего коммуникативного поведения, поскольку пользуется готовыми культурными «шаблонами», лишь иногда импровизируя и создавая индивидуальные вставки вербально-акциональных моделей. Поэтому так актуально и важно именно сейчас исследовать данную тему, когда старшее поколение в процессе взаимоотношения с потусторонним миром еще пользуется коммуникативными механизмами не только бессознательными, но и осознанными, в то время как подобные действия молодежи чаще носят механический характер без всякого осознания выполняемых действий.

Наконец, в качестве основных критериев, отражающих актуальность данной диссертации, можно выделить следующие пункты:

- 1) общественный интерес к этническому коммуникативному поведению;
- 2) отсутствие комплексного изучения коммуникативного поведения удмуртов с сакральным миром (миром мертвых), который требует системного описания и семантико-символического анализа;
- 3) ограниченное количество изданных вербальных текстов ритуального диалога с миром мертвых и их анализа в научной литературе ввиду устного характера передачи традиционных знаний от поколения к поколению;
- 4) недостаточный анализ невербального компонента коммуникации в контексте диалога миров;
- 5) выяснение современной ситуации поставленной темы исследования, позволяющей определить внутри- и межэтнические взаимоотношения, религиозный опыт и его состояние в настоящее время;

- 6) возникновение возможности создания максимально полной картины коммуникативного поведения и этнического мышления в рамках диалога миров;
- 7) недостаточное внимание к эмоциональной стороне коммуникативного поведения удмуртов;
- 8) описание и разъяснение специфики национального коммуникативного поведения способствует пониманию, профилактике и предотвращению внутри- и межэтнических конфликтов.

**Научная новизна и теоретическая значимость исследования** заключается в том, что впервые для фольклористики и этнологии предпринято специальное изучение проблем коммуникативного этноповедения удмуртов с сакральным миром. Анализ данной темы производится на базе опубликованной литературы, но основной объем все же составляют многочисленные полевые материалы автора (далее – ПМА), которые вводятся в научный оборот впервые. В работе активно использованы этнографические и фольклорные материалы экспедиций, собранные мною за достаточно длительный период (10 лет) с 2007 по 2017 год, а также личные знания и наблюдения как одного из носителей исследуемого народа. Общий обзор локальных групп удмуртов позволил выявить типичные вербальные и невербальные модели поведения в контексте исследования, обогатил терминологический ряд и текстуальный корпус (ПМА), связанный с темой диссертации, дал возможность сформировать представление о современном состоянии дел.

Следует заметить, что в современной науке все большее внимание уделяется личному опыту ученого и его рефлексивному анализу (эмический подход) в исследованиях, что также частично отражено в данной диссертации. Так, например, С. Абашин по этому поводу пишет следующее: «История взаимодействия исследователя с людьми и «полевыми» обстоятельствами, как и рефлексия самого автора по этому поводу, становится сама по себе очень важным источником информации, иногда более важным, чем формально записанные интервью, анкетные данные и пр.» (Абашин 2005: 16). В моем случае обстоятельства сложились так, что я – как один из представителей изучаемого народа, так и исследователь – практически каждый год в период данного исследования (2007–2017 гг.) принимал участие в различных обрядовых действиях: напр., в обряде в честь рождения новорожденного *нуны сюан/каша*; похоронах и поминальных церемониях родственников; весенних и осенних поминках; специальных поминальных жертвоприношениях, приуроченных к народному календарю – *йыр-пыд сётон* “жертвование головы и ног [животного]”; свадьбах родственников и друзей; различных окказиональных обрядах; встречался с людьми, владеющими сакральными знаниями. В кризисных ситуациях – как, например, похороны родственников – было эмоционально сложно фиксировать материал, а порой и невозможно, но последующая мысленная реконструкция событий дала основу для ценных сведений наблюдаемых и чувствуемых лично, а не со слов информанта. Рефлексивный анализ

позволил выявить локальные и микролокальные особенности изучаемой темы («у нас так, а у них этак»), вызвав в некоторых случаях даже внутренний конфликт: напр., когда понимаешь, что в обряде поют другой напев и в то же время осознаешь, что нельзя вмешиваться в совершаемую церемонию, а следует воспринимать явление как факт. Возникали и проблемы деонтологического характера – в ситуациях, когда сами информанты спрашивали меня, как правильно нужно вести себя в ритуале, что нужно сказать или делать. В подобных ситуациях реакция для каждого случая была разная, в зависимости от того, в какой роли я принимал участие в происходящем действии – в роли участника ритуала и носителя культуры или в роли исследователя. В первом случае, в зависимости от своих знаний, при необходимости давал некоторые советы, во втором – наблюдал и не комментировал. Определенные знания об обряде дали мне правильную установку поведения в пространстве и времени ритуала, общения с людьми и потусторонним миром (позиция носителя культуры + наблюдателя), чтобы своим поведением не привести в «диссонанс» участников ритуала: напр., зная о том, что во время похорон не принято здороваться и прощаться, я не выполнял этих действий, когда некоторые из дальних гостей начали протягивать руку для приветствия, но тут же получили отказ от местного населения и обоснование своего действия. Участие в обрядах других локальных традиций потребовало первоначального изучения и осмысления коммуникативных элементов (позиция наблюдателя), что в последующем обобщающем анализе значительно обогатило исследование и позволило расшифровать символическо-семантическое значение основных составляющих сакральной коммуникации. Отмечу, что для меня, как для носителя культуры, важное значение этического подхода в виде рефлексивного анализа заключалось в попытке осознания архаических представлений и мифологического мышления своего народа сквозь призму собственных психофизических эмоций. Примечательно, что об этом же писал В. Дильтей: «изучение культуры облегчается, становится доступнее именно представителю своей культуры, выступающему в качестве познающего субъекта, так как он понимает «других» в изучаемой культуре через себя, а себя мы знаем лучше других» (цит. по Ермаков 2014: 16).

Необходимо отметить, что все удмуртские термины и полевые фольклорные нарративы приведены на двух языках – на максимально приближенном по звучанию локальном диалекте (выделено курсивом) и в переводе на русский язык. Максимальное сохранение оригинала локального произношения удмуртских текстов позволяет, на мой взгляд, сохранить традиционный ареальный колорит и этнолингвистические нюансы, которые я попытался отразить в их подстрочных и буквальных переводах.

Для сравнительно-сопоставительного анализа приводятся различные примеры и параллели, касающиеся темы диссертации из культур как соседних народов (марийцев, татар, русских, чуваш и т.д.), так и культур народов мира. Именно такое исследование, включенное в мировое культурное пространство, раскрывает общие и специфические коммуника-

тивные процессы конкретного народа, помогает в реконструкции мифологических представлений и десакрализованных объектов исследования, которые никак не могли развиваться обособленно, без многогранных межэтнических контактов.

Полученные результаты исследования позволяют раскрыть особенности поведенческих стереотипов в культуре удмуртского народа, специфику этнической культуры и принципы восприятия мироздания, непосредственно влияющие на внутри- и межэтническую коммуникацию. Аналитический и фактический материал исследования, представленный в диссертации, дает возможность сформировать более четкую картину коммуникативного поведения удмуртов как на бытовом, так и на ментальном уровнях, уясняет традиционные, трансформированные и «ложные» стереотипы поведения.

**Хронологические рамки исследования.** Как уже отмечалось выше, основной акцент исследования сделан на синхронном анализе, поскольку для меня было важно определить современное состояние и новации в «диалоге миров», происходящие в XXI веке в традиционной культуре удмуртов. С этой целью диссертация включает богатый фольклорно-этнографический фонд, собранный мною во время полевых экспедиций среди различных групп удмуртов. Привлекается и диахронный срез, охватывающий конец XIX – начало XXI веков. Нижний временной рубеж объясняется началом активного сбора, изучения и издания научных трудов по народному творчеству и обрядовому фольклору удмуртов. Верхняя временная рамка обусловлена накоплением комплекса репрезентативных источников, представленных последними научными изданиями и визуальными материалами (документальные, научно-популярные фильмы) по культуре удмуртов, в той или иной степени затрагивающими предмет исследования данной диссертации.

Исследование локальных групп удмуртов определило **территориальные границы исследования**. Несмотря на ареальную специфику исследования, невозможно полностью охватить все группы удмуртов. Основной источниковой базой диссертации послужили мои экспедиционные материалы, собранные в большинстве своем среди южных и закамских удмуртов. Выбор этих зон исследования в качестве главенствующих продиктован этноконфессиональными реалиями данных ареалов: закамские удмурты по сей день исповедуют традиционную религию, в связи с чем и называют себя «истинными удмуртами» (*чын удмуртъёс*), в то время как преобладающая часть южных удмуртов приняли православие, несмотря на то, что их духовная культура по своей природе характеризуется синкретизмом религиозной системы. Немаловажную роль, вероятно, сыграл и тот факт, что я сам являюсь представителем южных удмуртов и больше тяготею к локальным особенностям этой этнографической группы.

В целом исследование охватывает практически все регионы компактного проживания удмуртов. В общее число ареалов исследования включены: 1) районы проживания удмуртов в субъектах Российской Федерации, где я

был лично с фольклорными экспедициями; 2) а также те территории, где я собирал материалы дистанционно (через соцсети и Skype) либо это сведения из прочих источников информации (архивы, различные публикации, интернет-ресурсы и т.д.). Сюда же включены административные районы, к которым относятся места рождения информантов, если они не соответствуют месту их настоящего проживания. Это сделано по той причине, что довольно часто в ходе интервью информанты могут вспоминать или отмечать локальные особенности из места своего рождения. Здесь необходимо отметить, что из-за большого и богатого объема информации невозможно было включить материалы из всех ареалов, однако все они обработаны и учтены в ходе написания диссертации.

Таким образом, в территориальные границы исследования входят 17 районов Удмуртской Республики, 5 районов Республики Татарстан, 4 района Республики Башкортостан, 2 района Кировской области, 1 район Пермского края и 1 район Республики Марий Эл (см. карту полевых материалов автора в списке информантов). Если определять границу исследования ареальным разделением этнографических групп удмуртов, выстраивается следующая картина:

- как упоминалось выше, в числе основных источников ПМА (в том числе и опубликованных сведений) послужили районы проживания *южных удмуртов* – Алнашский, Граховский, Малопургинский, Можгинский, Кизнерский, Киясовский районы УР; Агрызский, Менделеевский районы РТ;
- далее следуют *закамские удмурты* – Балтачевский, Бураевский, Татышлинский, Янаульский районы РБ; Куединский район Пермского края; Бавлинский район РТ;
- немаловажную сравнительно-сопоставительную роль играют ПМА, относящиеся к прочим локальным группам удмуртов:
- *срединные (центральные) удмурты* – Вавожский, Дебесский, Завьяловский, Игринский, Шарканский, Увинский, Якшур-Бодьинский районы УР;
- *северные удмурты* – Глазовский, Кезский, Красногорский, Ярский районы УР; Зуевский, Унинский районы Кировской области;
- *завятские удмурты* – Кукморский, Балтасинский районы РТ; Мари-Турекский район РМЭ;
- сюда же включаются информанты из гг. Ижевск и Можга УР.

Этнографические группы удмуртов в качестве объекта исследования необходимы и ценны тем, что каждая группа имеет свои специфические особенности (как общие, так и микролокальные), сложившиеся в условиях ряда природно-исторических обстоятельств, что дает возможность реконструировать общие и особенные черты комплекса их представлений о мире живых и мире мертвых (в единстве – мироздание), обитателях обоих оппозиционных миров, времени и пространстве (сакральном и бытовом), которые предполагают постоянный сакральный диалог. Кроме того,



изучение этнографических групп удмуртов позволит охарактеризовать внутреннюю коллективную целостность (семьи, рода, деревенского сообщества) в локальных группах народа, поскольку «диалог миров» чаще всего представляет особую программу поведения, с помощью которого традиционное сообщество преодолевает/проживает кризисные ситуации.

Таким образом, локальные вариации в ареальном исследовании (ареальный метод) расширяют общий кругозор исследователя, обогащают научный труд и представляют реальную картину бытования традиции в разных условиях своего существования и развития. Использование автором карт ПМА и этнографических групп удмуртов позволяет наглядно представить географическое расположение локальных групп и территориальное распространение тех или иных традиционных представлений, обычаев и обрядов, которые в дальнейшем требуют своего широкого географического изучения.

**Методы и методология исследования.** Комплексная междисциплинарная природа исследования определила привлечение методов смежных наук: истории, этнографии, этнологии, фольклористики, лингвистики, этномузыкологии, культурологии, антропологии.

Поскольку основной акцент исследования сделан на устной традиции по сей день бытующей в культуре удмуртов и неразрывно связанной с языком, текстом и ритуалом, отсюда проистекает комплексный подход к изучению поставленной темы, включающий методики как этнографического, антропологического, так и фольклорного, и лингвистического анализа. Данный подход дает более разностороннее и полное толкование народной терминологии, представлений, стереотипов и их вариаций, которые «живут», прежде всего, в языковой сфере и ритуальном поведении народа.

Необходимость использования комплексного подхода возникает и при определении проблем коммуникативного поведения в культуре. На мой взгляд, различные методы (эмпирического и теоретического уровня) исследования коммуникации расширяют арсенал научного анализа, который я черпал, в первую очередь, из публикаций, посвященных явлениям коммуникации в этнической культуре. Отмечу основные научные работы по коммуникативному поведению, на которые я опирался при написании текста диссертации.

Существенное влияние на выбор темы и методологию исследования оказали работы российского фольклориста Е.С. Новик – «Архаические верования в свете межличностной коммуникации» (Новик 1994) и «Обряд и фольклор в сибирском шаманизме» (Новик 2004). Так, в последней книге (Новик 2004) Е.С. Новик на примере сибирского шаманизма анализирует коммуникацию с сакральной сферой, обращается к семиотике обрядов и магических действий; в центре внимания исследователя – внутренние закономерности обрядового поведения как системы правил. В вышеуказанных публикациях ученый обобщает и анализирует различные подходы по изучению коммуникативного поведения и выстраивает, на мой взгляд,

наиболее подходящую для данной диссертации модель исследования устной культуры. В связи с этим работы Е.С. Новик стали базовыми в научном анализе «диалога миров» выполненного на материале народной культуры удмуртов.

Сопоставительное описание коммуникативного поведения русских с отдельными народами в книге Ю.Е. Прохорова и И.А. Стернина «Русские: Коммуникативное поведение» (Прохоров, Стернин 2006) дали базу для выявления факторов и параметров описания и анализа национального коммуникативного поведения.

Ряд научных публикаций по традиционному поведению и общению удмуртов, опубликованные только в конце XX века, дали общее представление об этническом своеобразии системы коммуникативного поведения удмуртов (подр. см.: Традиционное поведение...1992). Как отмечают сами авторы издания, данный сборник статей по сути дела представляет первый в удмуртской науке труд, посвященный изучению стереотипов поведения. В связи с этим я посчитал необходимым обратиться к дополнительным исследованиям традиционной культуры удмуртов, затрагивающим в том числе аспекты коммуникативного поведения (см., напр., Владыкина 1992, 2008, 2009; Шкляев 2003).

В ходе работы учитывались и исследовательские точки зрения фольклориста Дан Бен-Амоса (Ben-Amos 2012). Данная работа ученого была интересна и важна культивированием той мысли, что коммуникация – это главная существенная черта, определяющая фольклор. Книга Дан Бен-Амоса дала возможность включить тему диссертации в рамки фольклористического анализа коммуникации и подчеркнуть важность исследования культурного контекста.

В качестве дополнительного материала по коммуникации в фольклоре я рассматривал работу Л.С. Клавеля (Clavel 1970), несмотря на то, что его исследование более описательно, выстроено только на филиппинском материале и не имеет сравнительного аспекта. Ценными были исследовательские подходы и результаты Пирса Витебского, опубликованные в работе «Диалоги с умершими. Дискуссии о смерти у сора Восточной Индии» (Vitebsky 1993), где ученый, анализируя систему представлений народа сора о жизни и смерти, о времени и о себе, пристальное внимание уделяет различным психоэмоциональным состояниям, наблюдаемым в среде этого народа. Книга Пирса Витебского была также хорошим сопоставительным источником диалога с умершими, несмотря на то, что по своей сути культура коммуникации с миром мертвых у сора отличается от удмуртской. Научный подход ученого стал бесценным в исследовании психоэмоциональных элементов «диалога миров», наблюдаемых во время контакта с умершими у удмуртов.

Наконец, надо отметить, что темой коммуникативного поведения занимались довольно много и различные научные направления (фольклористика, культурология, антропология, этнография, этнолингвистика и др.), которые анализировали коммуникацию как в системе традиционной

культуры, так и за ее рамками. Теоретической и методологической основой работы послужили научные труды признанных специалистов, так или иначе затрагивающих в своих исследованиях тему диссертации. Различные подходы и исследовательские традиции, использованные в их публикациях, позволили определить основополагающую методологию моего исследования.

Одним из важных методов является *семиотический*, который дает возможность выявить систему символических знаков, представленных в коммуникативном процессе исследуемой темы, и помогает в интерпретации значения символов и знаков народной культуры. В этом плане неоценимую помощь оказали теоретические разработки исследователей проблемы семиотических (знаковых) и семантических систем в традиционной культуре: напр., символика освоенного пространства рассматривалась на примере Т.А. Агапкиной (2011), семиотические средства ритуала, его функционирование и семантика на основе работы А.К. Байбурина (1993), традиционное мировосприятие – по примеру мировоззрения кочевников, подробно описанного Н.Л. Жуковской (1988). При анализе коммуникативных систем и знаков, используемых в культуре, учитываются научные размышления Ю.М. Лотмана (2000). Немаловажное значение при раскрытии семантики и символики «закодированного языка» народной культуры оказала этнолингвистическая работа С.М. Толстой (2010) и т.д.

Локальное исследование культуры удмуртского народа предполагает *ареальный метод*. О его сущности и необходимости говорилось выше, поэтому здесь не будем останавливаться на его трактовке.

Из предыдущего метода вытекает другой, не менее ценный при учете оригинальности и единства культурных явлений в традиции – *сравнительно-сопоставительный метод*. В этом плане при разработке темы и анализе имеющегося материала приводится системное (синхронное<sup>13</sup> и диахронное) сопоставление, например<sup>14</sup>:

- 1) с различными локальными группами удмуртов: с северными удмуртами (напр., Первухин 1888–1890; Карпова 2005; Шутова 2016); срединными (центральными) удмуртами (напр., Бушмакин 1971; Верещагин 1995); южными удмуртами (напр., Атаманов, Владыкин 1985; Владыкин, Чуракова 1986); завятскими удмуртами (напр., Wasiljev 1902; Нуриева 1989; 1999; 2003; 2014); закамскими удмуртами (напр., Черных 1996; Миннихметова 1996а–б; 2000; 2001; 2003; 2014; Садиков 2001; 2006; 2008; 2016). Привлекались также публикации обобщающего характера, включающие сведения из различных локальных групп удмуртов (напр., Holmberg 1914–1915; Владыкин 1993; 1994; 2003; Христоробова 1984; 1993; 1995; 2003; Владыкина 1992; 1997; 2003; 2008; 2009; Lintrop 2003; Владыкина, Глухова 2011а–г; Шутова 2003; Шутова, Капитонов 2009; Панина 2014);

<sup>13</sup> При синхронном сопоставлении представлены большей частью ПМА.

<sup>14</sup> С более полным перечнем литературы можно ознакомиться в библиографии.

- 2) с другими финно-угорскими народами: с коми (напр., Семенов 1992; Лимеров 1996; Семенов, Чудова 2010; Голева 2011; Томилина 2014); обскими уграми (напр., Зенько 1997; Кулемзин 2004; Соколова 2009); марийцами (напр., Тойдыбекова 1997; Ямурзина 2011; Черных, Голева, Шукина 2013; Гаврилова 2016); мордвой (напр., Девяткина 1996; Мордва 2004; Мордовская мифология 2013; Ермаков 2014), вепсами (напр., Винокурова 2015);
- 3) соседствующими народами Урало-Поволжья: бесермянами (напр., Попова 2011); русскими (напр., Зеленин 1991, 1995); чепецкими татарами (напр., Касимова 2003); чувашами (напр., Салмин 2007);
- 4) прочими народами мира, включая локальные группы славян (напр., Дьяконова 1981; Байбурин, Логинов 1988; Сагалаев, Октябрьская 1990; Арутюнов, Щебенков 1992; Ивлева 1994; Сedaкова 2007; Власкина 2011; Менцей 2013; Варавина 2014; Котович, Крук 2014).

В ретроспективном контексте сравнительно-сопоставительного анализа были использованы труды ведущих ученых по изучению культуры удмуртов, которые послужили также источниковой базой исследования.

**Источниковой базой исследования** послужили ПМА, собранные в период с 2007 по 2017 гг. в указанных выше территориальных границах. Свободное владение удмуртским языком и академические знания его диалектов позволили вести прямое общение с моими информантами. В случаях трудностей перевода и значений слов/выражений приходилось обращаться к ученым или носителям локальной культуры, знающим литературный язык.

Такая интимная и сакральная тема, как коммуникация с потусторонним миром, вызывала некоторые сложности при сборе материала. Прежде всего, это связано с моральными и культурными принципами традиции, когда, например, проведение видео-, фото- и аудиофиксации похорон и поминок, покойника или новорожденного неприемлемо, особенно посторонним человеком; когда сам лично являешься участником обряда и переживаешь определенные эмоции различных этапов ритуального действия, сложно сконцентрироваться только на фиксации материала и пр. Не раз пришлось наблюдать и такое явление, когда информантам становилось эмоционально трудно вспоминать какие-то моменты своей жизни или жизни других родственников и знакомых, от чего они начинали плакать. Поэтому приходилось переходить на нейтральные или другие темы, а позднее, после эмоционального успокоения собеседника, снова возвращаться к оставленной теме. С трудностями пришлось столкнуться при использовании фотографий (как выполненных мною лично, так и копий из семейного альбома) в качестве визуального материала диссертации. Так, по словам одной информантки, нельзя демонстрировать фото покойного члена семьи посторонним, поскольку недоброжелатели, владеющие магическими силами, могут через это изображение покойного неблагоприятно повлиять на живых членов семьи. Таким образом, информантка запретила использовать и демонстрировать такие фотографии в диссертации. С моей

точки зрения, такие факты лишний раз отражают стойкую сохранность веры удмуртов в магическую силу и бытование мифологических представлений в современном обществе. Но с другой стороны, данное представление и табу отсутствует в традиции закамских удмуртов, поэтому мне было разрешено использовать фотографии из их семейных архивов информантов в своей научной работе.

Особо ценные и редкие сведения удалось зафиксировать от людей, которые среди местного населения славятся тем, что обладают сакральными знаниями и магическими способностями (удм.: *пелляськись, ведйнь/вегин, туно-пеллѣ/туночи, адӟись, тодӟись*).

Любопытно и другое наблюдение: когда неоднократно посещаешь один и тот же населенный пункт, информанты тебя узнают, что вызывает более доверительное отношение, нежели общение с незнакомым человеком. Отсюда, вероятно, со слов некоторых моих собеседников, их признание в том, что, если бы они меня не знали, они не поделились бы со мной такой сакральной информацией.

В ходе исследования появились постоянные информанты, к которым я не раз обращался за комментариями или они сами находили меня и делились своими знаниями. Существенную помощь в накоплении сведений по теме диссертации оказали члены моей семьи, родственники и друзья.

Сбор ПМА велся как напрямую, так и дистанционно. В первом случае я лично выезжал в различные населенные пункты, посещал сакральные локусы (кладбища, места молений, священные родники и т.д.), встречался с носителями традиции, участвовал в ритуальных церемониях или был лишь наблюдателем. Важным опытом стали коллективные экспедиции, которые позволили делиться опытом полевой работы и раскрывать новые стороны исследуемой темы, ранее не затронутые исследователем. Здесь следует отметить коллективные экспедиции со студентами ФУдФ УдГУ под руководством фольклористов Г.А. Глуховой (2008) и Г.Н. Шушаковой (2013–2014), а также такими учеными, как этномузыколог И.В. Пчеловодова (2008–2016), этнограф Р.Р. Садиков (2016–2017), культурный антрополог Е. Тулуз (2016–2017), визуальный антрополог Л. Ниглас (2016) и культурный антрополог Л. Валликиви (2017). При дистанционном сборе материала я пользовался социальными сетями «ВКонтакте» и «Facebook», а также «Скуре» для интервьюирования и сбора необходимых сведений. Но, несомненно, первый способ собирания намного выигрышнее и информативно насыщеннее, поэтому для меня он был приоритетным.

Периодические наблюдения и анализ современного состояния темы диссертации дали возможность оценки текущей ситуации в культуре удмуртов, охарактеризовать бытование и эволюцию конкретных культурных форм. Примечательно, что в ходе фольклорных экспедиций были зафиксированы такие термины, сведения и факты, которые прежде не были опубликованы или, возможно, не обнаружены ранее.

Другим не менее ценным источником для написания работы послужили научные труды ученых из различных областей, которые в разные времен-

ные эпохи проводили изучение культуры удмуртского народа. К примеру, тема обрядов жизненного цикла удмуртов и связанных с ними представлений, выделенных в качестве специального анализа, впервые затрагивалась учеными конца XIX – начала XX вв., несмотря на то, что первые наблюдения о погребальных обычаях удмуртов можно встретить уже в конце XVIII века. В числе этих исследователей были как российские (напр., А.А. Фукс, М.Н. Харузин, Г.Е. Верещагин, Н.Г. Первухин, К. Яковлев, Б. Гаврилов, В. Бехтерев, П.М. Богаевский, И.Н. Смирнов, А.И. Емельянов), так и европейские (напр., G.T. Aminoff, Y. Wichmann, M. Buch, V. Munkácsi, U. Holmberg). Научные труды этого периода характеризуются, в основном, описательностью обрядовых церемоний и народных представлений, связанных с родинami, смертью и поминовением в конкретных ареальных группах удмуртов (напр., Вятской, Казанской, Пермской, Уфимской губерний). Публикуемые работы составлялись на основе собственных наблюдений, что представляет несомненный интерес и ценность для ретроспективной картины духовной и обыденной жизни удмуртов. Однако нужно сказать, что не многие исследователи знали удмуртский язык и проводили долговременное наблюдение, поэтому в этих публикациях можно найти ряд неточностей и противоречивых выводов.

Ценным источником информации о родильных обрядах удмуртов, как правило, принято считать сохранившуюся первую часть диссертации К. Герда «Человек и его рождение у восточных финнов», которая написана в начале XIX века и позднее несколько раз переиздана (см., напр., Герд 1997: 188–274; Герд 2004: 221–317). Работа содержит полное описание этапов родильного комплекса удмуртов в сравнении с другими восточными финно-угорскими народами (мари, мордва, коми), приводятся тексты на удмуртском языке, что повышает ценность и значимость экспедиционных материалов ученого. Однако невозможно оставить без внимания просветительский дух и общественно-исторические веяния того периода, которые отразились в работе К. Герда и требуют критического анализа при ссылке на источник.

Трагическими страницами в истории исследования не только обрядовых церемоний, но и всей самобытной религии удмуртов (и не только) стала середина XX века: «Многие темы были попросту закрыты. <...> Большинство исследователей было обвинено в национализме и репрессировано. <...> Моления и другие обрядовые ритуалы были запрещены», – пишет В.Е. Владыкин (подр. см.: Владыкин 1994: 25–26). Этот период породил серьезную лакуну в исследовании удмуртской культуры, которая потребовала долгого и непростого восстановления.

С конца XX – начала XXI вв. родильные и погребально-поминальные ритуалы, обычаи удмуртов нашли отражение в различных направлениях гуманитарной науки. Следует отметить, что рост научного интереса к анализируемой теме расширил и аспекты исследования, а также круг академических дисциплин: среди них, напр., этнография (В.В. Пименов, В.Е. Владыкин, Л.С. Христолюбова, В.В. Напольских, С.Н. Виноградов,

Е.Я. Трофимова, Л.А. Волкова, Г.А. Никитина, П.А. Орлов, Е.В. Попова, Р.Р. Садилов, А.В. Черных, А. Peterson, Á. Kerecsi и т.д.), фольклористика (Т.Г. Владыкина, Г.А. Глухова, Т.И. Панина, Т.Г. Миннихметова, A. Lintrop, A.-L. Siikala и т.д.), археология (Н.И. Шутова, М.Г. Иванова и т.д.), этномузыкология (М.Г. Ходырева, Р.А. Чуракова, И.М. Нуриева, Е.Б. Бойкова, И.В. Пчеловодова и т.д.), лингвистика (М.Г. Атаманов, С.К. Бушмакин, В.К. Кельмаков, Л.Л. Карпова, Р.Ш. Насибуллин и т.д.), топонимика (Л.Е. Кириллова, М.А. Самарова и т.д.), краеведение (Л.Н. Кривошеев, С.С. Вахитов, Т.А. Хохрякова и др.) и т.д. Следует отметить, что обзор опубликованных источников по религиозным верованиям и семейным обрядам удмуртов конца XX – начала XXI столетий показал, что большая часть научных трудов посвящены культу предков удмуртов, нежели родильным обрядам. Отмечу, что среди исследователей все больший интерес к собственному народу стали проявлять сами носители культуры. Немаловажным в исследованиях этого периода является акцентирование внимания на локальности и разнообразии объектов традиционной культуры удмуртов (материальных и нематериальных), что способствовало расширению географии исследований. Отмечу и то, что, если даже публикация не посвящена специальному анализу погребально-поминальных обрядов, в ней прямо или косвенно содержатся сведения о похоронно-поминальных обычаях и обрядах удмуртов (напр., диалектологические тексты). Немаловажным в публикациях этого периода является то, что приводится диалектная терминология, тексты различных явлений изучаемой темы на удмуртском языке и в переводе на другие языки.

Ценное значение для работы имели труды Л.С. Христюловой, которая впервые дала целостное этнографическое описание семейных обрядов удмуртов (Христюлова 1984; 1993; 1995). Несмотря на то, что она не выделяла локальные традиции и особенности, материалы ученого дали общую картину о родильных и похоронно-поминальных обрядах удмуртов, уяснили этнографические детали обрядов семейного цикла.

Одной из классических работ этого периода, посвященных описанию и анализу различных аспектов похоронно-поминальных обычаев и обрядов удмуртов, служит книга В.Е. Владыкина «Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов» (Владыкин 1994). Монография содержит ценные экспедиционные сведения, накопленные как предшественниками, так и самим В.Е. Владыкиным. Помимо того, что приведенный материал отражает локальные особенности духовной культуры удмуртов, научный анализ показывает «типологическое сходство религиозно-мифологических компонентов в верованиях удмуртов и народов Урало-Поволжья, свидетельствующее о единстве этнической истории автохтонных народов региона» (Пименов 1993: 15).

Немаловажное значение для моей работы имели научные труды удмуртского фольклориста Т.Г. Владыкиной (Владыкина 1992; 1997; 2003; 2008; 2009; 2011), которые заметно расширили общий контекст исследования. В частности, монография исследователя «Удмуртский фольклор: проблемы

жанровой эволюции и систематики» (1997) уяснила некоторые моменты обрядового действия и мифологического сознания удмуртов, что позволило глубже раскрыть символический язык взаимоотношений мира живых и мира мертвых у удмуртов. В качестве дополнительного источника информации послужили приводимые ученым примеры на удмуртском языке.

Одним из последних значимых научных трудов, посвященных родильным обрядам и обычаям удмуртов, является монография Т.Г. Миннихметовой «Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор» (Миннихметова 2003). Исследователь посвятила одну из глав своего научного труда специальному анализу комплекса обрядов, связанных с ожиданием и рождением ребенка, бытующих в традиции удмуртов Закамья в конце XX – начале XXI вв. Примечательно, что она сама является представительницей исследуемой локальной группы удмуртов, что, по моему мнению, позволило ей более точно передать культурную особенность данного ареала, ее специфическую терминологию и диалектные аспекты приведенных текстуальных примеров, а также включить рефлексивный анализ. Эта работа во многом стала ценной для моего исследования, что будет заметно по ссылкам на этот источник.

В 2011 году вышла в свет монография Т.Г. Владыкиной и Г.А. Глуховой «*Ар-год-берган*: Обряды и праздники удмуртского календаря» (Владыкина, Глухова 2011а), которая посвящена исследованию представлений удмуртов о времени и пространстве на основе анализа календарного обрядового цикла, систематизированного в виде лингвокультурологического словаря. Ценность данной работы в том, что она раскрывает семантику и символику обрядов и праздников удмуртского календаря (в том числе различных терминов и понятий, связанных с родильными и похоронно-поминальными обрядами); содержит корпус экспедиционных текстов на удмуртском языке и их переводы на русский язык.

Другим важным источником информации в контексте данной работы послужила монография Т.И. Паниной «Слово и ритуал в народной медицине удмуртов» (Панина 2014а). Книга представляет собой комплексное исследование удмуртской заговорно-заклинательной традиции. Работа Т.И. Паниной позволила составить более целостное представление о взаимоотношениях человека с мифологическими персонажами (духами болезней, умершими и т.д.), которое дало возможность сопоставить ее результаты с моими материалами.

Информативную источниковую базу представили транскрибированные тексты по удмуртской диалектологии С.К. Бушмакина, В.К. Кельмакова, Л.Л. Карповой и материалы местных краеведов С.С. Вахитова, Л.Н. Кривошеева, Т.А. Хохряковой, содержащие сведения о локальных традициях удмуртов.

В качестве отдельной группы источников об обычаях и обрядах жизненного цикла удмуртов можно назвать публикации краеведов и студентов. Отмечу, что исследования краеведов нередко могут содержать довольно



ценные этнографические данные, поскольку сами они, в большинстве случаев, являются местными жителями и хорошо знают материал; в отдельных случаях сами могут быть информантами. По теме данного исследования я обращался, например, к трудам краеведов Граховского, Киясовского и Шарканского районов УР (Кривошеев Л.Н., Вахитов С.С., Хохрякова Т.А.). В этот же ряд можно поставить курсовые и дипломные работы студентов вузов. Здесь можно отметить, например, научные работы студентов бывшего факультета удмуртской филологии Удмуртского государственного университета, к которым я обращался в ходе написания работы (Филиппова 2009, науч. руков. Г.А. Глухова; Кудрявцева 2011, науч. руков. Г.А. Глухова; Николаева 2011, руков. Г.А. Глухова; Камашева 2013, руков. Г.А. Глухова; Сайтова 2013, науч. руков. Г.А. Глухова; Константинова 2015, науч. руков. Г.Н. Шушакова; Коновалова 2015, науч. руков. Г.Н. Шушакова). Многие из таких работ содержат информацию о местной, по отношению к исследователю, культуре удмуртов, что так же отражает современное состояние обрядов и служит значимым источником информации.

Привлекались материалы фольклорных фондов УИИЯЛ УрО РАН и Факультета удмуртской филологии (далее – ФудФ) УдГУ. Дополнительная работа велась в музеях Эстонии – Eesti Kirjandusmuuseum (Эстонский литературный музей), Eesti rahva muuseum (Эстонский национальный музей). В качестве источников рассматривались также документальные, научно-познавательные фильмы о культуре удмуртов и различные интернет-источники, что будет далее видно по ссылкам, приведенным в разделах диссертации.

# ЧАСТЬ I.

## ТРАДИЦИОННАЯ КАРТИНА МИРА УДМУРТОВ: ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫЕ КАТЕГОРИИ ЖИЗНИ И СМЕРТИ

Традиционная картина мира – это система многовековых знаний и представлений народа об устройстве мироздания и места человека в нем, в которую вписаны традиционные действия, соответствующие *рождению – детству – зрелости – старости – смерти*. В системе мировосприятия народной культуры основными универсальными понятиями о мире являются пространство (др.-греч. τόπος «место») и время (др.-греч. χρόνος «время»), жизнь и смерть. Под «универсальными понятиями о мире» подразумеваются общие понятия, в которых отражены признаки, присущие любым предметам и явлениям, касающимся представлений этноса о действительности и мироздании. Именно эти непреходящие категории (пространство, время, жизнь, смерть) не раз становились объектом исследования различных научных направлений (философия, этнография, фольклористика, этномузыкология, этнолингвистика, культурология, физика, и т.д.). В своей работе я буду придерживаться способов концептуализации пространства и времени, жизни и смерти, разработанных в рамках подхода Московской этнолингвистической школы Н.И. Толстого, которые, на мой взгляд, наиболее убедительно отражают модели и механизмы семиотизации, символизации, мифологизации, оценки пространства и времени, жизни и смерти в устной народной традиции и основные способы магического воздействия на них (подр. см.: Пространство и время... 2011). Идеи пространства и времени, жизни и смерти составляют основу системы традиционного мировидения народа, которыми определяются и трактуются многие его традиции, обычаи и обряды. В данном случае соглашусь с замечанием М. Жуйковой:

«Человек не просто живет в пространстве, но и непрерывно структурирует его в соответствии с выработанными культурой моделями поведения. Как известно, самым важным признаком, по которому осмысливается пространство, является оппозиция «свое – чужое». Она задает степень освоенности, безопасности и в значительной степени – сакральности» (Жуйкова 2008: 121).

Аналогичные тезисы можно отнести и к прочим непреходящим категориям – таким, как время, жизнь и смерть, поскольку все они тесно взаимосвязаны между собой и образуют единый хронотоп (ино-)бытия.

Настоящая часть диссертации посвящена анализу традиционных воззрений удмуртов о времени и пространстве, локусах жизни (мир живых) и смерти (мир мертвых), которые в своем единстве образуют вселенную для «традиционного человека». В исследовании коммуникативных аспектов взаимодействия двух миров анализ этих элементов культуры представляется важным, поскольку «именно стремление человека к контакту со священным инобытием отразилось в созданном им образе Вселенной, где границы (как локусные, так и темпоральные – *Н.А.*) между миром людей и миром божеств/духов были достаточно «прозрачными», а оба мира – взаимопроникаемыми» (Павлинская 2010: 52).

Ниже на основе традиционных представлений удмуртов о картине мира попытаемся проследить, какие существуют когнитивные и акциональные стратегии носителей культуры и связанные с ними запреты и предписания, характерные для ситуаций контакта между коммуникантами двух миров. В рамках данного исследования рассмотрим также организацию социального пространства и времени как в обрядовых практиках, так и в различных фольклорных нарративах.

## ГЛАВА I.

### Традиционное мироустройство удмуртов: локативные характеристики сфер обитания персонажей мира живых и мертвых

Космографические представления удмуртов сохранились и бытуют в виде разрозненных фрагментов. Поэтому для представления о мифологическом строении мира у удмуртов требуется реконструкция звеньев космографической системы посредством аналитического обзора фольклорных нарративов, акционально-атрибутивных текстов ритуального поведения и бытовых поведенческих стереотипов. Именно комплексный анализ этих источников, по мнению Т.Г. Владыкиной и Г.А. Глуховой, «...позволяет реконструировать пространственно-временные параметры модели мира, наполняя его конкретным смыслом и высвечивая его отдельные составляющие, совокупно-целостный смысл которых, чаще всего, скрыт даже от самих носителей традиции» (Владыкина, Глухова 2011а: 59). Как правило, говоря о пространственной модели мира в традиционных культурах, выделяют ее горизонтальную и вертикальную структуры, которые бытуют или могут бытовать одновременно. Отмечу, что, «по мнению исследователей, обе модели мира были широко распространены в Европе и являются частью мировоззрения, которое в его существенных особенностях является чрезвычайно древним» (цит. по Винокурова 2015: 47). Впервые попытка мифологической реконструкции древнейших истоков общеуральских космогонических представлений и ее эволюции была произведена В.В. Напольских в работе «Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф)», который убедительно показал единство уральских народов в области мифологии (Напольских 1991). Позднее вопрос об удмуртском мироустройстве в религиозно-мифологической картине миров удмуртов был поставлен В.Е. Владыкиным (подр. см.: Владыкин 1994).

Анализ различных научных исследований и собственных экспедиционных материалов об организации пространства, согласно мифопоэтическому сознанию удмуртов, позволил реконструировать и систематизировать следующие представления об удмуртском мироустройстве:

- *вертикальная плоскость – дихотомическое, двухчастное строение мира*, «...когда небесная (*Ин/инма/инму*) и земная (*Ма/му/музьем*) сферы воспринимаются как аналогичные» и «...обрамлены двумя днами – земли (*му пыдэс*) и неба (*ин пыдэс*)» (Владыкина, Глухова 2011а: 59). Как отмечает В.Е. Владыкин, «первоначально представление о мире строилось главным образом посредством так называемых бинарных оппозиций, семантических противопоставлений (верх – низ, правый –

левый, белый – черный, мужчина – женщина и т.д.)», которые, по предположению ученого, отражали эволюцию сознания (Владыкин 2003: 13). По замечанию удмуртских исследователей, данное представление является наиболее архаическим<sup>15</sup>. Позднее оно трансформировалось в трихотомическую картину мира (верхний/небесный, нижний/потусторонний и средний/земной миры) (Владыкин 2003: 13; Владыкина 2009: 103; Владыкина, Глухова 2011а: 58–64). Следует отметить, что по сей день встречаются сведения о многослойности неба и земли (подр. см.: Владыкин 2003: 17; Владыкина, Глухова 2011а: 58–64). Близкие представления о строении мира и его многослойности можно встретить, например, в верованиях бесермян (Попова 2011: 32). В космогонических мифах удмуртов небесный мир – это жилище верховных божеств и небесных людей, «которые некогда могли спускаться на землю и учить простых людей уму-разуму» (Владыкина, Глухова 2011а: 59), земной мир – место обитания обычных людей, которые контактируют с небесным и потусторонним миром, и, наконец, подземный/подводный мир – обиталище подземных/подводных божеств, а также мертвых, которые способны периодически посещать земной мир. Все три сферы находятся в постоянном взаимодействии друг с другом. Согласно удмуртским произведениям устного народного творчества, связующим звеном между небесным и земным мирами выступают образы небесной лестницы – *Ин пагэ́/тубат*, небесной цепи – *Инжилы́*, небесной двери/небесных врат – *Ин(ь)ёс*, сюда же можно отнести образ небесного столба *Ин(ь)юбо* (подр. см.: Владыкина, Глухова 2011а: 69–70). Как отмечают удмуртские ученые, объединяющим каналом, маркирующим границу небесного и подземного/подводного миров, является вода во всех ее проявлениях (*ву/ва* «вода», *ин(ь)ву* «небесная вода», *ошмес* «родник», *шур* «река», *зарезь* «море» и т.д.), которая позднее стала связывать все три мира. Особый статус в вертикальной плоскости имеет река, в верховье которой локализуется верхний святой мир, а в низовье или на другом берегу – нижний/потусторонний мир. Семантика верховья и низовья реки раскрывается в поведенческих стереотипах ритуальной практики, а также в произведениях фольклора. Например, во время календарных или семейных обрядовых гостеваний обход домов родственников производят против течения реки (*шур вы́ллань ветлыны́/юмианы* – букв.: «вверх по реке ходить/гостевать»), а во время поминальных ритуалов – по течению реки (*шур у́ллань ветлыны́/юмианы* – букв.: «вниз по реке ходить/гостевать»). Аналогичные представления можем найти в верованиях соседних бесермян (Попова 2011: 42). В сказочных текстах содержится информация о возможности проникновения в подземный/подводный мир через яму (*гу́гон*), дупло

<sup>15</sup> Вероятно, отсюда один из мотивов в удмуртской народной прозе о том, что небо раньше располагалось низко к земле, поэтому люди могли спокойно гулять среди облаков, а боги часто спускались к людям и напрямую общались со смертными.

(*гырк*), колодец (*кыйгу/куйы/гудзем*). В музыкальном фольклоре южных удмуртов зафиксирован еще один образ – подземная дорога (*музьем ултй сюрес/музьемул сюрес*), по которой живые хотели бы путешествовать к своим умершим<sup>16</sup> (Пчеловодова, Анисимов 2015: 113–114).

Таким образом, именно «в этом многоликом и многоуровневом мире человек постоянно ощущал воздействие потустороннего мира, свою органическую связь с ним, которая являлась ориентиром во всей его повседневной жизни» (Павлинская 2010: 68).

- *горизонтальная плоскость* – *биполярное мироустройство*, локализуется по противоположным сторонам света:
  - восток (*шундыжсужан/-пал* «сторона восхода солнца») – запад (*шундыпуксён/-пал* «сторона захода солнца»);
  - юг (*лымшор/-пал*, *лыназе* «середина дня/сторона середины дня, середина дня») – север (*уйпал* «ночная сторона»).

Северная и западная сторона традиционно маркированы отрицательно и связаны с представлениями о смерти (локус смерти), а южная и восточная – повсеместно положительно (локус жизни). Поэтому, например, во время обрядов, посвященных верхним богам, ориентируются строго на восток или юг, а во время похоронно-поминальных, магических, очистительно-отгонных – на запад или север. Семантика сторон света отражена в различных приметах, поверьях и иных фольклорных произведениях, а также в акциональной сфере ритуальных практик. Так, например, утром в *Быдзым нунал* (удм. *Великий день*, в настоящее время приурочен к Пасхе) смотрят на восходящее солнце, молятся о здоровье и благополучии; относительно юга имеется запрет на справление нужды, ориентированное на эту сторону света. Где-то на севере либо западе, по традиционному воззрению удмуртов, находится страна мертвых, поэтому животное, посвященное покойному либо усопшим предкам, закалывают, предварительно обратив головой на север либо запад, а сами жертвенные дары умершим выбрасывают в направлении запада или севера. Существует поверье, что если дождевые тучи идут со стороны запада/юго-запада, то дождь будет «плохой», ураганный и продолжительный. Связанное с этим поверьем иносказательное название западной стороны зафиксировано в Киясовском и Шарканском районах УР, а также в Агрызском и Кукморском районах РТ – *сисьмем сэрег* «гнилой угол» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2009; д. Кельдыш Шарканского р-на УР, 2016; г. Ижевск УР, 2016; д. Варклед-Бодья Агрызского р-на РТ, 2017]. У удмуртов имеется также историческое предание, согласно которому великаны *зэрпалы*, населявшие в древние времена землю, исчезли, уйдя именно на север.

---

<sup>16</sup> Параллели можно обнаружить, например, в музыкальном фольклоре народа мари (подр. см.: Эрвел мари... 1994: 276–277).

В последующем, после соприкосновения с мировыми религиями (в частности с христианством), традиционные представления удмуртов о мироустройстве локально подверглись определенной трансформации. Следует отметить, что этот процесс нестатичен и имеет непрерывное влияние на духовную культуру удмуртов, особенно в XXI веке, когда появляются все новые религиозные течения, секты и эзотерические учения, воздействующие на умы людей. Одна из таких новаций привела, например, к тому, что восток стал интерпретироваться как сторона второго пришествия Христа, локусом, куда уходят умершие. В связи с этим удмурты-христиане располагают покойника в доме лицом на восток, к иконам: «*Иньмар шоры, шунды шоры вöсяськыса мед улоз*». – «На *Иньмар*’а, на солнце пусть молится» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]. Аналогичные представления о покойнике встречаются и в культуре мари: «*Кече ваш-тареш юмылтаи*». – «Молиться лицом к (букв.: напротив) солнцу» [ПМА, 2014<sup>17</sup>]. Изменения локусных элементов похоронно-поминальных церемоний фиксируют и археологические исследования Камско-Вятского региона:

«В соответствии с представлениями о месторасположении загробного мира наиболее характерным элементом похоронного ритуала средневекового населения и удмуртов XVI–XVIII вв. являлась меридиональная (северная) ориентация умерших. У некрещеных групп южноудмуртского населения этот обычай практиковали во второй половине XX в. С начала XVIII в. под воздействием христианских идей распространяется широтное (западное) направление в размещении покойных. Это направление господствует и в современной погребальной практике» (Шутова 2001: 143).

Вследствие постепенного влияния двух мировых религий (православной и исламской культуры) в вертикальной структуре удмуртского мироздания стали наблюдаться изменения. В традиционные воззрения удмуртов о загробном мире проникли такие понятия, как *рай* и *ад* (у групп удмуртов, тесно контактировавших с русским населением и подвергшихся христианизации), *узьмак/узьдымак* и *тамык* (с тюрками-мусульманами). В современных представлениях удмуртов местами обитания душ умерших людей выступают и небо, и земля. Все они довольно неоднозначны: по мнению одних информантов, все души умерших одинаково поднимаются на небеса. По мнению иных, небесное обитание уготовано лишь безгрешным. Люди, творившие недобрые поступки и наложившие на себя руки, попадают в ад (в подземное измерение) либо вообще остаются на земле обреченными на вечные скитания, превращаясь в последующем в нечистую силу.

Однако необходимо отметить, что многие традиционные духовные воззрения продолжают сохраняться и в настоящее время в обрядовой и быто-

---

<sup>17</sup> Информант пожелал остаться неизвестным.

вой сферах удмуртов. Об этом свидетельствуют как научные публикации последних десятилетий (см., напр., Lintrop 2003; Миннихметова 2003; Садиков 2008; Siikala, Ulyashev 2011; Панина 2014а), так и мои наблюдения актуализации семантических значений локусов пространства у удмуртов, что говорит о сохранности мифологического мышления народа.

### 1.1. *Тапал дунне* “эта сторона мира” как локус жизни

Земная сфера обитания живых (средний мир) в удмуртском языке обозначается термином *югыт/люгыт дунне* “светлый мир”, *тапал дунне* “эта сторона мира”, *та дунне* “этот мир”. *Тапал дунне* противопоставлен *сопал дунне* “мир по ту сторону/та сторона мира” – локусу обитания умерших. В земную сферу, помимо окультуренного пространства, входят и природные локусы, которые, по мере удаления от человеческого жилища/очага, как центра вселенной, воспринимаются «чужими» и соответственно связанными с невидимым потусторонним миром. Радиус «своего» измерения распространяется до полевых ворот (*бусы капка*), где, покидая деревню на долгий срок, прежде совершали жертвоприношения, тем самым получая покровительство и защиту домашних духов. По сведению удмуртских исследователей, «удмурты считали, что все в мире подчинено воле высших богов, даже болезнь – представитель потустороннего нижнего мира – не могла поразить человека, охраняемого *Инмар*’ом (курсив – Т.П.) <...> Поэтому каждый раз, оставляя «свое» пространство и переходя в «чужое», необходимо было обращаться за защитой к Богу» (Панина 2014а: 43):

«*Ӧсэти потыкуд «остэ» ке ӧд шу, висён кутоз*» (здесь и далее курсив мой – Н.А.).

– «Если при выходе из дому не скажешь «остэ» – «господи», заболеешь (букв.: болезнь «схватит» – Н.А.)» (здесь и далее перевод – В.В.) (Владыкин 1994: 220).

«*Луд жезыы съӧры вӧсяськыса пот. Вӧсяськытэк потӧд ке, Инмар съӧрад уз, пе, мыны*».

– «При выходе за полевые ворота нужно помолиться, иначе Бог за тобой не последует, говорят» (там же).

«*Ӧсэти пырыку но, потыку но «Осто» шуса пыроно-потоно*».

– «И войдя, и выходя через двери нужно говорить: «Господь мой»»

[ПМА, дд. Дубровский, Старая Салья Киясовского р-на УР, 2015].

Не менее могущественной силой, согласно народным воззрениям, обладают и покойные предки (*кулэмъёс, пересьёс*), поэтому удмурты до настоящего времени локально (напр., Алнашский, Киясовский, Малопургинский, Можгинский р-ны УР, Татышлинский р-он РБ) перед дальней дорогой поминают своих усопших родственников. Для этого совершают ряд акцио-



нально-вербальных манипуляций, направленных на установление контакта с предками рода: бросают кусок хлеба собаке со словами «*Жеч сюрес сётэ, пересъёс*». – «Доброй дороги дайте, предки» [ПМА, дд. Дубровский, Калашур, Карамас-Пельга, Старая Салья Киясовского р-на УР, 2007–2016]; перед выездом из деревни останавливаются (обычно неподалеку от кладбища) и совершают небольшой *куяськон* “тризну”, поименно обращаясь к умершим родственникам или же ко всем покойным предкам с просьбами о счастливом пути и хорошем возвращении назад.

Далее рассмотрим основные сакральные локусы «своей земли», формирующие освоенное пространство каждого селения. Удмуртскими фольклористами Т.Г. Владыкиной и Г.А. Глуховой реконструируются следующие культурные порубежные маркеры, создающие зону основной жизнедеятельности человека и разграничивающие локусы этого и того мира:

- *жёк пум* “торцовая сторона стола”,
- *корка сэрег* “угол избы”,
- *муржол/гулбеч* “подполье”,
- *муръё* “дымоход”,
- *укно* “окно”,
- *ёс кусып* “порог”,
- *ёс* “дверь”,
- *капка* “ворота дворовые”,
- *кенер/кенер сурым* “изгородь/прясла изгороди”,
- *гурт съёр* “околица”,
- *бусы капка* “полевые ворота” (подр. см.: Владыкина, Глухова 2011а: 123–124).

Именно через эти пространственные каналы считается возможным контактировать с иным миром в любое необходимое время. Во всех случаях коммуникации с потусторонней сферой, пространственное «...перемещение осуществляется в направлении из дома, от стола вовне – к окну, к печи, к двери, к порогу, на двор, к воротам и т.д.» (Виноградова, Толстая 1995: 170–171). При этом, по замечанию Л.Н. Виноградовой и С.М. Толстой, «преодоление границы и установление контакта является обязательным условием самого ритуала приглашения» (там же: 171), а также общения с иным миром.

Другой удмуртский исследователь В.Е. Владыкин выстраивает следующую схему «концентрических кругов-пространств» (термин – В.В.):

- *корка, гур* “дом, очаг” – центральная точка отсчета,
- *азбар, гидкуа* “двор, хозяйственные постройки”,
- *гурт* “деревня”,
- *гурт капка, бусы жезы* “деревенские ворота, полевые ворота”,
- *асьме пал* (букв.: своя сторона – угодыя сельской общины) (Владыкин 1994: 219).

Продолжая, ученый отмечает, что «далее начинался уже другой, не всегда враждебный, но все-таки чужой мир» (там же: 219). Образ чужого мира (*мурт дунне*) можно довольно часто встретить в текстах рекрутских напевов:

*Чечход, пуксёд буш вал вылэ, котыр  
дунеез котыртод.  
Мурт дунне(й)ос дунне(й) ёвёл,  
бертод аслад дуннеяд.*

Вскачешь, сядешь верхом на коня, все края (весь мир – здесь и далее букв. перевод мой – Н.А.) проедешь.  
Чужие края (чужие миры) – не края (миры),  
возвратишься в свой родной край (мир)

((д. Дубровский Киясовского р-на УР,  
Анисимов, Вершинина,  
Пчеловодова 2011: 55).

Развивая тему пространства, В.Е. Владыкин добавляет еще несколько «своих кругов-пространств», которые, скорее всего, являются уже более поздними включениями:

- *вордйськем шаер* “родина”,
- *удмурт шаер* “удмуртский край” (там же: 219).

Еще один исследователь П.А. Орлов, анализируя вещный мир удмуртов в контексте семантики материальной культуры, выделяет следующие значимые пространственные локусы и границы:

- *гурт* “деревня”;
- *азбар* “двор”;
- *корка* “дом”;
- семантический цент (красный угол);
- внутренняя “граница” (матица);
- место “превращений” (печь);
- выходы в мир (двери и окна) (подр. см.: Орлов 1999).

Эстонский исследователь Аадо Линтроп, исходя из экспедиционных наблюдений, в центре концентрического круга «своего» пространства выделяет кострище *куал’ы*<sup>18</sup>, который, по мнению ученого, символизирует единство рода (Lintrop 2003: 62–63). Крайними границами освоенного пространства, по мнению А. Линтропа, являются священные места и река. Река связывала миры между собой на всем своем протяжении (там же). О священных местах как границах пространства говорят также Анна-Леена Сикала и Олег Уляшев (Siikala, Ulyashev 2011: 299), которые отмечают, что они, помимо всего прочего, маркируют идентичность сообщества и создают границы между группами внутри сообщества (там же). Нельзя не согласиться с тем замечанием исследователей, что сегодня священными местами не всегда пользуются, но они остаются в коллективной памяти (там же).

Если применить вышеприведенную схему мифологического понимания пространства удмуртов к современности, можно согласиться с замеча-

<sup>18</sup> *Куала* – святилище, ритуальная постройка удмуртов, где совершаются обрядовые церемонии и хранится дух-покровитель рода и благополучия.

ниями исследователя культуры бесермян Е.В. Поповой: «конечно, эти традиционные взгляды претерпели трансформацию, но остались в эпитетах, сравнительных конструкциях, заговорной практике и поэтическом восприятии мира, некоторых обрядах» (Попова 2011: 46). Отмечу, что у удмуртов (как пожилого, так и молодого поколения) в любых необъяснимых, мистических ситуациях контакта с чем-то потусторонним активизируются древние представления о сакральном пространстве и семантическом центре. Так, например, по словам одной молодой информантки<sup>19</sup>, она плохо спала ночами, поскольку ей все время снились кошмары с участием умерших. Из разговора с пожилой родственницей выяснилось, что она спала головой к двери, что у удмуртов не приветствуется<sup>20</sup>. Запрет, скорее всего, исходит из того, что дверь выполняет функцию одного из каналов связи с внешним миром, а сон как рубежное (лиминальное) состояние дает возможность проникать в иной мир, что может быть опасным для неподготовленного человека. Вспоминается и другой пример, который я наблюдал лично. При подозрении на сглаз ребенка (постоянный плач, боли в теле и т.д.) активировали пограничные локусы домашнего пространства: напр., тыльной стороной ладони вытирали с окон конденсат, которым вытирали лицо ребенка. Из приведенных примеров видно, что различные необычные для обыденной жизни ситуации провоцируют людей к воспоминанию и воспроизведению культурных знаний о сакральном пространстве. В этом плане можно говорить об опыте и «опытном знании», которое передается от старшего поколения и регламентирует поведение человека в пространстве и времени.

Пересечение пространственных границ как ритуальное отделение умершего от живых прослеживается в похоронном обряде во время движения похоронной процессии от дома к кладбищу. Неспешное движение с периодическими остановками на символических границах пространства означает последний путь и проводы в мир мертвых (подр. см. § 4.12.). Здесь выстраивается явная аналогия с обрядом проводов на военную службу, когда происходит разрыв между мирами: призывник отдаляется от домашнего очага (семантического центра), а потом вовсе попадает в совершенно чужое пространство. Но в данном случае, в отличие от проводов покойного, все действия при отделении призывника от «своего» пространства направлены на благополучное возвращение. Так, например, пересекая рубеж со двора в поселение, проводится специальная акция, маркированная положительной семантикой:

---

<sup>19</sup> Информантка пожелала остаться неизвестной.

<sup>20</sup> Исключение могут составлять ситуации специального контакта. В таком случае человек является инициатором контакта с умершим. Для этого человек перед тем, как лечь спать, обращается к умершему с просьбой присниться и кладет под подушку его вещи.

«Армие келякызы, потыкыд капкетй, капка юбо борды таъы кунь пол еткы: «Зеч возьма монэ, капка юбе! Зеч возьма монэ, капка юбе! Зеч возьма монэ, капка юбе!». Войнаись но бертиллям ози».

– «Провожая в армию, при выходе через ворота, к столбам ворот три раза прикоснись так [с поклоном]: «С добром ожидай/храни меня, мой воротный столб! С добром ожидай/храни меня, мой воротный столб! С добром ожидай/храни меня, мой воротный столб!». Так и с войны возвращались»

[ПМА, д. Гурезь-Пудга Вавожского р-на УР, 2013].

Подобное перемещение в пространстве наблюдается и в прощании невесты в локусном векторе *родной дом* → *подворье* → *деревня* → *родной край* включенного в свадебную обрядность. Здесь ее образ лиминального существа уподобляется покойнику – она символически умирает для родных, перестает быть частью семьи, но возрождается как своя для рода жениха. Отсюда же, вероятно, коммуникативное поведение невестки с членами своего рода (и наоборот, родственников с ней): девушка после замужества больше не вправе употреблять местоимение *асьмелэн/асьмен* “у нас (самих)” в значении принадлежности к родительской семье, теперь она должна говорить *милям* “наш – относительно семьи мужа”. Локусными «островками» с отрицательной семантикой в «своем» пространстве наделены *баня*, *незаселенная* или *заброшенная изба*, *овин*, *мельница* и *кузница*. Изба и овин предполагают обязательное присутствие человека либо животного, без живых обитателей/хозяев они теряют статус «жилого» (избы, овина) и превращаются в свою противоположность (подр. см.: Орлов 1999: 43–46). Такие антропогенные постройки, как баня, мельница и кузница, располагаясь в отдалении от семантического центра, изначально имеют амбивалентную символику, которую позднее полностью теряют, если более не используются человеком. В народе считается, что любые незаселенные и заброшенные человеческие строения заселяются нечистой силой, поэтому в определенные временные промежутки (в суточном цикле это сумерки, полночь, ночь, полдень; в годовом цикле это *вожодыр/уйвожо* “период зимнего солнцеворота”, *инвожодыр* “период летнего солнцеворота”) имеется запрет на посещение этих построек.

## 1.2. *Сопал дунне* “та сторона мира” как локус смерти

*Сопал дунне* “мир по ту сторону/та сторона мира”, *мукет дунне* “другой мир”, *пеймыт дунне* “темный мир”, *мыдлань/мыддорин улон* “оборотная жизнь”, *кезьыт дунне* “холодный мир/мир холода” – мифологический локус обитания умерших предков, а также различных демонических существ и персонифицированных духов болезней. Образ мира мертвых наиболее ярко отражен в представлениях о смерти и посмертном существовании человека, а также в фольклорных нарративах удмуртского народа. Нужно заметить, что традиционные представления удмуртов о место-

нахождении мира мертвых носят противоречивый характер. С одной стороны, *сопал дунне* имеет реальную географическую локализованность – далекое пространство на севере/западе или же низовье реки, под водой/под землей, и, наконец, само кладбище как обиталище предков. С другой стороны, мир мертвых существует параллельно с живыми в невидимом пространстве. По иным представлениям, посмертное место обитания души определяется конкретным локусом: «Люди верили, что безгрешные души умерших людей идут на цветы (*сьблыктэмезлэн кулэм муртлэн дулэз сяська вылэ мынэ*)», а у грешных (*сьблыко муртлэн*) – в плохое место, в котел (*сьд санэ, пуртые*)» (Шутова, Капитонов... 2009: 129). Любопытно замечание удмуртского исследователя Г.К. Шкляева, который пишет, что он не согласен с мнением фольклористов о географическом расположении потустороннего мира удмуртов:

«Если даже и предположить, что мертвые уходят на север, то отнюдь не в потусторонний мир, а возвращаются на родину вниз по течению реки; территория удмуртов, как известно, осваивалась путем постепенного продвижения на юг вверх по рекам; река объединяла старую и новую родину, прошлое и настоящее, живых и мертвых» (Шкляев 2003: 205).

С этим мнением ученого можно согласиться, поскольку кладбища удмуртов традиционно расположены ниже по течению реки относительно поселения. Как уже отмечалось выше, во время календарных поминок обход домов совершают, ориентируясь вниз по течению реки; в дни частных поминовений, совершая обряд проводов души умершего *келиськон*, направляются в сторону кладбища или низовья реки и т.д.

*Сопал дунне* стоит в оппозиции с миром живых *югыт дунне*, поэтому воспринимается темным и холодным местом<sup>21</sup>, где все зеркально повторяет мир живых: «*Сопал дуннейын мыдлань улон*». – «В том мире жизнь оборотная» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]. Отсюда, вероятно, древний обычай одевать покойного в теплую одежду и взять покойника на кладбище на санях<sup>22</sup> даже летом. В настоящее время этот обычай утерян, но отдельные элементы зимнего гардероба (шерстяные варежки, носки, зимний вариант верхней одежды, кусок шерсти) кладутся в гроб покойнику и по сей день у некоторых локальных групп удмуртов

<sup>21</sup> В связи с этим любопытно привести высказывание одной из моих информанток: «*Шайвылэ мынйськод ке шунытгес дйсяськоно. Шайвылын котьку но, чакласько ке тани, кезытгес луэ*». – «Когда идешь на кладбище, теплее нужно одеваться. На кладбище всегда, как вот замечаю, холоднее бывает» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2015]. Сюда же, вероятно, можно отнести обычай накидывать на себя верхнюю одежду либо шапку в момент *кяськона* (“ритуального возлияния”) во время частных поминок у южных групп удмуртов (см. фото 1).

<sup>22</sup> Здесь следует отметить, что сани имеют и дополнительное семантическое значение как одного из древнейших традиционных транспортных средств, используемых в обрядах перехода (подр. см.: СД 2009: 541), сани – это транспорт, на котором можно попасть/переместиться в иной мир.

(напр., Алнашский, Киясовский, Малопургинский р-ны УР, Агрызский р-он РТ, Татышлинский, Янаульский р-ны РБ). Идея зеркальности миров отражается и в ритуальном «умерщвлении» вещей, известный многим народам с древнейших времен: предметы, складываемые в гроб, раскалывали, ломали «...или хотя бы соскребали от него кусочек» (Садиков 2008: 156).

Следует отметить, что вообще весь акциональный код, касающийся контактирования с миром мертвых, представляет противоположные/обратные действия относительно этого мира. В этом плане любопытно замечание Аадо Линтропа, который пишет, что в культуре удмуртов логика двух миров заключается в том, что в другом мире мертвые – живые, и для них живые как мертвые, т.е. как души мертвых (Lintrop 2003: 62).

Исходя из исследовательских материалов, можно предположить, что в потустороннем мире время относительно этого мира протекает быстрее, с некоторым опережением. Поэтому, вероятно, частные поминки проводят не в день смерти, а заблаговременно; полагают, что умершие уже наперед знают о событиях будущего, а умершие дети снятся родителям с просьбами о свадебном наряде и пр.

Подобные представления можно обнаружить и в культуре других этносов. Так, по воззрению хантов, «в обратной жизни время летит быстро», поэтому «умершим детям перестают справлять поминки через два года», а «если на могилу падает дерево, то это считается знаком того, что поминки справлять больше не нужно» (Лимеров 2012: 177).



**Фото 1.**  
*Ритуальное возлияние  
(куяськон), совершаемое в  
верхней одежде.  
д. Старая Салья Киясов-  
ского р-на УР, 2015 г.*

*Фото Николая Анисимова*

В качестве отдельных сакральных мест, относящихся к локусу смерти, выступают *кладбища, места древних захоронений и селищ, низины, овраги, болота, места под мостами, места избавления от посмертного мусора, одежды и утвари мертвеца* (удм. *куркуян*), *места гибели людей* и прочее.

По народным представлениям, души умерших «живут» в том мире, как и в этом, родственными группами: женятся, ведут хозяйство, празднуют и т.д. В определенные календарные периоды (весенние, осенние поминки и пр.) мертвые посещают мир живых и участвуют в обрядовом обходе домов вместе с живыми. Однако в числе обитателей загробного мира имеются и сущности, наделенные отрицательной семантикой: души самоубийц, *убир* “вампир”, *лобась убир* “летающий вампир”, *вожо* “злой дух переходного времени”, *чер* “злой дух болезни”, *шайтан* “сатана” и т.д. Эти отрицательные персонажи также могут проникнуть в определенные периоды суток или календарного времени в мир живых. Кроме того они способны навредить человеку, когда тот находится в пограничных зонах/каналах двух измерений или же в лиминальном состоянии. Особую категорию составляют персонажи с эксплицитной мифологичностью, относящиеся одновременно к «своей» и «чужой» зоне – ведьмы и колдуны (*ведунъёс/ведийньёс, шай вылэ ветлийсьёс* “ходящие на кладбище”). Согласно О.А. Черепановой, «это «реальные персонажи, имеющие ирреальные черты и свойства» – люди, согласно мифологическим представлениям, связанные с ирреальным миром» (цит. по Титова 2014: 117) и способные периодически посещать иной мир и общаться с его обитателями.

### 1.2.1. *Шайвыл* “кладбище” как поселение умерших предков

Участок территории, предназначенный для погребения умерших, у удмуртов называется *шай/шайвыл/могило* “кладбище”. В фольклорных текстах встречается иное наименование кладбища – *кулэмъёслэн гуртсы* “деревня мертвых” [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2005], своеобразный антипод деревни. Данный локус, вписанный в природный ландшафт, является культовым и считается местом обитания покойных предков, а сами могилы (*шайгу*) – жилищами умерших:

*«Монэ тйни сояз гуртын возъмало ни. Кулэмъёслэн но асьсэн гуртсы вань ук. Корка но пуктыны дасясько шуыса вѳтатйз вал ай тани пересь дядед».*  
– «Меня вот в той деревне ждут уже. У умерших ведь тоже есть своя деревня. И дом уже, мол, ставить собираются, сказал твой дедушка, приснившийся во сне» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2005].

Подобные представления характерны для многих народов. Так, в славянской традиции кладбище представляется «деревней мертвых»/«селением покойников»/«стойбищем» (Иванова 2008: 30). У хантов кладбище называют *халась-пугор*, или *халас-пугор* – «поселок мертвых» или «деревня мертвых» (Бирюкова 2015: 98). По сведениям А.К. Салмина, «...чуваши

называют кладбище постоянным домом и деревней умерших родственников» (Салмин 2007: 513). Если обратиться к античности, кладбище называли словом некрополь/некрополис, что в переводе с греческого означает мертвый город/город мертвых (*nekros* “мертвый” и *polis* “город”) (Толковый словарь...: электр. ресурс).

Как отмечалось выше, традиционно удмуртские кладбища располагаются ниже по течению реки относительно населенного пункта, обнесены оградой, вход, как правило, находится с западной или северной стороны, в отдельных случаях кладбище локализуется к северу или западу от деревни. Как отмечают удмуртские исследователи, «расположение могильников на берегах рек, положение умерших ногами к воде, ладья в погребальном ритуале вождя – все это доказывает, что ананьинцы представляли себе путешествие «на тот свет» по воде, по реке смерти. Эти воззрения о реке как о дороге, по которой уходят души умерших, сохранялись у удмуртов довольно устойчиво» (цит. по Нуриева 1999: 51). По сведениям археологов и этнографов, некоторые кладбища имели ограничения естественного (овраги, ручейки, болота) или искусственного (рвы, валы, изгороди) происхождения (Шутова 2001: 140; Садиков 2008: 180). Такие преграды являются наиболее архаичными и выполняют роль символической границы между миром живых и миром мертвых. Схожие представления характерны, например, для чувашей, у которых канава «...служит границей, а умершие перейти ее не могут, если бы даже отсутствовала ограда» (Салмин 2007: 510).

Согласно названиям микротопонимов, сведениям из опубликованной литературы и материалам полевых практик автора имеются несколько факторов наименования кладбищ и могильников:

- временной фактор – *вужшай* “старый могильник/кладбище”, *вашкалашай/валянашай* “старинный могильник/кладбище”, *вильшай* “новое кладбище”;
- топографический – *гурезьшай* “могильник/кладбище на горе, *шайгурезь* “могильная гора” возвышенности”, *мыдланьшай*<sup>23</sup> “букв.: ошибочное, неправильное кладбище/кладбище наоборот”;
- административно-территориальный – *Тйгырмен шай* “Дубровское<sup>24</sup> кладбище”, *Вязовка шай* “кладбище д. Вязовка”, *Кияса шай* “Киясовское кладбище”;
- ритуально значимый – *нимтэмшай* “безымянное кладбище”, *шай ул* “нижнее кладбище/локус, расположенный ниже по течению реки относительно кладбища”<sup>25</sup>, *мыдланьшай* (?);

<sup>23</sup> По мнению удмуртского археолога Н.И. Шутовой «...*мыдланьшай* <...> может иметь многозначное толкование: мир мертвых как зеркальное отражение мира живых; возвращение человека назад в потусторонний мир, из которого начинался его путь в мир людей; расположение кладбища на неподобающем месте» (Шутова 2001: 107).

<sup>24</sup> Дубровский – официальное русское название удмуртской деревни Выль Тйгырмен в Киясовском районе УР.



- родоплеменной – *пургаишай* (место погребения представителей рода Пурга), *чабьяишай* (место погребения представителей рода Чабья), *данчаишай* (место погребения потомков Данча), *сальишай* (место погребения представителей рода Салья);
- национальный – *поршай* “марийский могильник/кладбище”, *бигершай* “татарский могильник/кладбище”, *бесермяншай* “бесермянское кладбище”, *старовер могило* “могила староверов/староверческое кладбище”<sup>26</sup>.

Из числа вышеуказанных кладбищ особый ритуальный статус имеет *нимтэмшай* “безымянное кладбище”/*шай ул* “нижнее кладбище/локус, расположенный ниже по течению реки относительно кладбища”. Прежде на таких специализированных кладбищах хоронили «выкидышей» и мертворожденных детей. На этом же кладбище хоронили и умерших неестественной смертью или умерших бродяг, в некоторых случаях – убитых и убийц (Садиков 2008: 185). Термином *нимтэмшай* принято также называть любое место, где находят захороненных мертворожденных детей. В д. Дубровский Киясовского района УР наряду с *нимтэмшай* используют еще другое наименование – *лушкем ватэм иньты* “место тайного погребения”:

*«Нимтэмшай – соиз лушкем ватэм иньты (подчеркнуто мною – Н.А.). Кинь ке нълпи куштэ. Нимтэмшай соиз. Огшоры ке сэрпалто. Тань милям отын кызлэсмь дорын, пе, куштэм нълпи вал шуыса вераськызы. Тйнь отын горд аззиське ук, нълпугос куасьмын кучкызы, гордэктйзы. Кыччы ке куштэм нълпи азжо ке, соя нимтэмшай шуо».*

– «Безымянное кладбище – это место тайного погребения. Кто-то совершает самопроизвольный аборт. Это безымянное кладбище. Если просто бросают. Вот у нас там у елей выкидыш был [захоронен], поговаривали. Вот там ведь красным виднеется, пихты начали высыхать, краснеть. Если, где обнаружат младенца-выкидыша, то по этому [признаку место] называют *нимтэмшай*» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

Возможно, сюда же можно отнести *мыдланьшай* “ошибочное, неправильное кладбище/кладбище наоборот”. Вероятно, название кладбища отражает не только и не столько неправильное месторасположение объекта, но и место захоронения умерших неестественной смертью либо погибших при несчастных случаях. Умершие прежде срока своей жизни считаются опасными, поэтому таких покойников после смерти хоронили особым образом в определенных природных локусах, располагающихся в «ошибочном» по отношению к обычному месту захоронения локусе.

<sup>25</sup> Термин, бытующий у косинских удмуртов и отражающий, по мнению И.А. Косаревой, «...древнеудмуртские представления об устройстве нижнего мира» (Косарева 2000: 36).

<sup>26</sup> Данный термин относится к национальному фактору, поскольку понятие *старовер* обозначает этноконфессиональную группу.

Названия отдельных специализированных кладбищ можно найти и в «Системно-тематическом русско-удмуртском словаре» удмуртских исследователей Р.Ш. Насибуллина и В.Г. Семенова: *асьсэды быдтэмъёслэн шайзы* “кладбище для самоубийц”, *мукет осконысь адямиослы шай* “кладбище для людей другой веры” (Насибуллин, Семенов 2013: 138). Однако здесь следует отметить, что, по сведениям информантов, а также данным из опубликованной литературы, вышеуказанную категорию умерших прежде хоронили в *нимтэмшай*, либо в *мыдланьшай*, либо за оградой, а в современное время – на самом деревенском кладбище.

Кладбища могут служить и местом магических практик. Так, дореволюционный исследователь Н.Г. Первухин (1850–1889 гг.), проводя исследования на территории современного пос. Игра Удмуртской Республики, зафиксировал обычай подвешивания к ветвям деревьев кукол на кладбище *Шайгурезь* “могильная гора”. В кладбищенский лес местные удмурты приносили сшитые из тряпок куклы в национальных костюмах, которых после определенных ритуальных действий подвешивали на ветви елей. Исследователь на основании наименования места и высказывания местных жителей предположил, что жертвы приносились «памяти предков» (Первухин 1888, I: 16–17)<sup>27</sup>.

Согласно современным материалам, кладбище и все его составляющее (земля, могилы, растения, кресты, венки и т.д.) могут использоваться в лечебной и вредоносной магии. Так, например, заговорно-заклинательные практики от болезней удмурты могут проводить на кладбище. Для этого, по сведению информантов, необходимо найти могилу человека со своим именем и, взяв горсть земли с его могилы, обтереть ею руки и прошептать магическую формулу:

*«Тон но (кулэм муртлэн нимыз), мон но (улэп муртлэн нимыз). Кыскы, басьты висёнме. Кызы тон висёнэз уд шодйськы, мон но озьы ик медам ни шоды».*

– «И ты (имярек покойника), и я (имярек живого человека). Вытяни, забери мою болезнь. Как ты не чувствуешь болезни, так и я пусть больше не буду чувствовать» [ПМА, с. Первомайский Завьяловского р-на УР, 2015].

В этом и прочих случаях, вербальные формулы, сопровождающие магическое действие, описывают, какие качества покойника следует перенять через эти предметы, чтобы избавиться от болезни (парциальная лечебная магия). В колдовской же практике могильную землю используют для «уничтожения» человека (парциальная вредоносная магия).

Относительно захоронения как раньше, так и сейчас умерших стараются хоронить родственными (патронимическими) группами, т.е. на кладбище у каждой семьи/рода имеется определенное место захоронения. По

---

<sup>27</sup> Сам Н.Г. Первухин, судя по способу и месту принесения жертвы, ошибочно полагал, что эти жертвы были предназначены богу погоды и атмосферных явлений *Квазу* (Первухин 1888, I: 16–17).

сведению исследователей, «погребения в чужом ряду осуждались, поэтому из-за кучности захоронений возможны были перекрывающие друг друга могилы, при этом старались «откупиться» серебряными монетами» (Владыкин 1994: 162). В некоторых случаях группа таких могил окружены или окольцованы оградой. В этом наблюдается практическая необходимость – чтобы посетители кладбища не растапывали могилы. По сведениям Т. Миннихметовой, в традиции удмуртов Башкортостана имеется специальный обычай ограждения могилы – *кенер кутон* – совершаемый на годины (*ар уй/ар кисьтон* “годовая ночь/годовые поминки”) (Миннихметова 2001: 87). Удмурты Пермского края на сороковой день (*нильдон/ньильдон уй* “сороковая ночь”) либо годины проводят ритуал постройки «дома» для покойного родственника, после завершения которого справляют «новоселье». Для этого над могилой устанавливают сруб из бревен в два-три венца (*шайкенер, четан, шайтэчан*), а поверх – ограду из досок. Поперек полученного сооружения укладывают шест (поперечная перекладина символизирует матицу дома – *Н.А.*), на него в последующем вешают дары в виде одежды и полотенца. Во время «новоселья» поют песни, играют на гармошке, совершают *куяськон* “ритуальное возлияние покойному”, угощаются и сами участники (Атаманов, Владыкин 1985: 147; Садиков 2008: 179–186).

Сооружение особых построек на месте захоронения можно обнаружить как в культуре других финно-угорских народов, так и соседних этносов. Так, например, у ханты «гроб напоминает небольшой домик с окошком, которое открывается и закрывается при посещении могилы» (Бирюкова 2015: 99). У марийцев «в прошлом над могилой ставили легкий сруб из суживающихся сверху трех венцов, символизирующий крышу над «домом» умершего» (ЭМН 2001: 142). Подобные сооружения в конце XIX – начале XX века были зафиксированы и у мордвы (подр. см. Карабельников: электр. ресурс). Д.Г. Касимова отмечает, что на кладбище чепецких татар она обнаружила могильное сооружение в форме «гробницы», с высокими четырьмя досками и со стилизованными окошками по бокам (Касимова 2003: 194), несмотря на то, что «в классическом исламе установка оград и памятников порицается» (Касимов 2013: 92–93). По предположению исследователя закамской группы удмуртов Р.Р. Садикова, надмогильные конструкции «...скорее всего, являются заимствованием или же мы наблюдаем пример сохранения архаичных черт, изжитых у основной группы этноса» (Садиков 2001: 130). На мой взгляд, данная проблема требует еще более подробного изучения и осмысления поскольку в ходе полевых практик автора обнаружили и противоположные сведения относительно сооружения могильной ограды:

«*Кулэмъёс озы озы доры озы ветлыны уг ни быгато*».

– «Так усопшие друг к другу ходить уже не могут»

[ПИМА, д. Большие Сибь Можгинского р-на УР, 2014].

*«Озьы котыртыны уг лэзё, потэмзы, пе, уг луы соослэн нокытсы но. <...> Бон тани кисьтон дыръя соос воля ветло, ужало».*

– «Так ограждать не разрешают, они никуда выйти не могут, говорят. <...> Вот во время поминок они вольно гуляют, работают»

[ПМА, д. Старые Какси Можгинского р-на УР, 2014].

*«Так но котыртэмын ук сос. «Потэммы уг луы» шуо-а мар-а, лулзы».*

– «Итак ведь они огорожены [кладбищенской оградой]. «Выйти не можем» что ли [покойники] говорят, [то есть] их душа»

[ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2015].

Аналогичные примеры запрета на сооружение ограды вокруг могилы имеются так же, например, у украинцев (Коптеев 2013: 58) и восточных мари:

«Мама говорила: «Когда я умру, Ирина, ни в коем случае мне заборчики не делайте». Это как птица в клетке – выйти не можешь. А надо, чтоб она была – полная свобода» (Черных, Голева, Щукина 2013: 302).

По сведению Е.В. Поповой, «традиция огораживать могилу или погребения родственников изгородью не получил широкого распространения среди бесермян и на большинстве кладбищ не встречается» (Попова 2011: 181). Народные поверья вепсов гласят, что ««мертвых городить нельзя», так как ограды препятствуют душам умерших изредка навещать живых родственников» (Винокурова 2011: 122). Поэтому, по замечанию И.Ю. Винокуровой, «на многих вепсских кладбищах держат двери оград открытыми – это своеобразный компромисс старых и новых традиций» (там же).

Помимо ограды в ногах умерших устанавливают могильную плиту из природного камня либо православные кресты из дерева или железа. Раньше, по сообщениям информантов и сведениям из опубликованной литературы, устанавливались деревянные столбы, верхушки которых оформлялись в виде крыши с двумя прибитыми к ней дощечками, в некоторых случаях верхушки заострялись. С нынешним бытованием этой традиции удалось встретиться в традиции удмуртов Закамья. Например, в д. Кизганбашево Балтачевского р-на РБ до настоящего времени принято ставить деревянные столбы (см. фото 3 в Приложении 2). Однако не обошлось и без современного влияния, которое отразилось в том, что спустя некоторое время рядом с деревянным столбом стали ставить могильную плиту (см. фото 4 в Приложении 2). Как известно из интервью и научной литературы, ниже на самом столбе имелись воршудно-родовые знаки (*нус*), указывающие на принадлежность покойного к тому или иному родственному объединению. В настоящее время эта традиция забывается или встречается довольно редко.

Подобный столбик с высеченным родовым клеймом я обнаружил в 2016 году в с. Лельвиж Кукморского района РТ, который на все кладбище был единичным, остальные надмогильные объекты представляли из себя кресты или плиты без каких-либо родовых знаков (см. фото 2).



**Фото 2.**  
*Могильный столб с  
тамгой.  
с. Лельвиж Кукморского  
р-на РТ, 2016 г.*

*Фото Николая Анисимова*

По замечанию удмуртского историка Ю.В. Александрова, такие семейно-родовые знаки стали вырезать даже на заменившем могильный столбик православном кресте (Александров 2014: 185). Продолжая, ученый отмечает:

«Такие *пусы*, по устному сообщению И.М. Нуриевой, встречаются и по сей день на надгробных плитах (здесь налицо района Республики Татарстан. Тамги клались и на специальных столбах символического захоронения родственников, умерших на стороне, чьи тела не были погребены на родовом кладбище<sup>28</sup> – т. е. культура захоронения удмуртов сообщалась и взаимодействовала с «живой» иерархией и субординацией родственных объединений» (там же. С. 185).

Традиция мечения могильного столба имеется, например, и у русских, когда антропоморфный резной столб украшают родовым клеймом («родовым знаменем») (Иванова 2008: 31).

Посещение кладбища требует соблюдения определенных поведенческих стереотипов. По сведению информантов из с. Уразильды Татышлинского района РБ, заходить на кладбище разрешено только в нечетном количестве и лишь взрослым, детям запрещено. Если желающих войти четное количество, то один из них берет в руку какой-нибудь предмет (палку, гвоздь или прочий предмет) и говорит: «*Тауз милям*». – «Этот/эта/это наш». Считается, что этот предмет «*адямилы чётланэ*» – «идет в счет

<sup>28</sup> Подр. см.: Атаманов, Владыкин 1985: 138.

человека» [ПМА, с. Уразгильды Татышлинского р-на РБ, 2015]. Аналогичный обычай имеется, например, у болгар: «...ходили на кладбище только группой из нечетного числа лиц; если же их оказалось, например, восемь, они брали с собой ветку вместо девятой женщины и потом втыкали ее в могилу» (СД 2012: 538). В с. Вотская Ошья Янаульского района РБ информанты сообщили, что перед входом на кладбище необходимо троекратно постучать или провести по воротам топором [ПМА, с. Вотская Ошья Янаульского р-на РБ, 2016]. Однако, когда мы (Е. Тулуз, Р.Р. Садиков – участники экспедиции) направились на кладбище совместно с небольшой группой местных жителей, которые готовились к сороковинам (*нильдон уй*) со дня смерти матери, один из мужчин вышеуказанное действие выполнил железным гвоздем по железным воротам кладбища, поскольку забыл топор дома (см. фото 6 в Приложении 2). В данной акции можно усмотреть как коммуникативную, так и апотропеическую символику: с одной стороны, металлический звук оповещает обитателей мира мертвых о прибытии живых и провоцирует их на контакт, с другой – железо наделено обереговой семантикой от нечистой силы, поэтому в данном случае направлено на защиту живых. Вероятно, острым железным предметом посредством действия и звука временно разрывают границу миров для последующего диалога с умершими. Примечательно, что данная граница закрывается/восстанавливается тем же самым предметом и способом, одним и тем же человеком.

Повсеместно в культуре удмуртов ворота кладбища, как правило, открывает самый пожилой из числа присутствующих, который и обращается к предкам:

«*Ѕеч возьмады-а, туганъёс?*»

– «С добром ли ждали, родные?»

[ПМА, с. Новые Татышлы Татышлинского р-на РБ, 2014];

«*Чёке, пересьёс! Ен кышкалэ, ми лыктійськом. Эйбет кыллidy, эйбет возьмады-а милемыз?*»

– «*Чёке*<sup>29</sup>, старики! Не пугайтесь, мы идем. Хорошо ли лежали, с добром ли ждали нас?» [ПМА, с. Уразгильды Татышлинского р-на РБ, 2013];

«*Персянос-персятос, ѳеч возьмады-а?*»

– «Старики (букв.: бабушки-дедушки), с добром ли ждали?»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

<sup>29</sup> *Чёке* – диалектный вариант слова *чеке*. Согласно Т.Г. Владыкиной и Г.А. Глуховой, *чеке* (от *чеканы/чекаськыны* “помянуть/жертвовать”) – архаизм, деэтимологизированное в современном удмуртском языке слово, которое означает словесную формулу-восклицание как начало поминальной молитвы, дублирующее акциональный сигнал вызывания душ предков (подр. см.: Владыкина, Глухова 2011а: 137–138).

Относительно начала коммуникации с умершими любопытное замечание было обнаружено у закамских удмуртов. Посещая кладбище, необходимо быть непременно одетым так, чтобы не оставались открытыми ноги и руки до кистей рук, на голове должен быть головной убор (оппозиция «*нагой*» – «*одетый*»). Несоблюдение данного предписания грозило наказанием со стороны умерших:

«Тани Кызыллярын одйг мурттёс мынйллям но анайзылэн шайвылазы, кенерзэс буяны башлаллям. Вылаз ыштанез, пе, ёвёл. Копак тазыы муззэм шай, пе, зурказ. Кышкаса бертиллям. Сыбере пересьёс дышетйллям: «Озыы мыныны уг дяра, кышкатэ. Гольык...». Бон, тйни озыы гольык выййллям ни соос, гольык дьыр но гольык... <...> Кудйзы куараен кылйське шуо ни».

– «В Старом Кызыл-Яре<sup>30</sup> вот кто-то пошли на кладбище к [покойной] матери, начали красить изгородь. На нем штанов, мол, нет (имеется ввиду, что в шортах). На кладбище, мол, вся земля задрожала. Испугавшись вернулись домой. Потом пожилые проучили: «Так ходить нельзя, пугает. Голым...». Такими вот голыми они были уж, с непокрытой головой да голыми... <...> Кому-то голосом-звуком слышится, говорят уж»

[ПМА, д. Нижнее Балтачево Татышлинского р-на РБ, 2016].

Другое немаловажное предписание – заходя на кладбище, нельзя упоминать бога и говорить «*Остэ, Инмаре*». – «Господь мой, Бог мой», в противном случае умершие не увидят и не услышат пришедшего на кладбище человека [ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2016]. По сведению другой информантки, во время поминок ее бабушка, поминая умерших, никогда не говорила «*Остэньмаре*<sup>31</sup>, *Кылчине!*» – «Господь мой, Бог мой, Ангел мой!», она всегда обращалась «*Чё°ки*» [ПМА, д. Асавка Балтачевского р-на РБ, 2016]. Близкий по звучанию термин «*чёк*» зафиксирован Ю. Вихманном у завятских удмуртов, котрый также служит началом вербальной формулы, обращенной к умершим (Wichmann 1954: 30). В связи с этим любопытно привести следующую аналогию: согласно удмуртским поверьям, если услышишь ночью, что кто-то окликает тебя по имени или если встретишься с привидением, нужно вслух «припомнить бога» («*Инмаре рез тодэ ваёно*»): «*Остэ, Инмаре, Кылчинэ*». – «букв.: Господь мой, Бог мой, Ангел мой», тогда, по народным воззрениям удмуртов, все странное и сверхъестественное исчезнет. На мой взгляд, эти примеры, скорее всего, демонстрируют рудимент архаического мышления и представления о разграничении определенных вербальных формул для коммуникации с высшим миром или миром нижним в духовной культуре удмуртов. Отсюда же, вероятно, в удмуртской народной сказке, водяной (*вумурт*) назначает встречу человеку в нежилой избе и предупреждает его при этом: «Только не говори в избе «*Остэ, Инмаре!*». А то нам нельзя будет туда войти»

<sup>30</sup> Старый Кызыл-Яр – деревня в Татышлинском районе РБ.

<sup>31</sup> *Остэньмаре* – диалектное произношение, образовано путем стяжения двух вербальных компонентов *Остэ* и *Инмаре*.

(Первухин 1889, 4: 46; 51). По этому поводу Л.А. Волкова пишет, что данные примеры свидетельствуют о наличии реликтов мифологического сознания и ритуального поведения у удмуртов: «...по-прежнему, заходя в баню, говорят: «*Остэ шу!*» – «Господи скажи!» (перевод мой – Н.А.), чтобы злые духи не зашли следом» (Волкова 2009: 81).

В настоящее время практически повсеместно наблюдается упрощение и симбиоз различных словесных формул, используемых для общения с потусторонним миром. Вербальные формулы, направленные на установление контакта с высшим миром, активно проникают в коммуникативный процесс с низшим миром. Так, например, южные удмурты перед словесным обращением к умершим чаще используют обращение к богу (напр., «*Остэ, Инмаре*») и троекратно осеняют себя крестом; удмурты Закамья в большинстве случаев данный термин просто опускают из вербальной коммуникации. Здесь немаловажную роль, на мой взгляд, сыграло влияние мировых религий (ислама и христианства), которые способствуют переосмыслению сакральной коммуникации с потусторонним миром.

Первыми на кладбище всегда заходят пожилые, которые в силу своего возраста находятся в «пограничном» состоянии, приближенном к иному миру, сонму предков, после них ступают уже молодые. По кладбищу нужно ходить строго по тропинкам между могилами, чтобы случайно не наступить на старую могилу или место захоронения младенца/мертворожденного (*нимтэмшай*). Находясь в локусе поселения мертвых, нельзя кричать, свистеть, громко разговаривать, бегать и прыгать, в противном случае полученная травма будет долго заживать. В традиции удмуртов Закамья на кладбище и в доме, где есть покойник, запрещено чихать и здороваться, поскольку в народе верят, что будет еще один покойник (Садиков 2006: 57). Посещая могилы предков во время календарных поминок, идут сначала к своим покойным родственникам, после – к другим:

«*Ярам, персянос-персятос, жеч кыле ни, Мирайёс<sup>32</sup> доры но пырано ай*».

– «Ладно, бабушки-дедушки, (букв.: хорошо оставайтесь), к Мираям еще надо (букв.: зайти)» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2015].

Согласно публикациям начала XX века, в случае, когда основывалось новое поселение, жители новой деревни продолжали хоронить умерших на старом кладбище, поскольку «...все старые кладбища вотяков, также, как все старые деревни, являются родовыми» (Емельянов 1921: 10). По замечанию А.И. Емельянова, на этих родовых кладбищах не хоронили лишь тех, кто принадлежит чужому роду, или пришлых (возможно, и иноплеменников): таких покойников хоронили «...на особом земельном участке рядом с кладбищем» (там же). По свидетельству У. Хольмберга, умершие в своей «деревне мертвых», как и при жизни, обитают родственными объедине-

---

<sup>32</sup> *Мирай* – наименование родственной группы. В данном случае используется как обозначение места захоронения на кладбище покойных предков рода Мирай.



ниями, где во главе рода стоит его основатель (Holmberg 1914–1915: 18–19). Если потомок жил несправедливой жизнью и не выказывал почтения к усопшим родственникам, то предки после его смерти не принимают новоумершего в свой коллектив; в обратном случае, умершего призывают к себе (там же). В связи с этим будет любопытно привести современный пример. Так, жители д. Калашур Киясовского района УР после закрытия своего старого кладбища (примерно сер. XX века) стали хоронить своих покойных родственников на кладбище соседней дочерней д. Дубровский. При этом, направляясь во время календарных поминок на новое кладбище, жители д. Калашур совершают ритуальное возлияние (*куяськон*) на территории старого кладбища, помяная своих предков. Основная причина возникновения общего кладбища в том, что эти две деревни тесно связаны воршудно-родовыми и родственными объединениями по мужской линии (подр. см.: Анисимов, Вершинина, Пчеловодова 2011: 9–10).

После посещения могил покойных родственников выходят с кладбища в определенном порядке: сначала выходят более молодые, потом пожилые. При выходе принято прощаться с предками:

*«Ӗеч луэ. Ӗеч улэ ни, милемыз эн вае ай! Кулэм уг пот ай».*

– «Прощайте. Хорошо живите уж, нас [к себе] не забирайте еще! Умереть еще не хочется» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013];

*«Ӗеч кыле ни, пресьёс! Ми съёры эн мынэ, ми асьмеос нош вуом».*

– «Хорошо оставайтесь уж, старики! За нами не идите, мы сами снова придем» [ПМА д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010].

Вспоминаются и слова моей бабушки Марфы Максимовны Анисимовой (1924–2007 гг.), которая говорила, что, уходя, нельзя оставлять ворота кладбища открытыми, поскольку «*кулэмъёслэн синьзы мальдэ*» – «глаза покойных слепятся». Иначе говоря, свет этого мира слепит их глаза (ср. представление о мире мертвых как о темном месте). В настоящее время удмурты-христиане при входе и выходе из кладбища трехкратно осеняют себя крестом, таким образом оберегая себя от потусторонних духов.

Следует добавить, что на удмуртских кладбищах, помимо обычных могил, встречаются символические захоронения – могилы-кенотафы. Как отмечает Р.Р. Садиков, «раньше обычно такие могилы устраивали для погибших на войне или пропавших без вести, в настоящее время – для захороненных вдалеке родственников» (Садиков 2008: 182). В такую могилу хоронят ритуального заместителя покойного – липовую палку, в рост человека, обернутую в материю (чаще полотенце) или одежду и обувь умершего. При захоронении таких атрибутов совершают обрядовые действия откупа места – *инты басътон/музьем дун* – так же, как делают в случае с реальным погребением. Далее устанавливают надмогильные сооружения в виде столба с крышей (*шай юбо* “кладбищенский столб”), которые символизируют жилище умершего (Владыкин 1994: 164; Садиков 2008:

182). В некоторых случаях достаточно принести землю с места погребения или гибели на местное деревенское кладбище и закопать ее на могиле родственника покойного. По свидетельству В.Е. Владыкина, у завятских удмуртов для таких могил-кенотафов «отведено специальное место» (Владыкин 1994: 164), которое называют *бельгы* (Шутова 2003: 43). По свидетельству исследователя нач. XX века А.И. Емельянова, «в некоторых местностях, как например в Мамадышском уезде Казанской губернии, и теперь еще существует обычай ставить столб-памятник *«дьыбо»* или метку *«бийгы»* в *куркуяне* в память тех своих родственников, которые умерли, находясь в пути или служа в солдатах и похоронены на чужбине <...> Столбы ставятся для того, чтобы душа умершего могла возвратиться домой» (Емельянов 1921: 27). Удмурты полагают, что если даже тело умершего захоронено в отдалении от родины, его *урт* “душа-двойник умершего” в любом случае вернется домой. По замечанию Р.Р. Садикова, при захоронении произносят имя усопшего и говорят: *«берты татчы»* – «возвращайся сюда» (Садиков 2006: 57). По данным археологов «...традиция условного предания земле погибшего на чужбине человека продолжалась до конца XX в.» (Шутова 2001: 141–142). По сведениям других исследователей, этот обычай бытует до сих пор в традиции отдельных локальных групп удмуртов (напр., у удмуртов Закамья) (Садиков 2006: 57).

Замечу, что отрицательную семантику получают все топографические объекты, находящиеся рядом с кладбищем: *шайнюк* “овраг, располагающийся рядом с кладбищем”, *шайгон* “ложбина рядом с кладбищем”, *шайнюр* “болото рядом с кладбищем”, *шайсик* “кладбищенский лес/лес окружающий кладбище”, *шайул* “место, располагающееся ниже по течению реки от кладбища”, *шайвозь* “луг, располагающийся рядом с кладбищем”. В прошлом в этих периферийных локусах чаще всего хоронили умерших неестественной либо насильственной смертью. Так, в с. Лельвиж Кукморского района РТ имеется предание, согласно которому в овраге, располагающемся рядом с кладбищем, были захоронены молодухи, погибшие преждевременной смертью:

*«Млям дышетйсьмы, Фёдоров Владимир Захарович, со вордйськемын 1942 арын, милемлы вераз география урокын, краеведение, вакцияк Шайнюк сярысь. Шайвыл котырын вань сыче мур нюк. Со туж-туж мур. И со, пе, азъвыл, пе, отсы вато вылэм виль кеньёсыз. Виль кеньёс нянь-зегез аракы, зегез аракы, аран дыръя, лыктйллям бусйе чебер дйсьяськыса. Камалиосын, чыртывесёсын... азвесёсынызы. Дйсьсы сослэн туж секыт выэм, сос туж пёсяллям. Соин чидатэк, жокаса куллям. И сосыз отсы тйни, мур Шайнюке, ватйллям. <...> Со, наверно... ку вал со? Дас укмысэти даурын, наверно».*

– «Наш учитель, Федоров Владимир Захарович, он родился в 1942 году, рассказал нам на уроке географии, краеведение, кратко о *Шайнюк*’е<sup>33</sup> [об

<sup>33</sup> По сведениям другого информанта (уроженца этой деревни) в народе это место называют *Виль кен шай* “кладбище молодухек” [ПИМА, г. Тарту Эстония, 2016]. Со

овраге, расположенном рядом с кладбищем]. Рядом с кладбищем есть такой глубокий овраг. Он очень-очень глубокий. И это, мол, раньше, мол, хоронили туда молодущек. Когда молодущки жали рожь, жали рожь, во время жатвы пришли на поле, нарядно одетыми. В мониствах, бусах... в других украшениях из серебра<sup>34</sup>. Одежда на них была очень тяжелая, они сильно вспотели. Поэтому не стерпев, задохнувшись умерли. И их туда вот, в глубокий *Шайнюк*, похоронили. <...> Это, наверно... когда это было? В девятнадцатом веке, наверно» [ПМА, с. Лельвиж Кукморского р-на РТ, 2014].

Исходя из традиционных представлений о преждевременно погибших людях, можно утверждать, что покойные девушки были похоронены именно в периферийном локусе, а не на кладбище, не случайно. Смерть девушек была скоропостижной (тепловой удар), поэтому покойницы были отнесены к разряду «заложных» и захоронены в соответствующем для них сакральном месте. В соответствии с народными представлениями, географические объекты в виде низин и оврагов воспринимаются как провалы, трещины в нижний потусторонний мир. По этому поводу исследователи отмечают следующее:

«Провалы, как повествуют о том сказки и былички, – места захоронений колдунов, самоубийц. Сброшенный в провал «заложный» покойник лишается зловредной силы, не может быть упырем» (Штейнгольд 2006: 146).

По народному воззрению удмуртов, покойные предки в своем «поселении» продолжают жить и заниматься своими делами так же, как жили раньше в деревне живых. Полагают также, что у каждого кладбища имеется свой староста *шай(-ез) усьтйсь/утись/чаклась* “кладбище открывающий/хранящий/содержащий” – первый умерший, захороненный на кладбище (подр. см. § 4.13.). По сообщению информантов, этот персонаж имеет существенную значимость, как для живых, так и для покойных. Посещая кладбище во время частных и календарных поминок, обязательно совершают *куяськон* “ритуальное «кормление» умерших” на его могиле. К нему же обращаются во время похорон, чтобы предки приняли нового покойного в свой коллектив. Аналогичные представления о главе кладбища

---

слов информанта, в детстве на этом месте он находил черепа и серебряные монеты от монист (*камали*) погребенных молодущек (*виль кен*).

<sup>34</sup> Раньше в традиционной культуре удмуртов существовал обычай первого выхода молодущек на поле в полном праздничном комплекте одежды. Во-первых, это считалось общественной нормой поведения, чтобы голые части тела не были доступны взору постороннего мужчины (порд. см.: Лехтинен 2007). По замечанию И. Лехтинен, у удмуртов «...семейное и общественное благополучие связывалось с порядочностью молодущки» (там же: 102). Во-вторых, по-видимому, суть данного обычая заключалась в том, чтобы недавно сменившая свой статус девушка, уходя в «чужое» пространство, не подверглась возможному опасному воздействию злых духов. А различные элементы костюма должны были оберегать и защищать ее. По устному сообщению докторанта Тартуского университета Т. Алыбиной, аналогичный обычай бытовал и у марийцев.

имеются, например, у чувашей (подр. см.: Салмин 2007: 250; 511), бесермян (подр. см.: Попова 2011: 181) и других народов.

Кладбище может быть включено и в окказиональную обрядность. Так, например, закамские удмурты во время обряда вызывания дождя *саптаськон/вуэ куяськон* “пачкание [Грязью]/бросание в воду” идут на кладбище, где из ковша поливают водой могилы умерших преждевременной смертью со словами «*нильдон ведра кисьтйськом*» – «сорок ведер льем» (Миннихметова 2001: 93; Садиков 2008: 186). В некоторых случаях было достаточным омыwać углы могильных оград, призывая на помощь умерших предков (Гатауллина 2008: 52). Подобный обряд зафиксирован Л. Тойдыбековой у восточных марийцев: «...шли на кладбище, обливали могилы» (Тойдыбекова 1997: 266).

Таким образом, кладбище, по традиционному воззрению удмуртов, воспринимается одновременно как сакральный и опасный локус. Помимо обычных кладбищ, раньше имелись и специальные, где хоронили умерших неестественной смертью, а также бродяг и безымянных младенцев. Поэтому при нахождении на кладбище и контактировании с умершими предками и любыми предметами, находящимися в его локусе, придерживаются установленных традицией правил. Некоторые персоны устанавливают контакт с мертвыми и используют различные вещества и предметы с кладбища в своих магических ритуалах. По рассказам информантов, различные элементы, взятые с кладбища, могут использоваться в лечебной и вредоносной магии. Наиболее опасной из этого ряда считается могильная земля, особенно та, которую взяли с могилы умерших неестественной смертью. Имеются и определенные правила посещения кладбища, которые для носителя культуры являются негласным законом традиции. Несоблюдение этих правил и табу строго осуждается обществом, а в некоторых случаях влечет за собой кару со стороны умерших. В народном сознании кладбища воспринимаются как поселения умерших, а их могилы считаются жилищами.

### 1.3. Пограничные локусы как контактные зоны междумирья

Особым статусом в традиционной картине мира наделены так называемые пограничные/рубежные локусы. Пограничные объекты, исходя из своих семиотических характеристик, играют двойственную роль:

- в первом случае они служат своего рода «каналами связи» (*медиаторами*) между пространственными измерениями;
- во втором случае – они выступают в роли *границы*, т.е. разделяют/разъединяют пространство, становясь препятствием для свободного перемещения и трансляции между пространственными локусами.

Кроме того, относительно происхождения такие промежуточные зоны с семантикой «границы» условно можно разделить на две группы:

- естественные/природные – *овраг, ров, яма, низина, болото, лес, река, места ритуальных практик, перекрестки* и т.д.
- искусственные/антропогенные – *окно, дверь, порог, ворота, крыльцо, зеркало, дымоход, устье печи* и т.д.

Такие маргинальные участки территории, помимо семиотической окрашенности, заметно выделены как в природном, так и антропогенном ландшафте. Находясь в местах соприкосновения двух оппозиционных измерений, освоенного человеческого и враждебного природного, они наиболее приближены к потустороннему миру, а в случае естественной границы – нижнему (подземному/подводному) ярусу мироздания<sup>35</sup>. А.К. Байбурин такие границы называет «швами», входящими в иной мир, поэтому именно такие локусы, по его мнению, выступают основным критерием при выборе места избавления от различных элементов, связанных со смертью и атрибутов, контактировавших с покойным (Байбурин 1993: 107). А. Штейнгольд анализируя отражение древнеславянских верований в русском лексиконе, отмечает, что у славян такие места называются *пусто(е) место*. При этом «...прилагательное *пустой* (курсив – А.Ш.) может относиться, прежде всего, к не заселенному (не заполненному) людьми пространству (глухому лесу, заброшенным угольям, необитаемым горам и непроходимым болотам), причем не обязательно пустому в современном прямом смысле слова» (Штейнгольд 2006: 145–146). Примечательно, что такие каналы играют существенную роль в коммуникативном процессе, возникающем между субъектами двух оппозиционных сфер бытия. Некоторые из них традиционно включены в похоронно-поминальную обрядность: *куркуян* “место бросания луба [на котором обмывали покойника]”, *нимаз нюк* “особый (букв. отдельный) лог”, *лы куян* “место бросания костей [жертвенного животного]”, *куяськон инты* “место выбрасывания/отдаривания [поминальной жертвы]”, *чекан возь* “поляна поминального жертвоприношения [предкам]”, по Л.Л. Карповой *шой миськем посуда* “[место, где находится] посуда после мытья покойника” (Карпова 2005: 230) и т.д. Аналогичные овраги по пути на кладбище имеются и в культуре мари, которые называются *колышо шўк корем* “овраг посмертного мусора”, куда бросают щепки, стружку от гроба, подстилку, на которой скончался усопший, веник, солому или луб, которыми пользовались при обмывании (ЭМН 2001: 142). В традиции мордвы местом избавления от вещей покойного

<sup>35</sup> «По схеме Е.И. Ромбадеевой о семичастности пространства в представлениях манси, низ среднего мира может оказаться верхом нижнего мира» (цит. по Голева 2011: 23). Данное представление известно также и другим культурам Сибири, где «средний мир является небесным по отношению к нижнему миру» (Павлинская 2010: 70). Это же характерно и для удмуртов, поскольку в удмуртском фольклоре сохранились реликтовые представления о многослойности земли: третье/седьмое дно земли (*куинь/сизьым му пыдэс*) (Владыкина, Глухова 2011а: 24; 59–60), а также в бранном выражении «*Му пыр виян люкет!*» – «Чтоб тебе сквозь землю провалиться (букв.: просочиться)!» или проклятье «*Сизьым му пыр мед виялод!*» – «Да провалиться тебе сквозь семь земель» (Владыкин 2003: 17).

аналогичным образом служит овраг, отдаленный от селения, куда выбрасывали пепел от сожженной постели покойного и его одежды (Мордва 2004: 485). Следует заметить, что раньше данные природно-территориальные зоны были включены в активное ритуальное пользование, а в настоящее время многие из таких мест брошены и более не используются, но страх посещения этих мест остается по сей день. По этому поводу исследователь Н.И. Шутова в своей монографии «Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования» пишет следующее:

«Памятники, связанные с выполнением похоронно-поминальных обрядов, традиционно считались особенно опасными и вредоносными для живущих людей. Как и на святилищах высшего ранга, здесь обитали существа потустороннего мира. На этих местах происходило соприкосновение мира людей с миром мертвых, обитатели мира мертвых могли увлечь за собой земных людей, забрать души детей у беременных женщин, оказать вредоносное воздействие на здоровье людей. Возле таких мест человеку могли навредить даже в том случае, если он не оскверняет это место, не совершает ничего недозволенного, а просто проходит мимо. Не случайно при посещении кладбищ, *куркуянов*, *куяськонов*, *йыр-пыд сётонов* и даже пребывании вблизи таких мест требовалось совершить какое-либо символическое приношение – монетку, лоскутов, обрывок нитки» (Шутова 2001: 253).

По поверьям удмуртов, подобные сакральные локусы, связанные с миром мертвых, способны словно воронка «затягивать» живых и приносить различные несчастья. Опасаясь их воздействия, в таких местах принято приносить жертвенные дары в виде курицы, яиц, крупы и пр. По замечанию исследователей, жертвоприношение совершают и поныне даже если там уже никакой ритуальной практики не производится (Шутова, Капитонов... 2009: 129–130). Следует отметить, что нередко такие места находятся в низинах и впадинах (овраги, долины рек).

В традиции удмуртов д. Сям-Какси Алнашского района УР зафиксировано представление об особом народе *куркиян*'а<sup>36</sup>, который обитает в этом месте. Согласно исследованиям удмуртских ученых, эти персонажи включены в обряд жертвоприношения животного покойному родителю *йыр-пыд сётон*. Во время этого ритуала участники, возвратившись домой и рассказывая о поездке в *куркуян*, в песне обязательно подчеркивают, что не поддались народу *куркиян*'а. По утверждению В.Е. Владыкина, «шуточная борьба на месте оставления жертвы, очевидно, символизировала борьбу между живущими и мертвыми:

---

<sup>36</sup> *Куркиян* – диалектный вариант слова *куркуян* “[место] бросания луба”.

*Туж уно но сиимы, туж уно но йывимы,  
Ом сётйське куркиян но калыкъёслы.*

Очень много ели, очень много пили,  
Не поддались куркианскому, да, народу  
(перевод – В.В.)

(д. Сям-Какси Алнашского р-на УР,  
Владыкин 1994: 175–176).

В традиции южных удмуртов встречается и другой образ в виде маленьких луговых человечков (*возьвыл калыкъёс*), населяющих нижний мир:

*Возьмало, дыр, возьмало, дыр,  
возь выл<sup>37</sup> калыкъёс,  
Вуозы ини ётъялэм куномы шуся.  
Вуоз ни ётъялэм куномы шувыса.*

Ждет, наверное, ждет, наверное,  
луговой народ,  
Прибудут уж приглашенные [нами] гости, говоря.  
Прибудут уж приглашенные [нами] гости, говоря.

*Ой, лапегесь ук, лапегесь возь выл  
калыкъёс,  
Пидсаса но кырманы, ой, нонкъёссэс.  
Пидсаса но кырманы, ой, нонкъёссэс.*

Ой, низенькие ведь, низенькие  
луговые люди,  
На колени встав, потрогали, ой, их груди  
На колени встав, потрогали, ой, их груди  
(д. Удмуртский Вишур Алнашского р-на УР,  
Бойкова, Владыкина 1992: 108).

В Можгинском районе УР существует представление о *Кызошур калыкъёс* “народе Кызошура/Кызошурском народе”, от которых по возвращении домой во время ритуала *йыр-пыд сётон* и похорон стариков передают живым приветы<sup>38</sup>: «*Салам шуизы Кызошур калыкъёс*». – «Народ Кызошура»<sup>39</sup> привет передал» [НОА УИИЯЛ УрО РАН, д. Большие Сибы Можгинского р-на УР, 2003]. Ср.: удмурты, возвращаясь после похорон с кладбища, передают живым приветы от покойных предков (подр. см. § 4.14.).

Далее рассмотрим некоторые из наиболее ярких пограничных локусов, относящихся в народной культуре удмуртов к пространству контактной зоны с потусторонним миром.

В рамках традиционной мифологии и народной культуры удмуртов имеется ряд пространственных объектов, которые считаются опасными и страшными для живых. С ними, как правило, связаны различные необъяснимые случаи. Некоторые из таких локусов не включены в календарный цикл поминовений и в удмуртском языке чаще обозначаются как *пöрт-маськись инты* “место, где чудится/мерещиться”. На таких местах могут привидеться привидения и прочие существа иного мира. Человек, находящийся там, может блуждать, не найдя выхода, либо различные демонические субъекты (*нуллись* “водящий”, *йыромытйсь* “заставляющий блуждать/

<sup>37</sup> Раздельное написание – Е.Б., Т.В.

<sup>38</sup> «Выход за пределы пространства дома на улицу и возвращение обратно знаменовали как бы повышение сакрального статуса исполнителя ритуала, который в связи с этим приобретал признаки мифологического пришельца, «чужого», наделенного особой магической силой: при возвращении в дом он стучался, здоровался с домочадцами, высказывал благопожелания и т.п.» (Виноградова, Толстая 1995: 191).

<sup>39</sup> Вероятно, номинация термина образована от названия места (*Кызошур*), где совершается этот обряд.

сбивающий с дороги”, *кõшкематийсь* “пугающий/ужасающий” и пр.) могут его замучить до смерти и прочее. В случаях возникновения в таком месте нежелательного контакта с представителями иного мира в народной практике имеются различные меры предосторожности, самозащиты и поведенческие стереотипы. Рассмотрим один из рассказов, касающийся мест, где чудится/мерещится:

*«Тани тросаз гуртьёсын пересьёс пõртмаськись интыос сярись верало. Можга ёросысь одйгез пересь кышно пõртмаськись нюксы сярись вераз: «Одйг пол жьитлань, дõдьые пуксьыса, куное мыныны потйм. Сюресмы пõртмаськись нюк вамен ортче вал. Нюке васькыса гинэ вуим но, валмы тып гинэ дугдйз, сор-р! гинэ соргетыны кутскиз. Валмес улляськом, нои сомы интыысьтыз вырзёны турттэ ик, но дõдьыез уг вормы. Паймыса дõдьыысьтымы но султйм ни, одйгез эшмы валэз серметтйз кыскыны выре, мукетыз улля, нош валмы интыысьтыз вырзёны уг быгаты. Кудмылэн ке но тодамы лыктйз, таёе вакытэ буко пыр, пе, учконо. Мон валлэн йырыз но буко вискытй учки но, интыям ик чуть ой усыы, вал выламы туж трос сьдõыр! гинэ олокинъёс пуко. Ма карыны паймим. Валмес юским но, выльысен кыткыны кутским, вал кытконъямы, пумен вõсяськиськомы, молитва лыдзиськомы. Валмес кыткыса гинэ вуим но, сомы нюкысь лобзёса ик сюрес кузя ширтйз ук! Вашкала дыръя олома но адзоно луылйз, туала арын со сярись нокин уг поттылы ни ке но, со интылэн нимыз озьы ик кылемын, пõртмаськись нюк шуыса».*

— «Вот во многих деревнях пожилые рассказывают о местах, где чудится/мерещится. Одна пожилая женщина из Можгинского района рассказала об их овраге, где чудится/мерещится: «Однажды ближе к вечеру, сев на сани, выехали в гости. Наша дорога проходила через овраг, где чудится/мерещится. Только успели спуститься в овраг, наша лошадь резко остановилась, сор-р! начала храпеть. Лошадь гоним, она вроде и пытается тронуться с места, но не может осилить сани. От удивления из саней уже выскочили, один друг пытается за узду тянуть лошадь, другой гонит, а наша лошадь с места тронуться не может. Кому-то из нас пришлось в голову, что в таком случае нужно смотреть, мол, под дугой. Я посмотрела [в промежуток] над головой лошади и под дугой да чуть на месте же не упала, на нашей лошади очень много непонятно кого черным-черно! сидит. Что делать, удивились. Лошадь распрягли да заново запрягать начали, пока запрягаем, молимся да молитвы читаем. Только успели запрячь лошадь, она как рванет по дороге! Раньше чего только не приходилось видеть, сейчас об этом хотя и не говорят, название этого места так и осталось, *пõртмаськись нюк* “овраг, где чудится/мерещиться”» (перевод мой – Н.А.) (Байбекова 2012: 226).

В представленном рассказе явно выделяется овраг (*нюк*) как место локализации необъяснимых событий. В приведенном примере лошадь остановилась, вероятно, именно в этом локусе пространства и подверглась нападению сверхъестественных существ неслучайно, поскольку овраг является одним из контактных зон с потусторонним миром, провалом в иной мир. А нападение именно на лошадь, а не на людей, может быть объяснено тем,



что «конь (и лошадь – *Н.А.*) соотносится с быком/коровой, которые также представляют нижний/водный мир» (Владыкин 1994: 177). Иначе говоря, лошадь/конь, используемые в обрядовой практике удмуртов в качестве заупокойного животного, выполняют, на мой взгляд, функцию посредника между мирами, поэтому это животное в данном случае ощутило первым влияние потусторонних сил. По поверью, лошади чувствуют духов и поэтому при встрече с ними храпят (Шутова, Капитонов... 2009: 134). Ср.: в исторических преданиях и легендах удмуртов конь любой масти, кроме пегого, чувствует опасность: «*Куҷо вал – вал ёвёл, бултыр кышно – кышно ёвёл*». – «Пегий конь – не конь, вторая жена – не жена». Пегий конь и пегая лошадь (=вторая и последующие жены) в них выступают как символы неверности и предательства<sup>40</sup>. Живые, в свою очередь, в целях защиты были вынуждены использовать различные апотропеические акционально-вербальные коды (чтение молитв, подглядывание, распрягание и запрягание, как повторное действие, восстанавливающее порядок), после чего они могли быть «освобождены» от потустороннего влияния.

К *пёртмаськись инты* относятся также места убийства и гибели людей, особенно те локусы, где проливалась кровь умершего человека. В настоящее время вдоль больших дорог нередко можно видеть православные кресты, памятники и венки в память о погибших (см. фото 3). По сведениям информантов, если на месте автокатастрофы пролилась кровь умершего, ее нужно собрать и отнести на могилу, а на этом месте установить крест или памятник для «успокоения души покойного». Согласно народному воззрению, умершие преждевременной смертью считаются опасными, а живут такие покойники, по замечанию Д.К. Зеленина, «...не там, где обитают *родители*, а близко к людям: на месте своей несчастной смерти или же на месте своей могилы» (Зеленин 1995: 40).

У мариЙцев подобные места называются *керемет*'ами. По замечанию ученого XIX века И.Н. Смирнова, в каждой местности у мари имеются особые *керемет*'и, которые в большинстве своем имеют «человеческое происхождение»: *Макар-керемет*, *Икса-керемет*, *Яуш-керемет* и т.д.

По представлениям мари, в этих местах локализуются духи покойников, которые при жизни вредили местным мариЙцам. Исследователь отмечает, что они являются антогонистами предков и нередко появляются на месте своей смерти и посылают на живых болезни (Черемисы... 2014: 145–147). Отсюда, вероятно, многочисленные рассказы моих удмуртских информантов о необъяснимых явлениях, происходящих в таких локусах:

---

<sup>40</sup> Подр. см.: Владыкина 1997: 183–186.



**Фото 3.**  
**Придорожный**  
**крест на**  
**автотрассе**  
**Ижевск-Воткинск,**  
**2015 г.**

Фото Николая  
Анисимова

«Верало... Тани Мартик Юрик марай кари́з ук оччы. Посёлок сюрес вьлэ вёсь луыса, трос бышкалтйськыса чыртйяз кулйз. Тйнь со вадьсын, пе, со вадьсы орччыкы, пе, машина кы́че ке но луркак, пе, луэ. Алёналэн бырем инь-тыйыз но, пе, озьыгес, пе, луэ. Алёна оти Лутокинъ палагес быремын. Вужгуртэн но Лутокинъ вискын быремын со. Со вадестй, пе, тожо вакытэн-вакытэн-а мар-а озьы шуо, музъемез, пе, кы́че ке но отын шуо ук. Музъемез, пе, сы́че кы́че ке но, адымиез кыскись-а мар-а. Соин, пе, отчы адыми вёсь, пе, луэ. <...> Ата́с нуса вандыны кулэ шуо вир кысьтйськем интые. <...> Олёна кулэм бере, пе, Коля-а мар-а тракторен орччыкыз турк-к, тракторез, пе, туркак кошкем кы́че ке. Чеччыса кадь кошкем, видимо».

– «Поговаривают... Вот с Мартик Юриком<sup>41</sup> это самое случилось ведь там. На Поселковой<sup>42</sup> дороге от несчастного случая, трос воткнулся в шею и он умер. Вот там около него [около места гибели], мол, проезжая рядом, мол, машину как-то потряхивает, мол. На месте гибели Алены тоже, мол, то же [самое] случается. Алена там ближе к Лутохе<sup>43</sup> погибла. Между Калашуром и Лутохой погибла она. Около этого места, мол, тоже время от времени [бывает], поговаривают, земля, говорят, мол, какая-то ведь там. Земля, мол, такая какая-то, затягивающая человека (подчеркнуто мной – Н.А.) что ли. Поэтому, мол, человек там [может] пострадать. <...> На месте пролитой крови, говорят, петуха надо резать. <...> После смерти Алены Коля что ли, проезжая на тракторе, трактор, мол, резко турк-к! дернулся как-то. Подпрыгнул будто, видимо» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

<sup>41</sup> *Мартик* – родовой номинант, *Юрик* – мужское имя.

<sup>42</sup> *Поселок* – название жилого района в д. Калашур в Киясовском р-не УР.

<sup>43</sup> *Лутоха* – русская деревня в Киясовском р-не УР.

Из выше приведенного текста видим, что в народном сознании места гибели людей наделяются отрицательной семантикой. Земля в таком месте способна «затягивать»/«тянуть» живых в иной мир, но это явление, со слов информанта, маркировано временем. Отсюда можно заключить, что пролитая человеческая кровь открывает портал в потусторонний мир. Ср.: «<...> Пошли мы на женскую половину, и у них перед печью поставлено корыто с кровью. «Отец, – говорю, – они здесь уходят. Давай-ка кочергу макнем сюда». Кочергу макнешь – кочерга улетает. Метлу макаю – метла моя улетела. Подушку макнули мы – подушка улетела. «Отец, давай – говорю, палец макну». Отец сначала мне не разрешал. Палец макнула и вылетела я в дымоходную трубу. <...>» (Кельмаков 2006: 217). Вследствие этого, вероятно, чтобы закрыть нежелательный канал связи, на этом месте жертвуют петуха в честь погибшего<sup>44</sup>. По-видимому, вышеуказанное ритуализированное действие связано с апотропейной магией и представлением о крови как вместилище души. Ср. в связи с этим: «мой внук упал с лошади, так и на том месте резали курицу. Там же в логу и съели ее, делали «возлияние крови», чтобы у Толика было здоровье (*Виро сётыса сиим, тазалыкез Толиклэн мед луоз шуыса*)»» (Шутова, Капитонов... 2009: 135). В традиции удмуртов Шарканского района УР на месте гибели человека принято сыпать соль, иначе это место может забрать новые жизни [ПМА, д. Кельдыш Шарканского р-на УР, 2016].

Необходимо отметить, что мифологическое представление в современном мире переходит в другую плоскость, где сама ситуация/память о событии остается, но уже обозначается другими средствами. Сейчас, например, появилась относительно новая традиция: проезжая место автокатастрофы, повлекшей смерть людей, водители сигналият<sup>45</sup>. Сигнал может быть долгим и продолжительным, чаще повторяемым троекратно. По словам информантов, такой звуковой акт служит знаком памяти о покойном, а также своеобразной просьбой к усопшему о счастливом пути. Сигналиить могут не только на местах автокатастрофы, но и в прочих местах гибели родственников или знакомых. Так, например, мне лично довелось наблюдать ситуацию, когда мужчина сигналил, проезжая небольшой островок леса, находящийся посреди поля. Позднее мне сообщили, что это место смерти его родного брата – *куркуян инты* “место бросания луба” (см. выше). По словам информанта, духи этого места запутали его и заставили блуждать, из-за чего, не найдя выхода, он замерз до смерти. Любопытно, что, по данным Ю. Шаниной, у русских такой сигнал ассоциируется с голосом

<sup>44</sup> Ср.: у манси на могиле покойного режут оленя, курицу или петуха и замазывают кровью углы сруба могилы, косяки, двери и окна дома умершего. По поверью, это действие выполняется для «закрытия дыры в доме», т.е. выхода, через которое ушла душа умершего из дома (Ромбандеева 1993: 111–112).

<sup>45</sup> Следует отметить, что в последнее время в российской гуманитарной науке имеется множество исследований по теме мемориализации мест гибели людей на дороге. Это отражает активность данной практики в российском ареале: см., напр., Громов 2010; Громов 2013; Громов 2017; Соколова, Юдкина 2012; Щепанская 2003.

покойного (Шанина 2015: 179). В контексте традиционной культуры удмуртов подобный сигнал служит коммуникативным актом, направленным на установления контакта с душой умершего. Однако здесь можно усмотреть и апотропеическую функцию звукового акта в семантике «мир безмолвный» и «мир звучащий», где в зоне опасного локуса (место трагической гибели человека) необходима защитная реакция человека от негативного воздействия чего-то сверхъестественного.

В д. Карсашур Шарканского района УР мною зафиксировано еще одно название отрицательно маркированного локуса – *кõшкематон* “[место] вызывания страха/ужаса”. По словам местных жителей, это небольшой участок леса, где «*кõшкематйсьез, пе, отын вань, йыромытэ*» – «[нечто/некто] пугающий/ужасающий, мол, там есть, запутывает [людей]» [ПМА, д. Карсашур Шарканского р-на УР, 2015]. Приведем один из рассказов, записанных мною от информантов из этого населенного пункта во время фольклорной экспедиции в 2015 году:

*«Вот милям <...> дядея луэ со. Пичи дыръязыгес мынйлям сос эмезян-мар-а сике, и йыромем, ышем. Вопше ёз, пе, ву гуртэ. Кõня, пе, уччам-уччам, ём шетьтэ. И бертйз, пе, чуказеяз но, кõсэктэмын. «Веран ёз лэзе», пе, шуэ, «зыгыртыса кõлтйзы». И вот озьы шуо. Кõшкематйз, кинэз ке но нулйсьез вань шуо».*

– «Вот у нас <...> дядей мне приходится. В детстве пошли они за малиной что ли в лес, и [дядя] заблудился, потерялся. Вообще, мол, не вернулся домой. Сколько, мол, искали-искали, не нашли. И вернулся, мол, на следующий день да, весь побледневший. «Рассказать не разрешили», говорит, «заставили спать в обнимку». И вот так поговаривают. Напугал, кто-то водящий [там] есть, говорят»

[ПМА, д. Карсашур Шарканского р-на УР, 2015].

Приведенный пример хорошо отражает представление народа о подобных локусах. Помимо наделения отрицательной/вредоносной семантикой, в народе такие места представляются сферами обитания различных духов. Любой человек, нарушивший невидимые границы территории их существования, попадает под их влияние. Так, например, в д. Чужегово Шарканского района УР местные жители рассказали, что находящееся неподалеку от их селения «опасное/плохое» место заставляет людей якобы неким образом блуждать, теряться или даже кончать жить самоубийством (вешаться) [ПМА, д. Чужегово Шарканского р-на УР, 2015].

Во время экспедиций удалось зафиксировать сведения о таких местах, которые в народе называются *алама иньты/ашака*<sup>46</sup> *инты/урод места* “плохое место”, *секыт инты/места* “тяжелое место” или *захмат/закмат/*

<sup>46</sup> От тат. *äşäke* – прил. плохой, дрянной (Алатырев 1988: 133). Со слов информантов, у татар подобные места называют *äşäke урын* “плохое место” [ПМА, д. Большой Карлыган Мари-Турекского р-на РМ, 2016].

зәхмәт/зә'мәт/зэхмет<sup>47</sup> иньты “заразное/заколдованное место”<sup>48</sup>. Подобные объекты с отрицательной семантикой встречаются в культурной традиции бесермян, которые используют названия *ород инть* “плохое место”, *кутйсь места* “место, где «ловит»” (Попова 2011: 50). Удмуртами указанные места маркируются после того, как человек нечаянно спотыкается, падает, получает травмы на этом месте или внезапно заболевает. По представлению удмуртов, после такого несчастного случая необходимо тотчас плюнуть (чаще три раза) на это место либо справить свою нужду, иначе с человеком может случиться повторная ситуация или может серьезно заболеть. Нужно заметить, что использование собственных экскрементов в апотропеической акции неслучайно. В традиционной культуре экскременты являются отгонным средством и придают отталкивающие характеристики объекту защиты, что и обусловило их использование в апотропеической магии (Левкиевская 1999: 437). В научной литературе существует и другое мнение. Так, к примеру, Т.Г. Владыкина человеческий кал связывает с маской смерти, необходимым предметом в обращении с представителями потустороннего мира, призванным создать «мир наизнанку» и тем самым обезопасить человека от обитателей иного мира (подр. см.: Владыкина 1997: 310–312). Отсюда и возникает идея справления нужды и плевке как о своеобразных видах откупительного жертвоприношения. Согласно сведениям, полученным в ходе экспедиций к удмуртам Киясовского района УР в 2016 году, кал наделяется также мощным нейтрализующим магическую силу и сверхъестественные явления веществом:

*«Бигралан дас кык нунал кулыса кыллем. <...> Дас кык нунал со кулыса... вань йырсьез ымаз туйылыса, тйни озьы возиллям со Бигра туноез. Туж шаплы туно вал со. И, аслэсьтыз сйтьсэ, пе, сюдйллям сое, медаз аззы ни, медаз тунатйськыса ветлы ни шуса. Сыре солэн больше тунатйськемез луймтэ ни».*

– «В Баграш-Бигре<sup>49</sup> [колдун-прорицатель] двенадцать дней при смерти лежал. <...> Двенадцать дней он при смерти... затолкав ему в рот свои же волосы, таким образом держали этого Баграш-Бигринского колдуна-прорицателя. Он был очень сильным колдуном-прорицателем. И, своим калом, мол, его кормили, чтобы больше не прорицал (букв.: видел), не ходил и колдовал. Потом он больше не мог колдовать-прорицать»

[ПМА, д. Карамас-Пельга Киясовского р-на УР, 2016].

Из приведенного примера видим, что посредством экскрементов люди избавились от магической силы опасного, по их мнению, местного колдуна-

<sup>47</sup> От тат., *зэхмәт* – сущ. 1. страдание, мука, испытание 2. забота, хлопоты 3. миф. болезнь, хворь 4. перен. вред, вредное влияние // ядовитый, злобный; *зэхмәтле* – прил. 1. мучительный, тяжкий 2. хворый; больной 3. заразный; заколдованный (Татарско-русский...: электр. ресурс).

<sup>48</sup> С представлениями о плохом месте в культуре удмуртов можно более подробно ознакомиться здесь: Анисимов 2016: 43–55.

<sup>49</sup> *Баграш-Бигра* – деревня в Малопургинском районе УР.

прорицателя (*туно*). В итоге удмуртский *туно*, как персонаж, имеющий отношение к иному миру, потерял способность контактирования с потусторонним миром и возможность магического воздействия на окружающих. Об этом же пишет Т.Г. Владыкина, отмечая, что собственные экскременты лишают колдунов магических способностей, «поэтому якобы свои испражнения они прячут, всегда пытаются скрыть» (Владыкина 1992: 127).

В традиции удмуртов Мари-Турекского района РМ нехорошее место называют *ашака иньты* “плохое место”, куда после несчастного происшествия льют подсоленную воду (*сылал ву*) со словами: «*Монэ эн си! Тани та сылал вуэз ю*». – «Не ешь меня! Вот эту соленую воду пей». По сведениям информантов, действие совершают в одиночестве и непременно до восхода или после захода солнца, ни с кем не общаясь [ПМА, д. Большой Карлыган Мари-Турекского р-на РМ, 2014; 2016]. Исходя из апотропейной вербальной формулы, можно утверждать, что в таком месте локализуются *сиись-дюисьёс* “[духи] поедающие-пьющие [людей]”. Удмурты Бавлинского района РТ в том случае, когда человек неоднократно падает на одно и то же место либо получает травмы, на это плохое место “*закмат иньты*” плюют три раза и льют подсоленную воду, чтобы «не было тяжело» – «*закмат медам лу*». Более того, по представлениям бавлинских удмуртов, такие места «*адямиез «кыско»*» – ««тянут/тащат» человека», а также там обитают *пыд тьёлтасьёс* “[духи] запутывающие [людям] ноги/ставящие подножки” [ПМА, с. Николашкино Бавлинского р-на РТ, 2014]. Некоторые информанты утверждают, что человек, упавший на таком месте, может случайно взять на себя грех чужого человека: «*муртлэсь съёлыкэ басьтэмед*» – «взял/получил грех чужого [человека]» [ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2014]. Поэтому, чтобы нейтрализовать пагубное действие необходимо выполнить ряд вышеуказанных апотропеических манипуляций. По воззрению других информантов, после несчастного случая, произошедшего в подобных локусах, к человеку могут «пристать»/в человека могут вселиться духи потустороннего мира, которые впоследствии будут причинять человеку физические, психические страдания и беспокойство. Приведу один из таких случаев, который, со слов информантки, произошел в их семье:

«Максиммы кыше ке алама иньтйе усем-а мар-а вал. <...> Сруб ставили кто-то. И со срубъёстй бизьылыса, шудыкы...Со, видимо, усем и головой ударился чё ли, не знаю. Он в сознании был, сознание не терял, ничё. И шуизы тйляд, пе, Максимды отын усиз но, и маке визьтэмиз. «Визьтэм-мэм-а мар-а» шуизы. Олмар но, пе, вераське. <...> Мынса ваизы Максимез гуртэ но, вобщее он никого не узнаёт. Вобщее никого! Потом ослеп, вобщее ничего не видел. Стенае тубе вал со, «Ой, кин ке кутэ монэ!» шуса. Баэзым пелё, баэзым ныро, пе, с борожкой. Кыше ке пересь, пе, монэ кутыны турттэ. И весь тубса кошке вал. <...> И собере со абиез ваим. Собере со Максимез пелляськиз кызые ке. Сначала Максим весь кесяськиз: «Кыше таччы шётэм старухаез ваиды! Убирайте отсюда!» Весь со шоры тазые мынэ. «Ох! Тй монэ вормыны турттйськоды на ай!» – шуэ бабушка.

*Помню вот это. И давай пелляськыны зол-зол кучкиз но, Максим успокоился. Через некоторое время «Кыше тй таччы чебер бабушкаез ваиды» шуэ. Вот сыше вераськыны кучкиз. <...> Сыбре мамаез гур эстыны косйз. Мама гур эстйз но, олово чыжстйз и кезьыт табае тазьы кисьтйз со оловоез но, и там этот, фигура вылезла... Дедушка такой страшный. Со пересь шуиз: «Тяни кыше а́дями ўсиз, сыше а́дями кышкатйсь луоз». И со оловоез жуатйз но, тазьы понйз но, на самом деле сыше носатой, сыше усатой, сыше бородаез ик потйз. Паймод но бырод. Черномор короче. И пасез как раз, чтобы нитку одеть потйз. Туда нитку вот одели, повесили Максиму на шею. Пока, пе, тйяськыса о́з усьы... Пока о́з усьы нуллыны косйз Максимез. <...> Сое тйни зя́хмет иньтйе усем шуизы».*

– «Наш Максим на какое-то плохое место упал что ли было. <...> Сруб кто-то ставил. И бегал по этим срубам, когда играл... Он, видимо, упал и головой ударился что ли, не знаю. Он в сознании был, сознание не терял, ничего. И сказали, что ваш Максим там упал и чего-то с ума сошел. «С ума сошел что ли» сказали. «Бредит» сказали. <...> Привели Максима домой, а он вообще никого не узнает. Вообще никого! Потом ослеп, вообще ничего не видел. Он на стену лез было, «Ой, кто-то ловит меня!», крича. «С большими ушами, большим носом, с бородкой», – говорит. «Какой-то старик меня поймать хочет», – говорит. И постоянно на стену начинал лезть. <...> Потом эту бабку привели. Потом она Максима как-то врачевала [нашептывала]. Сначала Максим постоянно кричал: «Какую страшную старуху сюда привели! Убирайте отсюда!» Все на нее так идет [подняв кулаки]. «Ах! Вы меня еще одолеть пытаетесь!» – говорит бабка. Помню вот это. И давай начала пуще прежнего читать заклинания [нашептывать] да, Максим успокоился. Через некоторое время «Какую вы сюда красивую бабушку привели», говорит. Вот так и говорить начал. <...> Потом [бабка] велела маме истопить печь. Мама печь истопила да, [бабка] расплавил олово и на холодную сковороду так вылила это олово да, и там этот, фигура вылезла... Дедушка такой страшный. Эта бабка сказала: «Вот какой человек появится, такой человек и окажется испугавшим». И это олово расплавил да, так вылила да, на самом деле такой носатый, такой усатый, такая же бородка появилась. Чудеса, да и только. Черномор короче. И дырочка как раз, чтобы нитку продеть появилась. Туда нитку вот продели, повесили Максиму на шею. Пока, де, не сломается, не упадет... Пока сама не упадет, наказала носить Максиму. <...> Про него сказали, мол, вот он упал в заколдованном/заразном месте» [ПМА, с. Ягул Завьяловского р-на УР, 2014].

В описанном случае потустороннее существо, «подцепленное» в плохом месте “зя́хмет инты”, было нейтрализовано путем выплавки олова. Данный способ лечения был известен, например, татарам, которые «для выведения из тела злых духов ставили на порог стул, клали на него ребенка и над головой лили расплавленное олово (*кургаиш*) в холодную воду. Татары говорили, что шипение – это звук разлетающихся сердец злых духов» (Касимова 2003: 70). Следует отметить, что данная магическая практика врачевания еще в начале XX века была зафиксирована у удмуртов финским исследователем У. Хольмбергом в д. Каймашабаш современного Янаульского района РБ:

«Если человек ушибся, называется *«захмат шоры луон»* “оказаться на заражном/заколдованном месте” (перевод мой – Н.А.); после этого он будет парализован или станет бесчувственным. В таких случаях в то место, где он ушибся и заболел, нужно закопать таракана, яйцо и нитку (таракан должен быть живым). Молитвы не читают» (Садиков 2010: 65).

Эти символические дары (живой таракан, яйцо, нитка) передаются через этот же канал (*захмат инты*) в потусторонний мир в качестве откупа, после которого человек, по народным представлениям, должен восстановиться и выздороветь.

Не меньшую ритуальную и магическую значимость имеют перекрестки дорог (*сюрес вож/кечат*). На перекрестке избавляются от болезней; совершают помин для назойливых духов умерших, одолевших живых; гадают; передают магические знания колдуны, ведьмы или целители и прочее. Данный локус повсеместно наделяется негативной семантикой. Со слов информантов, здесь обитают представители потустороннего мира, с которыми возможен преднамеренный или непреднамеренный контакт. Так, удмурты Киясовского района УР перекресток иначе называют *жобьёслэн/ведьнёслэн ветлон сюрессы* “дорога хождения нечистых [духов]/ведьм”, *жоб инты* “нечистое/грязное место” [ПМА, д. Старя Салья Киясовского р-на УР, 2014]. По представлению удмуртов этой локальной группы, если на перекрестке падаешь и получаешь травму, необходимо насыпать на это место соль, но полученная травма в любом случае будет еще долго заживать [ПМА, там же, 2014]. В традиции удмуртов Игринского района УР на таком месте совершают ритуальный помин для духов безымянных/безродных детей, которые, по их предположению, способны мучить и беспокоить ребенка [ПМА, д. Сеп Игринского р-на УР, 2013] (подр. см. § 3.11.). На перекрестке трех дорог проводят и умиловительный обряд от болезни/хвори:

*«Зэхмэтлы шуыса, пенез куинь пол пыжлэн мыддорин палыныз пыжныса чыртые ошыса нулдо ог арня. Собере жыт, муртлы адзиськымтэ дырря, мурт лёгымтэ интйе за куинь сюреслэн ваяз пуртэн котыртыса кисьто, «Тэни тыныд сиён, тэни тыныд зылык, мыным тазылык» шуыса».*

– «Против болезни/хвори на шее в течение недели носят золу, три раза просеянную обратной стороной сита. Далее вечером, когда нет свидетелей, в место, где не ступает нога человека, или на перекрестке трех дорог [золу] высыпают, [предварительно] очертив ножом, со словами «Вот тебе еда, вот тебе платок, мне здоровье»» (перевод мой – Н.А.) (Садиков 2006: 85).

По сей день в народе бытует поверье, что на перекрестке дорог строго запрещается строить дом или прочие сооружения (баня, амбар и т.д.).

Помимо указанных природных каналов связи с иным миром, имеются и антропогенные каналы (окно, дверь, ворота, порог, матица и т.д.), которые располагаются наиболее близко к человеческой сфере. Эти искусственно созданные границы активно используются человеком как в обрядовой, так



и в магической практике. Семантика и сакральная значимость антропологических «границ» пространства более подробно будут рассмотрены в следующей части диссертации, посвященной рождению и смерти человека в традиционной культуре удмуртов. Данный выбор обоснован тем, что многие границы человеческого локуса, которые в то же время являются коммуникативными каналами, четко маркируются и актуализируются в родильной и погребальной обрядности. Научный анализ в контексте данного комплекса ритуалов и поверий позволит на конкретных примерах раскрыть роль этих границ/каналов в матрице коммуникативного поведения удмуртов, отражающего сакральный «диалог миров».

#### 1.4. Сновидение как особое пространство коммуникации

Проблема сна и сновидения в контексте фольклористического и антропологического анализа неоднократно рассматривалась в российской и мировой гуманитарной науке<sup>50</sup>. Однако в научных трудах, посвященных традиционной культуре удмуртов, специальных исследований по изучению состояния сна и сновидения не имеется, можно обнаружить лишь отдельные замечания и комментарии по этому поводу. Именно этим был обусловлен выбор данной темы для определения символики, семантики и роли сна в «диалоге миров», а также влияния на коммуникативное (межличностное и ритуальное) поведение удмуртов.

По замечанию Е.И. Рабиновича, «феномен сна и сновидения как объект изучения науками о культуре интересен своей универсальностью – сны видели представители всех культур и исторических эпох» (Рабинович 2013: 32). Однако сон и сновидения в контексте традиционной культуры исследователями понимается многогранно:

- одни исследователи склонны считать, что «...сон в традиционной культуре мыслится как промежуточное состояние (здесь и далее подчеркнуто мною – Н.А.) между жизнью и смертью, когда душа временно покидает тело» (Ясинская 2011: 111);
- другие отмечают, что «представление о сакральности сновидений, универсальное для большинства традиционных культур, имеет основание в понимании состояния сна как пространства коммуникации с миром мертвых, претерпевающего следующую эволюцию:  
*мир мертвых → мир предков → мир первопредков → мир духов → мир богов*» (Рабинович 2013: 56);
- имеется также мнение, что сон «...является одним из каналов связи с «иным» миром» (Пчеловодова 2013: 53);

---

<sup>50</sup> Подр. см., напр., Балов 1891; Панченко 2002; Малкольм 2014; O'Neill 1976; Virtanen 1989; Kaivola-Bregenhøj 1993.

- по свидетельству Келли Балкели, «сновидение – это мощный способ обрести трансличностное управление, которое позволяет общаться со священными существами, получить мудрость и силу, исцелять страдания и открывать новые стороны бытия» (Bulkeley 2008: 3);
- согласно традиционным представлениям народов Сибири, «сон выступает как состояние перехода из одного мира в другой и внутренне также связан с образом пути-дороги» (Павлинская 2010: 57). Сон в этих культурах воспринимается «...как временная смерть, т.к. душа покидает тело и может оказаться в мире духов, а смерть, т.е. переход в загробный мир, – как сон» (там же);
- по мнению другого исследователя, «чтобы попасть на «другую сторону» бытия, не обязательно идти дорогой смерти. У профанного человека имеются особые способы перемещаться в потусторонние миры, т.е. «реактуализировать» сакральную сферу. Это *сон, транс, психоделия*» (Апинян 2005: 89);
- в архаических культурах «...сновидения – проявление в теле человека чужой души» (Архаическая культура: электр. ресурс) или же, по Д. Фрэзеру, «...сновидение – путешествие души» и «дикари» «не отличают сна от яви» (цит. по Рабинович 2013: 18–19), а в примитивных культурах сон уподобляется смерти (Рабинович 2013: 33).

По мнению Е.И. Рабиновича, «...поскольку сон – дверь в мир мертвых, он является также путем в мир предков, благодаря чему представители различных дописанных сообществ полагали, что в сновидениях души предков приходят из мира мертвых либо душа спящего отправляется в мир предков» (Рабинович 2013: 34). Согласно замечанию М. Белетич и А. Лома, в первобытном мышлении «...умершие продолжают жить во сне их живущих родственников и знакомых» (Белетич, Лома 2013: 71). Исследователи Ж.В. Кормина и С.А. Штырков утверждают, что сон не только канал коммуникации, но и некая особая реальность, «в которой возможно – и «естественно» – общение живых с мертвыми» (Кормина, Штырков 2001: 211). По их мнению, «можно выделить четыре типа снов о контакте с покойником: *сон-недовольство*, *сон-просьба*, *сон-сообщение о близкой смерти родственника* и *сон-диалог* (курсив мой – Н.А.)» (там же: 213).

В удмуртском языке сон обозначается рядом терминов – *изён, кӧлон, ум*, а сновидение – *вӧт, уйвӧт* (уй “ночь”, *вӧт* “сновидение”). В традиционной культуре удмуртов сновидение играет важную роль в коммуникации с миром мертвых<sup>51</sup>. По народным воззрениям, через сон живые узнают о мертвых предках, общаются с ними, просят советов и прочее. В качестве сакрального измерения сновидение выступает также в магической практике: во сне сакральному знанию учатся колдуны, ведьмы и целители. Считается, что во сне кандидаты сакральных знаний подвергаются опреде-

<sup>51</sup> Пример особой значимости сновидения в общении с покойными предками хорошо представлен в телеочерке ТРК «Моя Удмуртия», посвященном поминальному жертвоприношению покойного родителя. Подр. см.: Кто мы...: электр. ресурс.

ленным испытаниям (чаще всего проходят над пропастью/над огненной рекой по тонкой проволоке), пройдя которые они могут получить магическую силу и знания. Человек, не прошедший испытания, может сойти с ума, умереть или вообще не проснуться и оставаться в коме остаток жизни, т.е. остаться «заключенным» в ирреальном измерении. Согласно народным воззрениям, опасно будить человека, когда тот разговаривает во сне, поскольку такой человек может остаться сумасшедшим:

*«Шара вѳтась муртэ уг яра шуо сайкатыны. <...> А тазыы вал, Кузѳбайын одйг казак пи шара, пе, вѳта. Шонер веран но уг быгатйськы ни мон сое. Оло, со дышке вылэм ведйньлы-марлы, оло, мар. Сое сайкатйллям, со сыре шузи-мази кылем. Озыы шуизы».*

– «Человека, разговаривающего во сне, будить нельзя, говорят. <...> А так было, в Кузубаево<sup>52</sup> – один молодой парень во сне разговаривал. Точно сказать-то уж не могу. Или он учился колдуну-кому, или что. Его разбудили, потом он остался сумасшедшим. Так поговаривали» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

Запрет на резкое пробуждение человека спящего или страдающего сомнамбулизмом связан также с традиционным представлением о том, что во время сна из тела может вылетать одна из душ человека – *урт*. Иногда ее могут заметить вылетающей изо рта спящего человека в виде бабочки, птички либо летучей мыши<sup>53</sup>. На сегодняшний день данное представление информантами забыто, однако память об этом перевоплощении души сохранилась в таких устойчивых выражениях как *урт кыч* (*урт* “душа”, *кыч* “летучая мышь”) и *урт бубылы* (*урт* “душа”, *бубылы* “бабочка”).

Анализ собранных материалов (в большинстве своем устные рассказы информантов) о сновидениях позволил выявить наличие определенного коммуникативного поведения в пространстве сна:

- соблюдение дистанции при общении с умершими;
- табу на получение и дарение любых предметов во время общения с почившим;
- табу на следование за покойным;
- табу на преодоление различных препятствий, о чем просит покойный. Этими преградами могут быть стена, река, мост, ворота и т.д. Препятствия, которые просят преодолеть умершие, служат своеобразными границами между мирами. Перейдя их, человек, как полагают, может не проснуться или умереть в скором времени.

<sup>52</sup> Кузубаево – деревня в Алнашском районе УР.

<sup>53</sup> По представлениям удмуртов, *урт* может покидать тело человека в «кризисных»/«критических» состояниях, близких к пограничному состоянию – во время сна, тяжелой болезни, сильного испуга. После подозрения на отсутствие *урт*'а в теле человека, проводят специальный обряд поимки/возврата его *урт*'а (*урт кутон*), который, согласно народным поверьям, способен принимать облик бабочки (*уртбубылы*) (подр. см. § 3.9.).

При общении с умершим в пространстве сна основным критерием является соблюдение запретов. Сравним в связи с этим: «обряды приобщения к иному миру однотипны с обрядами гостеприимства, включения в род, усыновления и т.д. Часто намек на это есть в легендах, центральной темой которых является спуск в ад или путешествие в страну мертвых с соблюдением определенных табу: нельзя трапезничать вместе с умершими, нельзя ни есть, ни пить ничего из того, что произведено в их стране, нельзя позволить им прикоснуться к себе или обнять себя, нельзя принимать от них подарки и т.д.» (Геннеп 1999: 150). Выполнение установленных традицией табу должно, по народным воззрениям, обезопасить человека от возможного негативного воздействия потустороннего мира. Но имеются и исключения. Например, когда души умерших родственников во сне предостерегают человека о чем-либо, обучают какому-то умению (пению, заговорам, заклинаниям и прочее). В этом случае стараются прислушаться к их советам и указаниям.

Ниже приведем примеры рассказов о сновидениях, в которых информанты рассказывают о том, как покойные родные пытались обучать их различным умениям:

*«Монэ нэнэе вѳтатїз. «Улон одїг, сопал дуннеын но, тапал дуннеын но. Улон одїг», – шуиз. «Монэ иньтыязы кызыпу иньтые, кызыпу выжые». Озыы ик... солэн ватэмын кызыпулы матын. А ведїнь вань шуиз соязын но, таязын но. Мон тыныд валэкто кызыы ведїньлэсь утїськын шуиз но, мон шарак потї. Вот! Шарак потї, о-о-о. Нэнэ ѳз ни монэ валэкты кызыы. Сайкай, шѳдї. Тїни озыы нэнэз вѳтай. Улон одїг, сопал дуннеын но, тапал дуннеын но, шуиз. Ведїньѳс озыы ик вань шуиз, сопалан но, тапалан но».*

– «Мне мама приснилась. «Жизнь одна, на том свете и на этом свете. Жизнь одна», – сказала. «Меня разместили в березовое место, у основания березы». Так и есть... она похоронена близко к березе. А ведьмы есть, сказала, и в том [мире], и в этом [мире]. Я тебе объясню, как от ведьмы уберечься только, сказала да, я резко проснулась. Вот! Резко проснулась, да. Мать больше не объяснила мне как [уберечься]. Проснулась, почувствовала. Вот так мать видела во сне. Жизнь одна, и та том свете, и на этом свете, сказала. Ведьмы также есть, сказала, и там, и здесь»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2008].

*«Толон уївѳт адїсьско, и анае дорам пуксиз но и лыдїе мыным: «Учїюс котькытын, сюлэмын ке секыт. Кыштыр со чїрдоз, сюлэмме буйгатоз. Улон – питран, со кошке но кошке, нош учїи весь чїрдэ, кырїанзэ со мытэ. Улонын со луэ, шуг-секыт пумїське». Трос пол лыдїи ини, но мар верамез потэ вал соин, ѳй вала. Со сое кырїаз. Озыы ик шуэ, талэн, пе, гурез но вань, но гурзэ мон валаса ик ѳй вутты».*

– «Вчера вижу сон, и бабушка [во сне] рядом села и читает мне: «Соловьи везде, когда на сердце тяжело. Спокойно он будет петь, мое сердце успокоит. Жизнь – колесо, она идет и идет, а соловей все поет, песню свою напевает. В жизни так бывает, встречаются трудности». Много раз уже

читала, но что [бабушка] хотела этим сказать, не поняла. Это она пела. Еще, говорит, у этих [слов], мол, и музыка есть, но музыку я даже понять не успела» [ПМА, д. Старая Монья Малопургинского р-на УР, 2013].

Уникальный случай записан от жительницы д. Дубровский Киясовского района УР. Она рассказала, что умершая сестра научила ее своей любимой песне, чтобы та исполняла эту песню в трудную минуту:

*«Монэ уйвотам кулэм апаете кырзаны дышетйз вал: «Туж ке мөзмиды, та гурез кырзалэ», – шуса. И мон, со ноку кылымтэ гурез, апай кырзамъяз-верамъяз, со гурез дыши но. Уйвотысьтым дышыса, со гурез кытйське-кытйське гынэ шедьтыса кырзасько. И со, весь вераса ик, кырзас со гурез: «Мынэсьтым ке туж мөзмиды, та гурез кырзаллялэ, та мынам яратоно кырзан гуре», – шуса, тйни озьы ик вераса, кырзас. Туж вашкала гур со, туж нёжъяса-нёжъяса».*

– «Меня во сне умершая сестра петь научила было: «Если будете тосковать очень, этот напев пойте», – говоря. И я, не слышав никогда этого напева, под пение сестры выучила этот напев. Научившись во сне, этот напев, редко-редко вспоминая, пою. И она, наказывая, пела этот напев: «Если будете по мне очень тосковать, этот напев пойте, это мой любимый напев», – говоря, так и пела. Это очень старинный напев, очень протяжно [петь надо]» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2008].

В подобных случаях И.В. Пчеловодова усматривает типологические параллели с заговорно-заклинательным жанром удмуртского фольклора – *тункыл* (от *тунаны* “гадать, ворожить, колдовать, заклинять, предсказывать” и *кыл* “слово”). По замечанию ученого, «тайное слово» требует особого способа обучения, чаще всего эти знания получают во время сна и лишь достойные наследники (Пчеловодова 2013: 52–53). Здесь наблюдается явная параллель с инициацией шамана у сибирских народов, проходящего, как отмечает Е.И. Рабинович «...только в его снах, поскольку это единственный путь прямого взаимодействия между обычными людьми и миром предков/миром духов» (Рабинович 2013: 38–39). Вероятно, сюда же можно отнести такой вид сакрального сна, как летаргический сон (обмирание), во время которого, по поверьям, было возможно временное путешествие в потусторонний мир (подр. см. § 4.2.). Имеющийся в распоряжении материал позволяет сказать, что пробудившиеся от такого сна получали сакральные знания в виде магического дара.

Во время полевых исследований встречались и такие случаи, когда информанты рассказывали, что они просят присниться покойного, когда очень тоскуют, когда желают узнать о добротности проведенного поминовения либо просят присниться покойного тому, кто не верит в посмертное существование:

*«Тани йыр-пыд ке сётйськод, о-о-о ведь. Йыр-пыд сётонъёсмы вань. Йыр-пыд сётйськод ке ни о-о-о. «Я, бакель ке луиз, тон вотаты» шуса мар ай карисько, о-о-о ведь. «Тани... бакель ке тыныд, кельшиз ке та йыр-пыд*

*сѣтэммы, тон вѣтаты». Сыре вѣтано ук! Сыре нош... Мон сое озвы ношко: «Кинь ке уг ке оскы сосыз вѣтаты». Тани нылпиосыз, кудѣсьсиз... Ми но нзэймылы сѣтѣм но, Манямы уггес оскы кадь со но. «Вѣтаты кинь ке уг ке оскы, сосыз вѣтаты» но шко ни мон сѣре».*

– «Вот когда жертвуешь голову-ноги [животного], да ведь. Есть у нас [поминальное] жертвование головы-ног [животного покойному родителю]. Когда жертвуешь голову-ноги [животного]. «Ладно, если в пользу тебе [было], если понравилось наше жертвоприношение головы-ног [животного], ты приснись», – говоря, это самое делаю, да ведь. «Вот... если в пользу тебе, если понравилась наша жертва, ты приснись». Потом ведь снится! Потом снова... Я это и так говорю: «Кто не верит, тому приснись». Вот детям, которые... И мы матери жертвовали да, Маня у нас не очень верит, видимо. «Приснись [тому] кто не верит, приснись им», – говорю уж тогда» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2008].

Согласно другим сведениям, удмурты, желая увидеть покойного во сне, засыпают в его одежде или же кладут под подушку его личные вещи, одежду. Следует заметить, что представление о сновидении как об универсальном канале коммуникации, характерно для многих народов мира. Так, например, у мордвы, когда желали получить от предков совета насчет поведения в той или иной ситуации, а также узнать их мнение относительно успеха запланированного дела, шли ночью на кладбище, совершали жертвенную трапезу и, ложась ничком на могилу предка, старались заснуть, чтобы увидеть сон (Карабельников: электр. ресурс).

У удмуртов по сей день бытует такое мнение, что если что-то неладно или несвоевременно было сделано живыми, то покойный может возвращаться домой (*бертылоз*) либо будет снится/являться во сне (*вѣтатылоз*) (подр. см. § 5.4.). В таких случаях, по утверждению Ж.В. Корминой и С.А. Штыркова, «поведение снащегося покойника может рассматриваться не как прямая просьба, но как провокация к экзегезе, в ходе которой часто выясняются конкретные детали проведения похорон» (Кормина, Штырков 2001: 212). В некоторых случаях, по сообщению информантов, душа убитого человека может являться убийце во сне и тревожить его, желая получить отмщения:

*«...кышноез верам, пе, ватэмзэс. Ёртэм, пе, вѣтаса. Вѣтатыса ёртэм Валерик. <...> Ну просто дораз лыктэ, дыр. Дораз лыктэ, дыр, вѣтатэ, дыр».*

– «...жена [убийцы] сказала, мол, о захоронении [трупа убитого]. Одолел, мол, приснившись. Приснившись, одолел Валерик [своих убийц]. Ну просто к ней приходит, наверно. К ней приходит, наверно, снится, наверно» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

Из вышесказанного следует, что покойные обладают возможностью являться человеку во сне, даже против желания последнего. Во сне живые и мертвые могут свободно общаться друг с другом, в пространстве сна живые могут обучаться и получать сакральные знания, а в некоторых случаях души убитых могут являться своим убийцам во сне и тревожить их.

Большинство сновидений имеет одну общую особенность: они не следуют законам логики, которым подчинено бодрствующее сознание. Категории времени и пространства во сне теряют свое значение. Во сне видят живыми людей, которые уже умерли, становятся свидетелями событий, случившихся много лет назад. Также мало обращают на себя внимание законы пространства. Человек без труда мгновенно может перемещаться на дальнее расстояние или может находиться одновременно в двух местах. В ирреальном пространстве сна утрачивают власть ограничения времени и пространства. Если рассматривать категорию времени сновидения в традиционном понимании, то необходимо сказать, что некоторые информанты полагают, что это нечто безвременное, т.е. где нет времени, оно отсутствует, оно остановлено (умерший снится в таком же возрасте, в каком он был в момент смерти). Другие склонны считать, что во сне время опережает реальную жизнь, т.е. события, которые должны произойти в реальной жизни, во сне уже произошли.

Практически во всех мировых культурах сон и сновидение наделяются особой сакральностью и значимостью для человека в контактировании с персонажами потустороннего мира (см., напр., Bulkeley 2008). Полагают, что события, происходящие во время сна, напрямую связаны с реальным миром, поэтому живые стараются прислушаться ко всем знакам, наблюдаемым во сне, чтобы соблюдать гармонию между мирами. В настоящее время, несмотря на определенную трансформацию, «...культ сновидений сохранил свою значимость как средство коммуникации с миром предков, поскольку ощущение непосредственной связи с предками – основа существования человека в традиционном обществе» (Рабинович 2013: 35).

## ГЛАВА II.

### Представления о контактах с потусторонним миром в темпоральной картине мира удмуртов

Другой не менее важной универсальной категорией восприятия реальности любой этнической культуры является время (*вакыт*, *дыр*). Универсальность этой категории «...хронометрирует биологические и социальные параметры быта, отделяет сакральное время от профанного, выстраивает, структурирует взаимоотношения человеческого сообщества с окружающим пространством, выделяя в нем сакрально значимые локусы и моделируя мир во всех его измерениях на микролокальном уровне, превращая таким образом быт в бытие» (Владыкина 2011: 5).

Следует отметить, что данная тема уже не раз становилась объектом исследования или затрагивалась в научных трудах ученых различных эпох и направлений: конец XIX века – И. Васильев, Г.Е. Верещагин, Н.Г. Первухин, Ю. Вихман, Б. Мункачи и др.; XX век – начало XXI века – В.Е. Владыкин, Л.С. Христолюбова, Н.И. Шутова, Е.Б. Вершинина, И.М. Нуриева, Р.А. Чуракова, Т.Г. Владыкина, Г.А. Глухова, Т.Г. Миннихметова, Р.Р. Садиков, А. Lintrop и др. Семантико-символическую сторону данного вопроса более глубокого стали рассматривать лишь с конца XX века (как российские, так и европейские ученые). Большинство научных трудов посвящены в основном описанию традиционных воззрений удмуртов, с попытками систематизации народных знаний. На мой взгляд, именно темпоральные конструкции народного календаря наиболее полно отражают архаическую систему знаний и представлений о хронотопе мира, о сакральном и профанном временном периоде, определяют значимость временных фаз народного календаря в обрядово-мифологическом комплексе. Как мне кажется, темпоральный контекст позволяет наиболее полно раскрыть стратегию построения взаимоотношений с потусторонним миром, что немаловажно для данного исследования. Этот контекст не рассматривался подробно в рамках «диалога миров» исследователями удмуртской культуры.

Удмуртский народный календарь основан на астрономических и природных циклах. Определяется он особенностями хозяйствования/земледелия, которому ранее предшествовал промысловый/охотничий календарь. В настоящее время календарь тяготеет к православной традиции, бытуя лишь в некоторых случаях отдельно, в виде рудиментарных явлений<sup>54</sup>, или

---

<sup>54</sup> Например, обряд жертвоприношения покойному родителю *йыр-пыд сётон* “дарение головы и ног [животного]”, который строго соотносен с календарем и приурочен к осенне-зимнему периоду (подр. см.: Владыкина, Глухова 2011а: 71–72).



локально, согласно традиционным канонам<sup>55</sup>. В обрядово-мифологическом комплексе время ориентировано по нескольким циклам: суточному, месячному и годовому. Помимо этих циклов выделяются также прошлое, настоящее и будущее время.

Далее на основе фольклорных нарративов и ритуальных комплексов удмуртов будут рассмотрены и определены основные категории времени. Подробному анализу подвергнутся такие темпоральные периоды, которые в народном мировоззрении выделяются как этапы активного проявления персонажей потустороннего мира, в результате которого возможно соприкосновение двух оппозиционных измерений.

## 2.1. Контакты с иным миром в контексте суточного цикла удмуртов

В суточном цикле удмуртов (*уй-нунал*), как и у других народов, выделяются четыре основных периода:

- *чук/чукна* “утро”;
- *нунал/нуназе* “день”;
- *жыт/жытазе* “вечер”;
- *уй* “ночь”.

Помимо этих периодов, можно отметить еще переходные этапы времени, наделенные особой сакральностью и семантической насыщенностью:

- *шунды жсужан вакыт/дыр* “время восхода солнца/рассвет” или *жардон/сактон* “рассвет”;
- *лымшор/лыназе* “полдень”;
- *шунды пуксён вакыт/дыр* “время захода солнца/закат”;
- *акшан/жсомо-югдо дыр/вакыт* “сумерки”;
- *уйшор* “полночь”.

Согласно воззрениям удмуртов, светлая половина дня считается благоприятной для живых, темная же – опасной и нежелательной для активных действий. По поверьям, светлая часть суток является временем живых, а темная – различных потусторонних существ. Отсюда все предписания и табу, связанные с поведением человека в определенное время суток. Но, замечу, что большая опасность и сакральность приписывается рубежным/переходным периодам. В такие временные отрезки стараются минимизировать любые действия для того, чтобы обезопасить себя от негативного влияния этого времени, а также воздействия хозяев-покровителей природных, ритуальных объектов и прочих злых духов.

---

<sup>55</sup> Например, локальная группа закамских удмуртов, которая до настоящего времени сохраняет свою этническую религию и старается придерживаться народного календаря удмуртов, несмотря на интеграцию прочих инокультурных хрононимов.

В дневное время контактируют с высшими богами, «добрыми» духами, совершают магические ритуалы с положительной семантикой. Однако следует отметить, что отрицательной семантикой наделено полуденное время – *лымшор* “середина дня”. Полдень в мифологических рассказах упоминается реже, чем полночь, однако имеется ряд предписаний и запретов относительно сакрального и бытового поведения, а также прочих специфических особенностей:

*«...сюрес вылэ потын но уг лэзё, чапак дас кык час ке, нуназе но. Кёня ке но минут, пе, мед орчхоз. Уйшоре но сюрес вылэ потыны уг яра шуо. Мед орчхоз. Умойтэм. Умойтэм вакыт, видимо. <...> Яке кыччы ке вёсь луыны сюрод, яке бырын сюрод, дыр».*

– «...в дорогу выходить не разрешают, если ровно двенадцать часов дня тоже. Пусть хотя бы несколько минут пройдет, говорят. В полночь тоже в дорогу выходить нельзя, говорят. Пусть пройдет. Нехорошо. Нехорошее время, видимо. <...> Или где-то можешь покалечиться, или можешь умереть, наверное» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

*«Нуназе но, уйшоре но, пе, нылпи но уг вордйськы, самой дас кык часаз. Или, пе, азылогес, или берлогес»*

– «И в полдень, и в полночь, даже ребенок не рождается, говорят, точно в двенадцать часов. Или, говорят, немного раньше, или немного позже»<sup>56</sup>  
[ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].

В полдень и полночь табуируется посещение природных локусов и пограничий, которые в народном сознании ассоциируются с «чужой» сферой. Так, например, в полдень и полночь запрещено посещать леса, в противном случае человек может встретиться с демонологическими существами, способными воплощаться в животных и человека [ПМА, с. Николашкино Бавлинского р-на РТ, 2014]. Запрещается в полдень спускаться к реке или стирать там в это время одежду, иначе, по народным воззрениям, «*вумурт кутоз*» – «водяной поймает» [ПМА, д. Большие Сибы Можгинского р-на УР, 2014]. В похоронном обряде удмуртов полдень служит темпоральной точкой, регламентирующей время похорон и посещение кладбища. Покойника на кладбище везут после полудня до двух часов дня, по другим сведениям – до начала сумерек, примерно до четырех часов. Обязательным условием является возвращение с кладбища в светлое время суток. В дни частных или календарных поминок на кладбище стараются ходить до полудня, но ни в коем случае не ровно в полдень, иначе столкнешься с представителями потустороннего мира. По поверьям удмуртов, послеполуденное время считается неуспешным для общения с умершими:

<sup>56</sup> Ср.: в культуре чехов и словаков бытует представление, что появившийся на свет в 12 часов любого дня (в полдень или полночь) младенец будет несчастливым (Рождение... 1997: 36). У летских коми полдень характеризуется как «мертвый час»: «в это время ни ребенок не рождается, ни человек не умирает, ничего не растет» (Бойко 2012: 27).

*«Могилое нуназеозь ветлоно, после обеда бесполезно. Вёсяськемез но доразы мынэмез кулэмъёс шёдо нуназелэсь азьло. Соку соос кылыны быгатозы на ай, пе, улэпъёсты, собере уз ни кылэ».*

– «На кладбище надо ходить до полудня, после обеда бесполезно. Обращения и визит [живых родственников] мертвые до полудня чувствуют. Они тогда услышать смогут еще, мол, живых, потом не услышат больше»

[ПМА, д. Кельдыш Шарканского р-на УР, 2016].

Подобные поверья можно обнаружить, например, в культуре народа мари. По мари́йским воззрениям, не принято посещать кладбище после полудня, поскольку «...покойники не смогут увидеть пришедших» (Тойдыбекова 2007: 83). Для славян полдень также служит основным маркером в регламентации обрядово-магических акций: «...хоронить не разрешалось до обеда – будут умирать люди, <...> в поминальные дни обед устраивали до полудня, а после полудня шли на кладбище, <...> сеансы лечения заговорами проводили после обеда, когда день «поворачивал», чтобы так же «повернула», т. е. ушла болезнь» (Толстая 2010: 165).

Полдень/полночь, несмотря на свою отрицательную семантику, согласно экспедиционным материалам автора и опубликованным сведениям, могут иметь ценность в лечебной сфере, в гаданиях, вредоносной магии и прочих магических практиках. Например, следующие данные приводит удмуртский фольклорист Т.Г. Владыкина:

*«Яратонэдлэсь мۆзмид ке, уйшор уин, 12 часын султыса, муръётїй нимыныз вазыны кулэ. Соку со нунал ветлытэк уз кылы».*

– «Если соскучишься по любимому, встань в полночь, в 12 часов, и крикни в трубу его имя. Тогда он каждый день приходить будет» (Владыкина 1992: 151–152).

Другим примером поделилась одна из моих информанток (уроженка д. Азаматово Алнашского р-на УР), которая рассказала об особом магическом лечении тяжелой болезни, совершаемом непременно в полдень либо полночь на кладбище:

*«Если тон туж зол висиськод ке, туно-пеллёс шуо: «Дас кык часын уйин мын шайвылэ и шедьты сы́че нимо гуэз. Оччы ну кургпуз и оччы зыра, со гу вы́лэ». Ыль курегпузэз, только пузамзэ. Мед свежий луоз. <...> И гу вы́лын зырано сое тазыы: «Вань висё́нэ мед кошкоз!» <...> И со тї́ни, мынам вал кенакеным озыы. Астмаен висе вал. Уйин, пе, мон, пе, ой дї́сьты мыныны. Пизэ басьтэ, Вовамес но, нуназе, дас кык часын... Анна нимо гуэз, пе, шедьты шуиз. И мынэм со. Шедьтї́ллям Воваен со гуэз, Анна нимоен. И со курегпузэз зырам. Бертї́й но, пе... И сёроно сое. Гуртэ бертыса сёроно, пе, со курегпузэз. Сёри но, пе, йырси-мар но, пе, ёвёл со курегпуз пушкын. <...> Сутї́й, гуре куштї́й шуиз кадь. Йырси, гон, оломар но, пе, со свежий курегпузын. <...> Асмаез быриз ук. <...> Или нуназе, дас кык часлы, или уйин дас кык часлы. Только дас кык».*

– «Если ты очень сильно болеешь, знахари говорят: «В двенадцать часов ночи иди на кладбище и найди могилу с таким-то именем. Отнеси туда куриное яйцо и потри там [им], об эту могилу». Свежим, только что снесенным яйцом. [Яйцо] должно быть свежим. <...> Об могилу тереть им так: «Пускай уходит вся моя болезнь!» <...> И это вот, с женой моего старшего брата так было. Астмой болела. Ночью, мол, я не решилась пойти. Своего сына берет, нашего Вову да днем, в двенадцать часов [идет]... Могилу с именем Анна, мол, найди, сказала [знахарка]. И пошла она. Нашли с Вовой эту могилу, с именем Анна. И потеряла это куриное яйцо [над этой могилой]. Домой вернулась, мол... И разбить надо его. Вернувшись домой, разбить, мол, надо это яйцо. Разбила да, мол, волосы, да чего только, мол, нет внутри яйца. <...> Сожгла, в печь бросила, сказала, по-моему. Волосы, шерсть, что попало, мол, в этом свежем курином яйце. <...> Астма то [у нее] исчезла ведь. <...> Или днем, к двенадцати часам, или ночью, к двенадцати часам [надо идти]. Только двенадцать» [ПМА, г. Ижевск, 2014].

Таким образом, сакральная и магическая значимость рубежного отрезка времени приобретаетсся благодаря его временной концентрации. Это свойство используется в качестве магического средства воздействия на определенного адресата (возлюбленный, болезнь). В первом примере актуализация канала связи с потусторонним миром (печная труба) в сакрально отмеченное время (полночь) дает адресанту магическую власть воздействовать на субъект своих желаний. В последнем случае вера в могущество умерших предков дает основание прибегать к ним за исцелением от различных тяжелых болезней и недугов в наиболее подходящий для коммуникации с миром мертвых темпоральный период.

В традиции северных удмуртов (Глазовский район УР) имеется понятие о «несчастном времени», которое имеет конкретные темпоральные границы – с 11 часов ночи до 3 часов утра и с 3 часов дня до заката. Согласно народным воззрениям, с 3 часов дня нельзя посещать лес без предварительного молитвенного обращения к высшим богам, иначе «нуллэ» – «[злой дух] водит», т.е. человек теряется в пространстве и начинает блуждать [ФА ФУдФ УдГУ, Глазовский р-он<sup>57</sup> УР, 1995].

С наступлением темного времени суток активизируются персонажи иного мира, поэтому становится возможным контактировать с духами низшей сферы. Исследователь удмуртской заговорно-заклинательной традиции Т.И. Панина отмечает, что «многие удмуртские поверья основаны на том, что именно ночью потусторонние силы проявляют себя визуально и акустически: их можно «увидеть» и «услышать» (Панина 2014а: 98). Поэтому, например, гадают после захода солнца, а ряженные появляются из темноты, символизируя мифических предков. Вообще, по замечаниям удмуртских исследователей, в традиционной культуре удмуртов ночь/вечер

---

<sup>57</sup> Сведения о населенном пункте отсутствуют.

превалируют над днем/утром<sup>58</sup> (Владыкин 1994: 222–223; Владыкина, Глухова 2011а: 6): свои замечания они подкрепляют номинацией суток в удмуртском языке – *уй-нунал* (букв.: ночь-день), а также названиями поминальных практик – *кунь/куинь уй* (букв.: 3-я ночь), *сизьым уй* (букв.: 7-я ночь), *нильдон/ньильдас уй* (букв.: 40-я ночь), *ар уй* (букв.: годовая ночь). Любопытно отметить, что ученые усматривают здесь отголоски реликтовых форм лунного календаря, который имел «...шанс сохраниться в языке благодаря устойчивости мифологических представлений о мире живых и мертвых, о разграничении сфер во временных и пространственных проявлениях» (Миннихметова 2001: 85). Так, например, удмурты Балтасинского района РТ верят, что в дни весенних поминок (*тулыс кисьтон* “весенние поминки”, иначе *кулэмъёслэн акашказы* “Пасха мертвых”) «...ночью приходят умершие родственники, и, чтобы они не обиделись и не тревожили живых, на столе оставляют еду: яйца, хлеб, суп, кашу. Многие ставят на стол то, что любили их умершие родственники. При этом вслух говорят, что и кому предназначено: «*Атай, таиз тыныд песоген чай*». – «Отец, это тебе чай с сахаром» (перевод мой – Н.А.) (Константинова 2015: 15). Следует заметить, что на данный момент в некоторых локальных традициях поминки стали проводиться днем (под влиянием русской православной традиции), хотя номинация поминок не изменилась. Изменение времени поминок информанты обосновывают по-разному:

*«Таре бон туж умой луиз ай, кисьтонъёсты нуназе гынэ ортчытыса. Ато азьло жьыт лублэ вал ке, кырын пеймыт луэ вал ини, сэре берло утялтиськыны но чукналы гынэ кыле вал. Али нуназе котырлы гынэ, люгыт дыръя, люкасько но кошко. Туж каньыл луиз ай ойдо тазьы».*

– «Теперь ведь очень хорошо стало уж, проводя поминки только днем. А то раньше вечером, бывало, на улице темно становилось уже, потом прибираться на утро только оставалось было. Теперь уже ближе к полудню только, когда светло, собираются и уходят. Очень легко стало уж так»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2009].

*«Кисьтон азьло котькуно жьыт луэ вал. Адями ужаз, нуназе карыны некогда вал. Али нуназе кариськом. Ужасьёс ёвёл инь таре. Пересьёс гынэ кылим на гуртэ».*

– «Раньше поминки всегда вечером бывали. Люди работали, днем проводить некогда было. Сейчас днем проводим. Работающих нет уже. Старики только остались в деревне» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

Из вышеприведенных рассказов очевидно, что основная причина временной трансформации – практическая/профанная, в то время как сакральное значение уже не упоминается и, возможно, забывается, не придается особого значения.

<sup>58</sup> Примечательно, что А.К. Салмин подобные представления отмечает также у чувашей и дагестанцев (подр. см.: Салмин 2007: 550).

Немаловажную роль в изменении времени проведения поминок сыграла русская (православная) культура, на что также указывают сведения моих информантов:

«*Ѕучлэсь азём карыса нуназе орччитійськом ни*».

– «Смотря на русских [т.е. русские поминки], днем проводим уже»

[ПМА, д. Старые Какси Можгинского р-на УР, 2014].

Примечательно, что аналогичная тенденция наблюдается и в культуре чувашей: «...дневные поминки, распространяющиеся в последнее время, называются *вырйсла* (по-русски) и считаются неугодными душам покойных: <...> (Справлять поминки днем – это все одно, что их не проводить)» (Ягафова 2015: 6).

Опасное ночное время требует специальных защитных мер и особого бытового и сакрального поведения. Отсюда, например, обычай ночного бдения у гроба покойного – *уй пукон/уй пукет* “ночное сидение” (порд. см. § 4.8.). В течение всего *уй пукон*’а не спят, оставляют свет включенным, поют песни, общаются, но ни в коем случае не молчат. Как мне удалось лично наблюдать, у некоторых групп удмуртов (напр., Завьяловский, Малопургинский, Шарканский р-ны УР), подвергшихся сильному влиянию православия, в это время читают христианские молитвы, при этом запрещается исполнять песни.

Кроме определенных правил поведения, у удмуртов имеются различные приметы, связанные с соприкосновением человека с потусторонним миром в ночное время: «Если ночью услышишь будто кого называют по имени, тот человек, чье имя произнесено, умрет», «если ночью услышишь звуки бросания на избу чего-нибудь – в той избе кто-нибудь умрет» (Верещагин 2001: 33). По другим сведениям, запрещается окликаться и оборачиваться ночью на свое имя; смотреть/смотреться в окно, когда находишься дома; если кто-то дотронется или ударит, необходимо тронуть, ударить в ответ [ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2014]. Согласно данным Т.Г. Владыкиной, в культуре удмуртов бытует такое представление, что «если тебя окликнули, но ты не видишь, кто это, ни в коем случае не окликайся, это болезнь тебя окликает. Если откликнешься, заболеешь» (Владыкина 1992: 145). Общение человека с духами или нечистой силой, особенно в темное время суток, считается очень опасным. В случаях контакта с потусторонним миром молчание является одной из мер предосторожности<sup>59</sup>: «Соблюдая полное молчание, человек предохраняет себя от влияния потусторонних сил или просто остается не замеченный ими» (Шапарова 2001: 363). По мнению А.М. Сагалаева и И.В. Октябрьской, «в мире духов, на их территории или в их присутствии считалось опасным

---

<sup>59</sup> Ср.: ряженные, изображающие потусторонних обитателей, всячески шумят, но ни в коем случае не говорят и не общаются с живыми, поскольку символизируют покойных предков и опасаются быть узнанными миром мертвых.

проявлять свою человеческую сущность: подать голос, отозваться на имя и т.п. – «отчуждаемые» части человека могли стать добычей существа иного мира, стремящегося тем самым как бы восполнить свою ущербность» (Сагалаев, Октябрьская 1990: 143). Одна из информанток сообщила, что если ночью необходимо выйти в путь или на улицу, нужно произнести про себя вербальную формулу «*Остэ, Иньмәре, сёт сюрес, утялты монэ*». – «Господь мой, Бог мой, дай дорогу, сохрани/убереги меня» [ПМА, с. Ягул Завьяловского р-на УР, 2014]. По поверьям, сила молитвы и произнесенное имя бога должны уберечь человека от потусторонних сил. Как уже упоминалось выше (см. §1.2.1), можно предположить, что вербальное воспроизведение имени верховного существа или словесной формулы, обращенной к высшим силам, конструирует/переключает коммуникацию от низших духов к высшему миру. После этого контакт с низшим миром становится невозможным:

«*Мунчое вёсяськытэк ке пырид, умойтэм луоз*».

– «Если зайдешь в баню, не забыв о Боге, плохо будет» (Владыкина 1992: 142);

«*О`стэ!*» *гинэ шуи но, кўара быриз*».

– «Только сказала «остэ!», звук пропал» (Карпова 2005: 515).

В ночное и вечернее время строго табуируется называние и упоминание вслух злых духов и опасных зверей из природной сферы (медведь, волк и т.д.), поскольку сама «...номинация уже воспринималась как призыв к контакту, что могло привести к нежелательным последствиям» (Владыкина 2001: 202):

«*Жыт куазен кионэз вераны кулэ өвёл: сюрес вылын кионэн пумиськод*».

– «Вечером нельзя поминать волка: с волком встретишься» (Владыкина 1992: 147).

«*Акшан – марым инь со, чёрт получается. Уг яра, конечно, озьы. Гурлы верасько, стеналы верасько. <...> Уг яра нимзэ вераны, марымлэсь, соин шуэ вал чужаймы милям... Алама марымлэсь уг яра, пе, вераны нимлэсьсэс уйин. Тон сое өтиськод, чортйськод, получается*».

– «Акшан – он этот уже, черт получается. Нельзя конечно так [говорить]. Печке говорю, стене говорю. <...> Нельзя произносить имя, этот поэтому у нас бабушка говорила... У плохих этих нельзя, мол, имена ночью произносить говорила. Ты его зовешь, приглашаешь, получается»

[ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2014].

По данным Т. Миннихметовой, словесную формулу «*гурлы/муръёлы верасько*» – «печи/печной трубе говорю/рассказываю» (перевод – Т.М.) могут воспроизвести также в той ситуации, «...если рассказывали сон вечером» (Миннихметова 2014: 64). В этих случаях вербальная формула

«гурлы/муръёлы/стеналы верасько» играет роль апотропея, с помощью которой демоническое существо/опасный субъект отсылается обратно в свою сферу обитания через канал трансляции между мирами (печь, дымоход, стена).

Подобные запреты на всяческое упоминание и разговоры о потусторонних силах и умерших в вечернее и ночное время можно встретить в мифологических представлениях разных народов. Например, «приглашение» умерших «к ужину, ночью, в некоторых местах после обеда» существует у коми. По представлениям коми, «к вечернему или ночному столу могут прийти только заложные покойники и нечистые духи» (Мифология коми 1999: 96). У хантов «на Малом Югане строго запрещалось разговаривать вечером о покойниках, потому что те, якобы, могли прийти на призыв» (Кулемзин 2004: 176).

Наиболее яркий пример активизации потусторонних сил в темное время суток отражен в терминологии весеннего ритуала в традиционном календаре удмуртов, который имеет локальные номинации (ночь на Страстной Четверг) – *кулэм потон уй* “ночь выхода мертвых”, *чук мунчо уй* “ночь утренней бани” и т. д. «Считалось, что в эту ночь к живым возвращаются мертвые, гуляют бесы – *жобъёс*, *ишанъёс* (курсив мой – Н.А.), ведуны» (Владыкин 1994: 231; Владыкина, Глухова 2011а: 80). У удмуртов Селтинского района УР эта ночь называется *пор кулон уй* “ночь смерти марийцев”. Согласно народным поверьям, этой ночью мстительные души убитых в бою в давние времена марийцев возвращаются и всячески стараются навредить удмуртам<sup>60</sup> (Атаманов-Эграпи 2010: 157). В дни, совпадающие со Страстной неделей, гадают (Бушмакин 1971: 254–255), поскольку считается, что в этот период соприкосновение между мирами становится максимальным.

В народе бытует мнение, что ночью активизируются колдуны и ведьмы, которые летают, воплотившись в птицу (чаще встречается образ гуся), животных (кошка, собака, свинья), огненный шар и прочее. Согласно поверьям, если человек заметит летящего ночью гуся, он должен незамедлительно расстегнуть рубашку, развязать узлы на одежде – и тогда колдун/ведьма упадет на землю, обратившись в человека. Имеется даже отдельный персонаж, называемый *уй ведйнь* “ночная ведьма/колдун”. Этим же термином могут назвать человека, одиноко бродящего ночью по поселению. В д. Баграш-Бигра Малопургинского района УР зафиксирован

---

<sup>60</sup> Следует отметить, что в народной культуре удмуртов *пор* “мариец/марийка” связывается с образом потустороннего/враждебного мира. Это характерный пример воплощения образа Другого/Чужого в традиционной культуре. Так, марийка является частым персонажем зимнего ряженья удмуртов. Существует целый ряд устойчивых выражений, отражающих семантическое значение этого слова: *пор кышно кадь* “словно марийка”, т.е. неряшлива и неопрятна; *портиос ыбыльсько* “марийцы стреляют”, выражение используется в том случае, когда во время сильных морозов трещат изгороди и заборы; *пор кадь кужсмо ведйнь* “колдун, сильный словно мариец”, так говорят о человеке, которому приписывают большую магическую силу и т.д.



демонический персонаж *уй адзись* “ночь видящий”, способный видеть ночью и вредить людям и скоту [ПМА, д. Баграш-Бигра Малопургинского р-на УР, 2016]. В начале XX века финским ученым У. Хольмбергом был зафиксирован другой персонаж, *уй ветлйсь-мынйсь* “ночью ходящий-идуший”. Полагали, что этот дух насылает болезни, особенно на детей, поэтому, чтобы его задобрить, знахарки кидали в ручей крупу (по Садиков, Хафиз 2010: 46). В настоящее время все чаще фиксируются такие фольклорные тексты, в которых сюжеты встречи человека с персонажем из иного мира отсылают к христианской культуре:

*«Мон туж куноетй ветлыны яратйсько. Тйни соку но куноысь гуртам бертйсько. Куазь пеймыт ни. Мынйсько-мынйсько но, син азям кин ке потйсьез вань – ачиз шётэм, кесяськем дйськутэн. Азям султйз но уг кошки ни. Вылад киросэд вань-а, пе. Мон «Вань», – шуьско, – «молитваосты но тодйсько!» «Отче наш» лыззыны куськи но адями ик чиптэм-чаптэм ышиз. Со самой ишан ик вал, дыр».*

– «Я очень люблю ходить по гостям. И вот тогда тоже из гостей домой возвращаюсь. Вокруг уже темно. Иду-иду, да передо мной [букв.: перед глазами] кто-то появился – сам безобразный, в рваной одежде. Передо мной встал и не уходит уже. На тебе крест есть ли, мол (здесь и далее подчеркнуто мною – Н.А.). Я «Есть», – говорю, – «и молитвы знаю!» «Отче наш» стал читать и человек бесследно исчез. Вот это и привидением было, наверно» [ПМА, д. Калашур Киясовского р-на УР, 2008].

Также могут встречаться сюжеты из удмуртской мифологии. Так, например, информантка (родом из д. Кузьмовыр Игринского района УР) удмуртского диалектолога В.К. Кельмакова, рассказывая о встрече с *палэс*’ом “половинчатым существом”, сообщает, что для того, чтобы избежать нежелательного контакта с демонической сущностью, использует следующую вербальную формулу:

*«Шур улланы, шур улланы кошки. Кошки татысь! Мон тыныд немыр но уродзэ ой кары, сюрес вылад ой султы. Мын, шур улланы кошки».*

– «Вниз по реке, вниз по реке уходи. Уходи отсюда! Ничего плохого я тебе не сделала, на твою дорогу не вставала. Иди, уходи вниз по реке» (перевод – В.К.) (Кельмаков 2006: 192–193).

В данном случае словесная формула «шур улланы кошки», как и выше-приведенная «гурлы верасько, стеналы верасько» играет роль оберега, с помощью которой демоническое существо отсылается/направляется обратно в свою сферу обитания – потусторонний мир, *шур улланы/уллапал* “низовье реки”, которое считается местом пребывания злых духов и душ покойных предков. Ср. в связи с этим: удмурты во время жертвоприношения умершему родителю (*йыр-пыд сётон*) произносят вербальную формулу, указывающую направление следования жертве и адресату коммуникации: «Улланы сётйськом ар возьмам скалдэ/валдэ». – «Вниз/в низовье [реки] даем

год ожидавшую/-его [тобой] корову/коня» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]; в традиции закамских удмуртов во время этого обряда скотину режут со словами: «*Улланы карыса вандйськом*». – «Обернув (букв.: сделав) к низу/низовью [реки] режем [скотину]» [НОА УИИЯЛ УрО РАН, д. Шудек Янаульского р-на БАССР, 1982].

Нужно отметить, что представление о появляющихся и действующих ночью мифологических персонажах характерно для многих народов. Так, например, по воззрениям славян, ночью гуляют *ведьмы, вилы, богинки, зморы, духи некрещеных детей, ночницы, нечистые покойники, нечистая сила* и т.д. (подр. см.: Толстая 2010: 163).

В традиции удмуртов Закамья имеется даже своеобразное предписание в контексте суточного цикла – после стирки одежды ее оставляют сушиться на ночь изнаночной стороной, чтобы различные злые духи и ведьмы не могли навредить человеку через одежду. Примечательно, что одежду покойного человека сушат уже лицевой стороной [ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2015]. У других групп удмуртов подобное действие совершают лишь в канун *кулэм потон уй* “ночи выхода мертвых”, приуроченной в настоящее время к Великому четвергу. Ср. в связи с этим: бытует и такое поверье, что нельзя развешивать белье мужа наизнанку, иначе его могут приворожить<sup>61</sup>.

В заговорно-заклинательной традиции удмуртов сумеречное и темное время как нельзя лучше подходит для коммуникации с представителями потустороннего мира. Предполагается, что жертва, принесенная в период активности потусторонних сил, гарантированно дойдет до своего адресата. С этой целью в этот временной отрезок совершаются различные окказиональные ритуалы, направленные на избавление от болезни или же наоборот – наводится порча, направленная на смерть недругов и врагов. Так, удмурты Кезского района УР в случае болезни человека совершают тайное жертвоприношение *поттйськон* “подношение” хозяину леса *Нюлэсмурт’у*. Для этого после заката солнца (*шунды пуксем бере*) в непарном количестве тайно идут в лес, где совершают ритуальное подношение (жаренные в масле яйца, вино) или кровавое жертвоприношение (гусь, курица, овца) хозяину леса. Обращаясь с просьбами к *Нюлэсмурт’у*, приготовленное подношение раскладывают на пне, на предварительно расстеленной белой скатерти или просто вешают на ветви ели. В том случае, если в жертву приносят животное, ритуал совершается по тем же правилам – после заката, в непарном количестве, тайно, у пня или дерева (Владыкина, Глухова 2011а: 112; 246–249).

В числе злокозненных обрядов исследователями были зафиксированы *бер вöсь* “позднее моление/жертвоприношение”, *ву улланы вöсян* “жертвоприношение вниз по течению воды”, *пычкос* “жертвоприношение в случае, если болезнь напущена”, *уллине сётон* “отдавание вниз [по течению реки]”, *сьорло* “за пределы”, *сьод вöсь* “черное моление/жертвоприношение”,

<sup>61</sup> Устное сообщение Глуховой Г.А., 2016 г.

*мыддорин вёсь* “жертвоприношение наизнанку” (Гаврилов 1891: 141–142; Верещагин 1995: 89–90; Верещагин 1996: 97; Верещагин 2001: 65, 202; Косарев 2000: 51; Садиков 2008: 152). Русскому ученому конца XIX века – начала XX веков С.К. Кузнецову удалось лично участвовать в злокозненном ритуале *бер вёсь* и подробно описать его. Данный обряд был записан в Мамадышском уезде Казанской губернии. Относительно этого ритуала С.К. Кузнецов писал следующее: «...делается [*бер вёсь*] только в крайности, совершается таинственно, непременно в полночь, в глухом овраге, поблизости от того места <...>, куда сваливается все, что соприкасалось с покойником<sup>62</sup>» (Кузнецов 2009: 210). Далее приведем один из вариантов указанного обрядового ряда – злокозненный ритуал, маркированный отрицательной семантикой и записанный в Калтасинском районе Республики Башкортостан:

«Человек мог заболеть также в результате воздействия порчи, насланной на него колдунами или же просто недоброжелателями. Так, например, в д. Качкентураево Калтасинского района, по словам информантов, несколько семей практиковали проведение *сьод вёсь* (здесь и далее курсив мой – Н.А.) “черное жертвоприношение” – колдовского обряда, направленного на смерть врагов. *Сьод вёсь*, по-другому его еще называли *мыддорин вёсь* “жертвоприношение наизнанку”, проводили тайно ночью (подчеркнуто мною – Н.А.). На место жертвоприношения ехали на лошади, запряженной наизнанку. Одевались также наизнанку. Жертвовали черную курицу. Ее кровь выливали в определенное место (обычно на лестницу у крыльца дома) во дворе того человека, против которого обряд совершался. В результате этого он или кто-либо в его семье скоростижно умирал. Информанты отмечают, что обряд заимствован несколькими семьями от марийцев, которые жили здесь до переселения сюда удмуртов. Обряд передавался от поколения к поколению» (Садиков 2008: 152).

Вышеописанное злокозненное жертвоприношение предполагает магический способ воздействия на врага путем зложелательной эзотерической акции. Практически каждый код (темпоральный, атрибутивный, акционный и т.д.) в данном ритуале направлен на установление контакта с потусторонними силами посредством завуалирования/устранения оппозиции «свой» – «чужой».

Следует заметить, что ночное время (благодаря различным мифологическим верованиям) мотивирует человека к выполнению специальных поведенческих актов. Приведу пример из личного опыта. Моя бабушка, Зыкова Анастасия Петровна (1914–1999), всегда наказывала, чтобы я молился или произносил универсальную вербальную формулу «*Остэ!*» – «Господи!», когда поздно вечером/ночью, возвращаясь домой, проходил через ворота во двор. Необходимость данной манипуляции она комментировала тем, что вместе с человеком в дом может проникнуть разная не-

---

<sup>62</sup> Вероятно, ученый в данном случае имел в виду *куркуян*.

чистая сила, поэтому необходимо упомянуть бога для устранения от себя злых духов. Вечером/ночью, закрывая ворота на замок или крючок, она просила говорить: «*Остэ, Иньмаре, чакла!*» – «Господи, Боже, присматривай (букв.: охраняй/оберегай)!». Любопытный пример по этому поводу приводит удмуртский исследователь Л.С. Христолубова:

«Однажды утром, выходя из дома, муж обнаружил, что дверь в сени открыта нараспашку, хотя вечером он сам лично запирает ее. Он был уже сильно болен и вскоре умер. В день похорон я рассказала об этом случае, и люди сказали, что это смерть вошла в дом в ту ночь» (Христолубова 2003б: 113).

Еще в конце XIX века Н.Г. Первухин зафиксировал подобную манипуляцию у северных удмуртов, совершаемую в ночь на Великий четверг: «...перед самым сном вотяки плотно закрывают все отверстия, окошки, щели, трубу и подполицу, чтобы ниоткуда не проникли колдуны, причем, затыкая каждое отверстие, произносит про себя «*Остэ, Инмаре!*» («Господи, Боже!», перевод мой – Н.А.)» (Первухин 1888–1890, II: 113–114). Сейчас среди некоторых групп удмуртов, подвергшихся сильному влиянию православия, считается достаточным трижды перекрестить ворота и двери.

Повсеместно распространен запрет давать или брать деньги в долг после заката солнца. Такое же табу характерно, например, для коми, мари и русских. В народе считается, что, если заниматься этими делами в неурочное время, из дома будут уходить достаток и благополучие.

Апогеем темного времени и наибольшей активности потусторонних сил считается полночь – *уйшор* (букв.: середина ночи). Так же, как и полдень, это время наделяется отрицательной семантикой, ему предписываются определенные стереотипы поведения. *Уйшор* маркирует время профанное и сакральное, тем самым регламентируя поведение человека в пространстве и времени. Так, например, в полночь и после полуночи запрещается посещать баню, потому как в это время начинают проявляться банные духи (*миньчокузёос/мунчо Митяос* (Шарканский район УР)/*муньчо кутникъёс*<sup>63</sup> (Дебесский район УР)). Согласно народным воззрениям, строго запрещено спать в бане. По этому поводу имеется множество рассказов информантов:

«*Милям азьло миньчомы вал шуур дурын, Жуё-Можсалан. <...> Сэре, мон бызён ар, чупизы миньчо тэле. Сэре, мон бизем бере инь, толалтэаз со миньчез сос ворттйзы валэн. Ворттйзы но, азбаре пуктйллям. И дядя солы синмаськыса... со корка кадь ик, азбаре миньчо мед луоз ай, о-о-о но. Азьло озьы ой вал ук. И сэ со отын кёлны куткыэм – миньчойын. Миньчо пыре но, и отын кёлэ. И сэре, пе, со, оло, вётай, оло, запаравда кин ке, пе, вераз: «Укыр тон миньчойын синмаськыса кёлкод но, миньчо есть миньчо! Тазы эн кёла!» – шуиллям. <...> Вот и со ёз ни кёла ни. Кузёез ик вераз, дыр, ини».*

<sup>63</sup> *Муньчо кутник* – букв.: банный хватающий, т.е. тот, кто хватает/ловит в бане.

– «У нас баня раньше у реки была, в Жуе-Можге<sup>64</sup>. <...> Потом, в год моего замужества, в лесу баню срубили. Потом, после моего замужества, зимой эту баню на лошади перевезли. Перевезли да во дворе установили. И понравившись отцу... она словно изба, пусть будет ка баня во дворе, да ведь. Раньше ведь так не было. И потом он там стал спать – в бане. Заходит в баню и спит там. И потом, мол, ему то ли приснилось, то ли правда кто-то, мол, сказал: «Слишком уж ты привольно (букв.: завидно) в бане спишь да, баня есть баня! Так не спи!» – сказали. <...> Вот он и не стал больше спать [в бане]. Хозяин [бани] же [так] сказал, наверно»

[ПМА, д. Гурезь-Пудга Вавожского р-на УР, 2013].

Баня, располагаясь на периферии антропогенного пространства, по народному воззрению, «...считается нечистым местом, ведь это нежилое пространство, где люди избавляются от грязи, болезней, к тому же его населяют и посещают демонические персонажи» (Голева 2011: 35). Полагают, что, посещая баню в неурочное время, человек может столкнуться с потусторонними сущностями. Поэтому при посещении бани в вечернее или ночное время необходимо соблюдать определенные правила:

*«Миньче пырыкыд, пе, вераськыса пырын кулэ, вазиськыса. Шыпыт, пе, пыроно ёвёл. Миньчокузё ватйськыса, пе, мед вуоз».*

– «При входе в баню, заходить нужно разговаривая, мол, что-то произнеся. Тихо, мол, нельзя заходить. Банный дух спрятаться, мол, должен успеть»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

По представлениям удмуртов Малопургинского района УР, баню нужно посещать в определенном порядке: сначала мужчины, потом женщины с детьми, после пожилые. Также, по замечанию информантов, при входе в баню необходимо вслух говорить следующую словесную формулу:

*«Сизьымдон сизьым кузя минчое пыриськом, сизьымдон сизьым кузя минчоян улом, сизьымдон сизьым кузя минчовысь потйськом».*

– «[Мы все], семьдесят семь, в баню идем, [мы все], семьдесят семь, в бане будем, [мы все], семьдесят семь, из бани выходим»

[ПМА, д. Баграш-Бигра Малопургинского р-на УР, 2016].

В данном случае апотропеическим правилом поведения является определенный порядок/регламент посещения и акустический код, воспроизводимый перед посещением нежилой постройки. Производя вербальную акцию, человек дает знак другому субъекту о его приближении. У русских, например, «входя в баню, принято было говорить: «Крещенный на полкок, некрещенный с полка» (Славянская мифология 1995: 40). Звук/шум, как известно, является признаком живого мира, поэтому, вероятно, запрещается посещать баню молча, поскольку безмолвие уподобляет человека

<sup>64</sup> Жуё-Можга – деревня в Вавожском районе УР.

потустороннему миру<sup>65</sup>. Особая роль в данной вербальной формуле уделена числу семьдесят семь (*сизьымдон сизьым*), которое в культуре многих народов мира считается сакральным и наделяется магической силой. Например, у чувашей «накануне *симёк* топили баню, загодя запасались вениками из веток семи пород деревьев (из «семидесяти семи веток»), готовили отвар из «семидесяти семи трав»» (Семенова 2016: 45). В качестве исключения (отказ от речи) могут выступать лишь магические практики и гадания, где необходимым условием коммуникации является соблюдение тишины – своего рода микромир в макром мире, когда человек для совершения обряда оказывается в определенном пространстве и времени, вынужденный действовать по его «правилам».

Понятие о сакральности полуночи отражено в магических ритуалах и гаданиях, совершаемых в определенные календарные периоды. Например, во время святочной недели в полночь идут за водой для гадания, ходят на перекресток трех дорог для избавления от болезни, порчи и предсказания будущего. Во время поминального обряда *йыр-пыд сётон* “давание головы и ног [животного]” жертвенные дары выносят в специальное место строго до 12 часов ночи.

Не менее опасным темпоральным отрезком перехода от тьмы к свету или от света к тьме считаются *акшан* “сумерки”<sup>66</sup>. Этот суточный отрезок времени довольно часто встречается в мифологических рассказах, упоминается в обрядово-магической практике. Имеется даже отдельное персонафицированное божество/дух переходного периода суточного цикла, требующее соблюдения тишины – *Акшан*. В народном мировоззрении сумерки наделяются отрицательными свойствами, поэтому в это время стараются соблюдать определенные правила поведения: не шуметь, не кричать, не проявлять активные действия, не оставлять младенца без присмотра, не принимать пищу и прочее. В некоторых локальных традициях (напр., Малопургинский, Можгинский р-ны УР, Татышлинский р-он РБ) запрещается даже выходить из дома, сидят в тишине. Исследователь конца XIX века Н.Г. Первухин, характеризуя *акшан* у локальной группы северных удмуртов, отмечал, что в это время «...нельзя ничего делать и надо стараться по возможности лежать, а прежде чем начать какую-либо деятельность, даже зажигание огня, надо сначала погреть себе руки у припечки» (Первухин 1888–1890, I: 57). Подобные представления встречаются у бесермян, которые в это время соблюдают запреты на любые контакты с потусторонним

<sup>65</sup> Ср.: ряженные молчат, поскольку они временно являются представителями иного мира (оппозиция «мир звучащий» – «мир безмолвный»). Сюда же можно отнести обычай соблюдать тишину и безмолвие в момент смертной агонии человека, поскольку тогда душа отделяется от тела.

<sup>66</sup> «Согласно этимологическому словарю удмуртского языка В.И. Алатырева, *акшан/акшам* тюркское заимствование: тат. *ахшам намазы* “вечер, сумерки; вечер после захода солнца до наступления ночи”. В свою очередь, в тюркских языках слово считается «древнейшим заимствованием из иранских языков» (цит. по Миннихметова 2000: 89).

миром, на начало новых дел, на трапезы (Попова 2011: 36). Полагают, что с наступлением сумерек начинают активизироваться существа иного мира. Отсюда же, вероятно, у закамских удмуртов существует представление, что во время *кулэм потон жыт* “вечер выхода мертвых”, с наступлением сумерек, можно было наблюдать за умершими:

«С наступлением сумерек смотрят сквозь сито в окно в сторону кладбища. Считается, что сквозь сито можно увидеть возвращающихся с кладбища умерших. Но тот, кто предпримет такой смелый поступок, по приметам, может умереть в том же году» (Миннихметова 2003: 108).

Следует добавить, что в традиции удмуртов Закамья существуют даже особые демонические персонажи *акшан кунян* “сумеречный теленок” и *жыртэм кион* “безголовый волк”, которые появляются с приходом сумерек. По словам информантов, чаще всего этими образами взрослые пугают детей. Согласно поверьям, *акшан кунян* и *жыртэм кион* могут появиться после заката солнца, во время сумерек, и навредить детям, находящимся на улице без присмотра взрослых. Во время экспедиции к удмуртам Киясовского района УР зафиксирован другой персонаж – *йыртэм кунян* “безголовый теленок”:

«*Татын вал, Сальялан. Йыртэм кунян, пе, уйылоз. <...> Нылпиос уг кылдйсько ке, жьыт тани потын туртто. «Эн потэлэ, йыртэм кунян кутоз!» – шуо вал.*

– «Здесь было, в Салье. Безголовый теленок, мол, будет преследовать. <...> Если дети не слушаются, пытаются вечером выйти. «Не выходите, безголовый теленок схватит!» – говорили было»

[ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].

У удмуртов Закамья Т.Г. Миннихметова фиксирует следующее предписание, касающееся поведения детей в вечернее время:

«Детям, играющим вдали от дома или ушедшим куда-то по делам, родители наказывают вернуться до сумерек: “*акшанозь бертэ, бере эн кыле*” – “до сумерек возвращайтесь, не задерживайтесь”» (Миннихметова 2000: 89).

В Киясовском районе УР зафиксировано другое название этого временного периода – *кыжесь вакыт* “грязное время” [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014]. Возможно, этот термин образован от названия духа заразной болезни *Кыж*, что наиболее ярко отражает семантику этого времени. Информанты из д. Старая Салья Киясовского района УР считают, что если заболешь в это время или поранишься, то с трудом выздоровеешь либо болезнь вообще не уйдет [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014]. В д. Азаматово Алнашского района УР детям запрещается выходить на улицу и шуметь, иначе *Пери шоры сюрод* “столкнешься со злым духом *Пери*”. Если кто-то из односельчан заболевает во время сумерек, про него говорят «*Пери шуккем*» – «[злой дух] *Пери* ударил, т.е. заболел/

парализовало” [ПМА, г. Ижевск УР, 2014]. Широко распространено такое представление, что во время сумерек нельзя одному бродить вне дома, опасно сидеть дома без света, запрещается в это время принимать пищу [ПМА, д. Баграш-Бигра Малопургинского р-на УР, 2016]. У южных удмуртов сумерки еще иначе называют *шузи-мази вакыт* “«дурацкое» время, т.е. ни то ни се”.

По свидетельству информанта исследователя Р.Р. Садикова, в сумерки не зажигают свет, находятся неопределенное время в сумерках, а детей пугают описанными выше сумеречными духами (Садиков 2008: 100). Вероятно, данная манипуляция была связана с верой в то, что существа иного мира могут прийти на свет к живым<sup>67</sup>, а запугивание детей было необходимо для дисциплинирования поведения в опасный темпоральный промежуток. В настоящее время этот запрет уже не соблюдается либо соблюдается частично.

Особое внимание во время сумерек, по воззрениям удмуртов, необходимо уделять младенцам и беременным женщинам. Их нельзя оставлять одних, иначе злые духи могут навредить: в случае с младенцем могут выкрасть душу или подменить ребенка, в случае с беременными женщинами – представители иного мира могут вселиться в тело ребенка, после чего он может родиться мертворожденным либо болезненным; по другим поверьям, духи способны выкрасть душу будущего ребенка прямо из чрева матери. Для предотвращения отрицательного воздействия потусторонних существ под подушку или в изголовье кладут железный предмет (к примеру, нож или ножницы). Несоблюдение данных запретов могло привести к различным последствиям. По этому поводу зафиксировано множество быличек и бывальщин:

*«Акиан вакытэ вераськымтэ нылпиез огназэ кельтыны уг яра шуо вал. <...> Оди́г мурт озьы кельтэм пиналзэ, о-о-о. Биялась. <...> Кыччы кельтэмзэ но мон ой юа но, муръё пельпуме, пе, вуэм со пинал, кёкиен суро».* – «Во время сумерек ребенка, еще не умеющего говорить, нельзя оставлять одного, говорили было. <...> Один человек оставил так своего ребенка, да ведь. Из Бии<sup>68</sup>. <...> Куда [ребенка] оставила, я даже не спросила, на колене печи<sup>69</sup>, мол, оказался этот ребенок вместе с люлькой»

[ПМА, д. Гурезь-Пудга Вавожского р-на УР, 2013].

В данный временной отрезок запрещается ложиться спать и усыплять детей – полагают, что человек может неожиданно заболеть:

<sup>67</sup> Ср.: свечи зажигают во время поминок с целью указания пути душам умерших предков.

<sup>68</sup> Удмуртское название д. Новая Бия в Вавожском районе УР.

<sup>69</sup> Ср.: в некоторых локальных традициях удмуртов на колени печи ставят поминальные блюда для умерших, а сама печь служит коммуникативным каналом с потусторонним миром.



*«Шунды пуксем бере, жомал луэ тйни. Тыл жуатскын но вазьгес али, тылтэк но пеймытгес. Сое акшан шуо, со вакытэз. <...> Озьыгес шуо: «Акшан вакыт усиськод ке но, вӧсьгес луоно». Умойтэмгес, видимо. Сыре изьын выдын но, видимо, со вакыт уггес яра – черлано, видимо. Куазез сыӛе, дыр-а, мар-а».*

– «Вот после захода солнца смеркается. И свет включить еще рано, и без света темновато. Это называют *акшан* “сумерки” (здесь и далее курсив мой – *Н.А.*), [то есть] это время. <...> Так говорят: «Если даже падаешь во время *акшан*, боли больше». Не очень хорошее [время], видимо. Тогда и спать ложиться, видимо, в это время нельзя – заболеваешь, видимо. Время такое, наверно, что ли» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

У северных удмуртов по-прежнему существует табу на отход ко сну во время заката – «иначе голова будет болеть»<sup>70</sup>. Схожие поверья у славян отмечает С.М. Толстая: «Во время захода солнца повсеместно считается опасным спать, особенно детям и больным (полес.: жизнь будет короткая, голова будет болеть, лихорадка нападет, ослепнешь, что-то случится со скотом и т.п.)» (Толстая 2010: 166). Подобное представление характерно и для марийцев: «*Кече шичме годым малаш ойӧрӧ – вуй коршита*». – «Нельзя спать, когда солнце садится – голова будет болеть» (перевод мой – *Н.А.*)<sup>71</sup>. Любопытное замечание удалось зафиксировать от моей другой марийской информантки. По ее словам, нельзя спать во время захода солнца, т.к. тогда открываются ворота в мир мертвых (*вес тӱня*), а спящий человек становится «слабым», беззащитным и может «притянуть мир мертвых», т.е. он может заболеть, не проснуться или вовсе умереть<sup>72</sup>. Ср.: По народным поверьям, запрещается спать в доме, где находится покойник, поскольку граница между мирами становится наиболее проницаемой, а в доме присутствуют души умерших предков.

В суточном цикле удмуртов особой сакральностью наделяются утренние сумерки. Например, в четыре часа утра в Великий четверг приносят *акшан ву* “сумеречную воду”, которая, согласно верованиям, обладает особыми свойствами (Карпова 2005: 225–226; Владыкина, Глухова 2011а: 14). Во время праздника *кипанча/купан(ь)ча*, который проводится 7 июля и приурочен к Аграфене Купальнице, до восхода солнца ходят босиком по росе, собирают ее и умываются.

Кроме того, утренние и вечерние сумерки играют определяющую роль в заговорно-заклинательной традиции удмуртов. Переходное время в суточном цикле считается наиболее подходящим для подобных ритуалов, совершаемых в целях восстановления здоровья больного. По замечанию Т.И. Паниной:

<sup>70</sup> Устное сообщение Глуховой Г.А., 2015 г.

<sup>71</sup> Устное сообщение Семеновской В., 2013 г.

<sup>72</sup> Устное сообщение Ласточкиной Е., 2016 г.

«Для установления контакта как нельзя лучше подходят вечерние и утренние сумерки – временные отрезки, когда потусторонние силы уже открыты для связи, но еще (если вечер) или уже (если утро) не способны причинить вред заговаривающему, т. к. период их особой активности не наступил или уже прошел. Сумеречное время также считается наиболее подходящим моментом для передачи магических слов» (Панина 2014а: 99).

Продолжая, исследователь отмечает, что заговор, как «...своеобразный способ коммуникации знахаря с духом болезни – представителем «чужого»/враждебного мира», требует отсутствия на небосклоне солнца, мешающего совершению магической коммуникации: «*Шунды медаз адзы*» («Чтобы солнце не видело»)) (Панина 2014а: 99).

В целом, время от вечерних до утренних сумерек маркирует темпоральный период активности потусторонних существ. Так, в традиционной культуре мари считается, что ««тоскующие» по земле души получают от *Киямата* короткий «отпуск»: «...*кас ўжара деч эр ўжара шумеш*». – «...от вечерних до утренних сумерек». Они свободно расхаживают в это время по земле, навещая родных» (Шкалина 2003: 152). Время от заката до рассвета – это время представителей потустороннего мира, которое противопоставляется «человеческому времени» от рассвета до заката. В культуре удмуртов рассвет и закат (начало и конец суток) – это два отрезка переходного времени, тесно соотнесенные со сторонами света, а также с качеством и семантикой пространства: *шундыжжужсан/-пал* “восток” как сторона восхода солнца маркирована положительной семантикой; *шунды-пуксён/-пал* “запад” как сторона заката солнца маркирована отрицательной семантикой, где локализуется место обитания потусторонних духов.

## 2.2. Недельный цикл удмуртов в контексте коммуникации с потусторонним миром

Ритуальные практики, связанные с установлением контакта с иным миром, привязаны также к дням недели. По мнению удмуртских исследователей, «число дней недели у удмуртов, как и других народов, вначале было связано с первичным счетом по пальцам, отсюда пятеричная система» (Владыкин 1994: 223). Следует отметить, что в культуре удмуртов номинация дней недели имеет различные вариации. В качестве объекта анализа выбран реконструированный недельный цикл удмуртов, выделенный В.Е. Владыкиным, Т.Г. Владыкиной и Г.А. Глухой, который имеет более полное описание и анализ. Согласно данным удмуртских исследователей, пятидневная неделя удмуртов имела следующую структуру:

*вордйськон* (понедельник, букв.: рождение),  
*пуксён* (вторник, букв.: сидение/ становление),  
*вирнунал* (среда, букв.: день крови),  
*покчиарня* (четверг, букв.: малое воскресенье),

*быдӓмарня* (пятница, букв.: большое воскресенье) (Владыкин 1994: 223–224; Владыкина, Глухова 2011в: 38–54).

Как отмечают удмуртские фольклористы Владыкина Т.Г. и Глухова Г.А., «отголоски «укороченной» недели сохранились в праздновании Великого дня/Пасхи (*Акашка/Быдӓм нунал/Вэликтэм/Паска*)» (Владыкина, Глухова 2011а: 16). Позднее под влиянием различных культур произошел переход на семидневную неделю, к вышеназванным дням добавились еще два дня:

*кӧснунал* (суббота, букв.: сухой день),  
*ӓучарня* (воскресенье, букв.: русское воскресенье) (подр. см.: Владыкин 1994: 223–224; Владыкина, Глухова 2011в: 38–54).

Далее рассмотрим наиболее яркие примеры с теми днями недели, которые, на мой взгляд, лучше отражают сакральную и бытовую коммуникацию, поведенческие стереотипы и мифологические воззрения удмуртов. Отмечу, что данная тема получила наиболее систематическое освещение в работах таких ученых, как В.Е. Владыкин (1994), Т.Г. Владыкина, Г.А. Глухова (2011а; 2011в), локальные особенности рассматривались Т.Г. Миннихметовой (2000; 2003). Немаловажной источниковой базой послужили и ПМА, которые, отразили современные представления удмуртов.

*Вордӧськон* как начало недели наделяется тяжелой оценочной семантикой. Например, в локальной традиции северных удмуртов в этот день имеется запрет на захоронение покойного:

*«Пондельнике нельзя шуо но, пондельнике уггес ватыло. Пондельнике, видно, секыт нунал».*

– «В понедельник нельзя говорят, да, в понедельник стараются не хоронить. В понедельник, видно, тяжелый день» [НОА УИИЯЛ УрО РАН, д. Астрахань Унинского р-на Кировской области, 2003].

По свидетельству Н.И. Шутовой, в традиции удмуртов Слободского района Кировской области «хоронить разрешали в любой день, кроме понедельника и среды» (Шутова 2016: 194). Аналогичный запрет существует и в русской культуре: «если третий день после смерти выпадал на понедельник, то старались похоронить на второй» (Козлова 2012: 53). Представление об отрицательной семантике этого дня характерно и для славян: «...в понедельник не начинают никаких новых дел, не отправляются в путь, считая его тяжелым днем» (Толстая 2010: 161). Возможно, данное представление связано с магией первого дня. Ритуалы, совершаемые в первый день, моделируют и продуцируют будущее. Отсюда, вероятно, запрет на похороны в понедельник, потому как ритуал, совершенный в «первый день», мог спровоцировать «цепочку смертей».

У закамских удмуртов немаловажное значение в контексте контакта с миром мертвых отводят четвергу: «В четверг обязательными были мытье в бане, поминание усопших – *азязы усъкытоно*, “выпускание запаха раска-

ленной сковороды” – *таба зын поттоно*» (Миннихметова 2000: 92). Обязательным в этот день у удмуртов Закамья является соблюдение различных поведенческих табу: «при стрижке волос и обрезании ногтей следили, чтоб этот день не совпал с четвергом или поминальными днями, ибо такие манипуляции плохо отражаются на обитателях потустороннего мира: *кулэм муртлэн бамыз кормыжъяське* “у мертвого лицо царапается”» (Миннихметова 2003: 67). По сведениям информантов из Бураевского р-на РБ, стриженные в четверг (*арня жыт*) ногти достаются бесам (*шайтаннэс*), которые впоследствии превращают их в лук и стрелы. Этим «оружием» они поражают людей (*чер лэзё*), которые, согласно народным воззрениям, позднее заболевают различными заболеваниями [ПМА, д. Алтаево Бураевского р-на РБ, 2016]. Особое значение этого дня недели отражено в песне, исполняемой в традиции удмуртов Закамья во время обряда похорон:

*Ай, арня жыт, арня жыт,  
Арня жытад изиськод.  
Эзель лыктоз пумитад,  
Пиналэныз мойиез.*

Ай, четверг, четверг,  
В четверг спишь.  
Смерть придет к тебе на встречу,  
С молодым старый

[НОА УИИЯЛ УрО РАН,  
д. Байшады Бураевского р-на РБ, 1991].

На мой взгляд, в приведенном тексте песни присутствует упрек на невыполнение установленных традицией правил поведения в сакральный день недели – сон и пассивное состояние вместо поминовения и почитания покойных предков.

В архаической календарной недельной системе сакральными являются два номинированных дня. Как отмечают удмуртские фольклористы, «...оба они связаны с жертвоприношением: в одном случае – с закланием животного (*вирнунал*), в другом – без заклания (*кёснунал*) <...> Вечером одного дня поминали предков без заклания животного (*кёснунал*), утром другого – приносили богам кровавую жертву (*вир(о)нунал*)» (Владыкина, Глухова 2011в: 39). По сведениям Т.Г. Владыкиной, самым опасным днем была среда (Владыкина 1992: 148). «В этот день не разрешали начинать какое-либо дело: полагали, что не будет спорины в работе <...> Правда, опасная среда была якобы раз в месяц, но какая именно – предугадать было никому не дано. Потому старались не нарушать запретов в эти дни месяца» (там же). По сведениям Т.Г. Миннихметовой, «...среда считается самым плохим, тяжелым днем недели, особенно последняя среда месяца» (Миннихметова 2000: 92). Продолжая, исследователь пишет: «Крещенные марийцы также считали среду нелегким днем. По их мнению, даже умерший в этот день испытывал трудности, поскольку его душа не могла попасть в загробный мир» (там же). Вероятно, в силу этих же причин табуированы похороны покойника в среду среди слободских удмуртов (Шутова 2016: 194).

В современном недельном цикле сакральное значение придается субботе и воскресенью. Суббота считается поминальным днем, когда в каждом

доме поминают предков выпечкой. К субботе же прикреплен обычай поминовения умершего накануне сорокового дня *ньыльдон уй* “сороковая ночь” и годовых поминок *ар уй* “ночь годовщины”. На мой взгляд, практика поминания в субботу связана с влиянием русской православной традиции. Ср. в связи с этим: в культуре русских и белорусов «на протяжении первого года после смерти и всех последующих лет на кладбище лучше ходить по субботам (прим. мое – Н.А.)» (Котович, Крук 2014: 162). Скорее всего, наиболее архаической традицией нужно считать проведение поминальной церемонии в четверг. Примечательно, что этот день недели и у других народов Поволжья (напр., марийцев, чувашей, татар-кряшен) является днем поминовения усопших, что, вероятно, указывает на общую древнюю особенность четверга как периода, наиболее благоприятного для общения с миром мертвых (см., напр., Молотова 2016: 34–38; Семенова 2016: 45–48; Альмеева 2016: 53–58). Подтверждением может служить приведенный выше пример празднования поминок у закамских удмуртов, не контактировавших с православными русскими и сохранивших более цельную систему. У других групп удмуртов, где имеет влияние православие, поминки могут проводить или в четверг, что в настоящее время становится редким явлением, или в субботу. Здесь стоит привести пример, как информанты в ареале христианского влияния (напр., Киясовский, Малопургинский р-ны УР) в ходе бесед отмечают, что частные поминки по умершему человеку можно совершать лишь в четверг или субботу. Схожие изменения времени поминок у чувашей отмечает Т.В. Семенова, которая в качестве основной причины такой трансформации видит работу церкви и ее влияние на умы местного населения:

«Священнослужители этого села (с. Матаки – примечание мое Н.А.) поднимали вопрос о переносе *симёк* с четверга на субботу, однако старожилы на это согласия не дали. <...> Чуваша изучаемых селений отметили, что в деревнях, где нет церквей, праздник проводится в четверг, а там, где имеются церкви – по субботам» (Семенова 2016: 47).

В воскресенье поклоняются верхним богам, но не забывают и предков – жертвуют кусочки еды и питья. В этот день не разрешается работать:

«*Арня нуналэ выж миськид ке, со выж миськем вудэ кулэм берад удозы*».  
– «Если в воскресенье мыть полы, на том свете тебя будут поить помоями» (Владыкина 1992: 148–149).

Анализируя современное состояние традиционной культуры удмуртов, исследователи отмечают:

«Знаковые детали архаической недели сохранены и в современной обрядовой культуре: поминовение предков предваряет календарные моления и любое воскресенье как поклонение верховным богам» (Владыкина, Глухова 2011в: 42).

Иначе говоря, поминовение предков в недельном цикле удмуртов было неотъемлемой частью регламентации поведения и выстраивания взаимоотношений между мирами для установления вселенской гармонии.

### 2.3. Годовой цикл удмуртов в регламентации диалога миров

По мнению удмуртских исследователей, «у удмуртов бытовало представление о том, что годовой цикл состоял как бы из двух половин, которые соответствуют друг другу: январь – июлю, февраль – августу, март – сентябрю и т.д.» (Владыкин 1994: 224). Согласно Н.Д. Конакову, «аналогичное разделение года на 2 сезона существовало у коми, многих сибирских народов, у тунгусо-маньчжур был «год зимний» и «год летний»» (цит. по Владыкин 1994: 224). У удмуртов представление о двухчастной структуре года сохранилось в обрядовом напеве встречи весны и начала пахоты *акашка гур*:

*Армись лыктэм Акашка,  
Арен но палэн ми возьмамы...*

Каждый год к нам приходит она – Акашка.  
Всю осень мы ждали ее и полгода...

(Зарни крезь 2015: 63).

Согласно фольклорным материалам, первая половина года у удмуртов называется *ар*, вторая – *пал*. В современном удмуртском языке слово *ар* имеет значение одного календарного года. Однако исследователи отмечают, что это слово восходит к общепермскому \**ар* “осень” (Владыкина, Глухова 2011а: 14). Так, например, в современном коми-зырянском и коми-пермяцком языках осень звучит как *ар*. В совпадении понятий *осень* и *год* удмуртские фольклористы усматривают большую значимость осенне-зимнего периода, связанного, вероятно, с архаическим отсчетом времени, когда новолетие начиналось осенью (подр. см. Владыкина, Глухова 2011а: 15).

В календарно-обрядовом цикле многих народов принято выделять два основных периода:

- весенне-летнее полугодие;
- осенне-зимнее полугодие.

Традиционно исследователи связывают летние и зимние обряды с летним и зимним солнцестоянием (солярной теорией). Однако еще в первой половине XX века русский этнограф Д.К. Зеленин писал, что «...теперь эта связь ослабла, она стала не так ощутима, и можно говорить лишь о ее отголосках <...> можно установить лишь связь с высшим расцветом, которого достигает в это время природа» (Зеленин 1991: 389). Удмуртские исследователи склонны считать, что деление года на два полугодия (осенне-зимнее и весенне-летнее) маркировано днями зимнего и летнего солнцеворота или началом и завершением земледельческих работ (Владыкина, Глухова

2011a: 15). О большой значимости солнцеворота в бытовом и сакральном поведении удмуртов В.Е. Владыкин и Р.А. Чуракова пишут следующее:

«Так, почитая в древности время летнего и зимнего солнцеворота, которое называли «вожодыр» и во время которого нельзя было громко говорить, шуметь, плескать воду, чтобы не помешать совершению таинственного поворота в природе, люди связывали важнейшие повороты в своих судьбах с этими моментами. Во время летнего солнцеворота, когда весь растительный мир расцветает, колосья начинают наливаться зерном, игрались людские свадьбы. Во время зимнего солнцеворота, когда жизнь природы замирала, совершался обряд жертвоприношения умершим» (Владыкин, Чуракова 1986: 111).

Последовательность хрононимов народного календаря в годовом кругу выстраивалась в соответствии с климатическими реалиями региона и основными занятиями населения. Система представлений о цикличности годового времени наполняла народный календарь определенным обрядовым содержанием. Схема обрядового годового круговорота удмуртов впервые графически была представлена в научном труде В.Е. Владыкина «Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов» (Владыкин 1994), которая в последующем была скорректирована и использована в удмуртской обрядовой азбуке «*Ар-год берган: Обряды и праздники удмуртского календаря*» Т.Г. Владыкиной и Г.А. Глухой (Владыкина, Глухова 2011a). Данная схема довольно четко отражает основные хрононимы, включенные в обрядовый круговорот удмуртского народного календаря. При этом нужно отметить, что практически во всех ритуалах годового (и семейного) цикла немаловажную роль играет диалог миров, коммуникация с потусторонним миром. Каждый из периодов календаря имеет свою целевую и функциональную значимость:

- в *весенне-летний период* к предкам чаще обращаются и совершают жертвоприношения с просьбами о благополучном урожае, хорошей погоде и приплоде скота (*Быдзым нунал* “Великий день”, *Тулыс кисьтон* “весенние поминки” и т.д.). Также значительную роль уделяют защите и очищению «своего» пространства: с этой целью весной проводят различные апотропейные практики: провожают покойных предков (*Пересь сюан* “Свадьба стариков”), изгоняют нечистую силу (*Шайтан уллян* “Изгнание Шайтана”), «очищают» культурное пространство от различных духов, которые вторгаются в мир живых с пробуждением природы. Особую сакральность и опасность приписывают началу лета, которое связано с летним солнцестоянием (22 июня). Сама номинация периода отражает семантику этого месяца – *инвожо/вожотолзэ* “[месяц] небесного [духа] *Вожо*/месяц *Вожо*”, т.е. месяц июнь. В полдень этого периода запрещается шуметь, купаться, работать, стирать и т.д. Аналогичные запреты, соблюдаемые во время цветения трав и зерновых культур, встречаются у других финно-угорских народов – коми-зырян, коми-пермяков и мари (Лимеров 1996; Голева 2011: 64–69;

Календарные праздники... 2003: 19). В узколокальной традиции удмуртов дд. Калашур и Дубровский Киясовского района УР в июне високосного года проводится поминальный обряд жертвоприношения *Чекан*, посвященный умершим на чужбине, заложным покойным и тем умершим односельчанам, у кого не осталось никого из родственников<sup>73</sup>;

- *осенне-зимний период* наиболее насыщен обрядовыми актами, связанными с установлением контакта с потусторонним миром, одним из которых является *Сйзьыл кисьтон* “осенние поминки”. Полагают, что с наступлением холодов, когда реки сковываются льдом, а земля укрывается снегом, на земле активизируются представители иного мира. Помимо покойных предков, в этом мире «разгуливают» негативные демонологические сущности. Во время осенних поминок предков благодарят за содействие и помощь в выращивании и уборке урожая, просят о защите и покровительстве, а также о благополучной перезимовке. В осенне-зимний период совершают последнее частное жертвоприношение покойному родителю *йыр-пыд сётон* “давание головы-ног [животного]”, кое-где (напр., Можгинский район УР) обязательно до поворота солнца к лету, т.е. не позднее 21 декабря. В середине осени и зимы появляются ряженые, символизирующие пришедших из иного мира предков:

*Сйзьыл пöртмаськон/Пукро* “осеннее ряженье”/“Покров”<sup>74</sup>;

*Вожсяськон/Пöртмаськон/Чокморьяськон/Пензаськон* “зимнее ряженье”.

Зимнее время считается наиболее успешным для установления контакта с потусторонним миром, поэтому в этот период гадают, подслушивают и подглядывают.

Исследователь коми-пермяцкого фольклора Т.Г. Голева, анализируя мифологических персонажей, по поводу времени активизации духов и обращения к ним отмечает:

«Первая половина в годовом цикле отмечена многочисленными обрядами, в которых сильнее проявляется потусторонний мир. С увеличением темноты, наоборот, снижается обращение к мифологическим персонажам в обрядах, за исключением почитания предков. Объяснением этого может быть наделение осенне-зимнего полугодия качествами убыточности, подобно суточному и лунному циклам, которая проявляется в уменьшении светового дня и замирании природы, при этом, ночь – время мифологических персонажей – становится длиннее, приближается кульминационный момент их активности» (Голева 2011: 80).

<sup>73</sup> В 2012 году ТРК «Моя Удмуртия» по этому обряду подготовил телеочерк «Чекан». Подр. см.: Чекан: электр. ресурс.

<sup>74</sup> Воспринятая из христианского календаря номинация, обозначающая осеннее ряженье, бытующее в традиции срединных (центральных) и юго-западной части южных удмуртов.



В последующем с распространением православных догм традиционный календарь удмуртов подвергся определенной трансформации и заметно расширился за счет заимствованных обрядовых практик. В ритуальный цикл удмуртского календаря инкорпорировались православные праздники, которые на данный момент имеют явно выраженную синкретичную форму. Процесс усвоения инноваций особенно ярко отражается в поминальных обрядах:

«Общинные поминки должны были предшествовать дням весеннего равноденствия <...> и зимнего солнцестояния <...>, в отдельных локальных традициях могли совпадать с ними, но повсеместно табуировались в период пробуждения и расцвета природы. Лишь под влиянием христианства произошло приурочение: «Весенние поминки нужно проводить до Благовещения, осенние – до Покрова» <...>. Смещение сроков весеннего поминовения на более позднее время (вторник на Фоминой неделе, Радоница) <...> связано с приспособлением к церковному календарю, что отразилось в их названии *жуч кисьтон* (здесь и далее выделение – Т.В., Г.Г.) «русские поминки». Под влиянием церковного календаря внедрились и современные термины календарных поминовений: троицкие поминки (Тройча поминка), петровские поминки (Петрол поминка), покровские поминки (Пукро/Пукрол поминка)» (Владыкина, Глухова 2011а: 74).

По замечанию Р.Р. Садикова, в процессе темпорального изменения поминок у удмуртов немаловажную роль сыграли и исторические причины. Ученый по этому поводу пишет следующее:

«В советский период осенние поминки приурочили к 7 ноября, выходному дню, когда отмечали очередную годовщину Октябрьской революции. Благодаря этому участвовать в обрядовой трапезе могли также проживающие в городах родственники. В настоящее время *сйзбыл кисьтон* проводят в первые выходные дни ноября или же в праздничный день 4 ноября (День народного единства)» (Садиков 2016: 42).

В некоторых локальных традициях существенную роль в трансформации поминальных обрядов сыграл социально-исторический фактор. Так, например, удмурты Алнашского, Завьяловского, Киясовского, Малопургинского районов УР весной посещают кладбище уже не в регламентированное время (*тулыс кисьтон* “весенние поминки”), а в день празднования Дня победы во Второй мировой войне – 9 мая. В традиции других ареальных групп удмуртов (напр., Татышлинский район РБ) этот праздник может служить поводом для дополнительного посещения кладбища, помимо традиционно установленного периода весенних поминок. Распространение этого же обычая у закамских удмуртов отмечает и исследователь Р.Р. Садиков (Садиков 2016: 40). Эта традиция является относительно новой, о чем свидетельствуют сведения, полученные от информантов. Девятое мая изначально воспринималось как праздник умерших участников Второй Мировой войны, позднее к этому разряду покойных отнесли всех участников вооруженных конфликтов, сейчас – всех почивших предков. Эти поминки проходят довольно многолюдно и масштабно. Приезжают родствен-

ники и потомки умерших, посещают кладбище, где чествуют умерших участников вооруженных конфликтов, приносят венки, к крестам и оградкам подвязывают георгиевские ленточки, проводят *куяськон* “ритуальное «кормление» умерших”, общаются с другими пришедшими людьми. В некоторых случаях, по сведениям информантов, исполняют любимые песни покойного. После посещения кладбища праздник продолжается в деревне: приезжие обходят дома родственников, где во время общения поминают умерших. Следует отметить, что обход домов в данном случае не носит специального ритуального характера.

По свидетельству Т.В. Морозовой и А.Н. Демидова, в современное время наблюдается угасание или трансформация традиционных форм культуры, которое характерно для представителей всех европейских народов (Морозова, Демидов 2016: 103). Как отмечают ученые, такие формы культуры испытывают мощное конкурентное давление со стороны «светского образа жизни» и гораздо меньшее – со стороны православия и ислама (там же). На мой взгляд, в рамках традиционной культуры удмуртов данная гипотеза является частично верной. Эта тенденция хорошо заметна среди молодого поколения удмуртов, которые воспринимают традиционные религиозные обряды не как сакральные церемонии, а как необходимую норму поведения, как праздник или выходной день, когда можно встретиться с родственниками и односельчанами. Показателен в этом плане, например, описанный выше обычай посещения кладбища на День Победы.

Таким образом, можно утверждать, что традиционное восприятие удмуртского календарного года подверглось существенным изменениям и определенным образом сказалось на ритуально-мифологической картине мира удмуртов. Однако архаические элементы народного календаря рудиментарно до настоящего времени сохранились в застывших выражениях и текстах ритуальных песен, нередко в деэтимологизированной форме. По этому поводу справедливо привести замечание исследователей традиционной культуры удмуртов:

«...осенне-зимнее и весенне-летнее полугодия в прошлом считались самостоятельными единицами времени. О том, что каждое из этих времен являлось отдельным годом, говорит и такое выражение, бытующее у северных удмуртов: *гужемен-толэн улыны* (букв.: лето и зиму жить), что значит «целый год жить» (ср. в связи с этим русское выражение: «Сколько лет, сколько зим»). Каждое из полугодий считалось завершенным, целостным. С принятием христианства они оказались слиты, и начало осеннего периода/«осеннего нового года» было приурочено к Ильину дню. Об этом можно судить по удмуртскому названию *Выль/Виль нунал* – «новый/ новый день» (современная традиция связывает эту терминологию только с «новым урожаем»), которое напрямую соотносится с представлениями о начале нового цикла, наступившего после переходного времени, летнего солнцеворота (удм.: *инвожю*). В пользу данного рассуждения говорит и тот факт, что удмуртский термин *ар* «год; время, пора» имеет соответствия в родственном коми языке, где *ар* означает «осень» (Владыкина, Глухова 2011б: 116).

## Выводы

Таким образом, пространство и время в традиционной картине мира играют существенную роль в ситуациях коммуникации миров. Выделяются два вида пространства и времени: бытовое/профанное и сакральное. В народном сознании такое оппозиционное выделение локуса и времени предполагает наличие сферы обитания представителей мира живых и мира мертвых, а также маркирует основные локусные и темпоральные рубежи. Такая темпоральная и локусная «граница между миром живых и миром мертвых оказывается зыбкой, что осознается носителями культуры и определяет характер как ритуальных практик, так и повседневного поведения» (Кормина, Штырков 2001: 220). Так, например, время в традиционной культуре выполняет важную функцию регламентации поведения и коммуникации человека/общества или же духа/духов как в бытовом пространстве, так и в ритуально значимом локусе: во время сумерек (*акшан*) запрещено шуметь, работать, ложиться спать, а детям выходить на улицу; на кладбище следует ходить до полудня, чтобы быть услышанными покойными; ночью запрещено отзывать на свое имя, поскольку так пытаются установить контакт с человеком злые духи; духи потустороннего мира способны проникнуть в мир живых с наступлением вечерних сумерек и гулять в этом мире до первых петухов; после 40 дня/годовщины (*40 уй/ар уй*) душа умершего уходит в иной мир и пр. Сакральное/бытовое пространство, в свою очередь, также провоцирует субъект(-ов) двух миров к соблюдению установленных традицией канонов поведения и общения, выстраивая таким образом коммуникативную матрицу: во время визита на кладбище первым должен входить самый пожилой, выходить – также самый старший; в том случае, когда теряешься или блуждаешь в какой-либо местности, необходимо надеть одежду изнаночной стороной наружу; место гибели человека сакрализуется и получает отрицательную семантику, поэтому необходимо совершить ряд магических акций для его нейтрализации; во сне нежелательно принимать от покойных всякие дары, не следует следовать за ними и есть их пищу и т.д.

Согласно полученным материалам, определенные рубежи времени и пространства наделяются сакральной ценностью и используются в магической практике. Так, например, во время полудня и полуночи совершаются лечебные знахарские практики, злокозненные колдовские акции, т.к. именно в этот момент возможен максимальный контакт с представителями потустороннего мира. В контексте пространственных границ, окультуренные и природные рубежи считаются каналами трансляции информации и обмена ценностями. Например, на перекрестках избавляются от болезней; колдуны и ведьмы передают своим преемникам тайные знания; здесь подкидываются заколдованные/наговоренные предметы и т.д. В процессе совершения некоторых ритуалов (похороны, поминальное жертвоприношение покойному родителю *йыр-пыд сётон*), где предполагается вре-

менное нахождение живых на подобных локусах междумирья, люди получают способность передачи сообщений от почивших предков живым соплеменникам. При этом нужно заметить, что в народном сознании сам комплекс действий воспринимается как «путешествие» в иной мир.

Относительно современной ситуации любопытное замечание было сделано моими информантками из Малоपुरгинского района УР:

*«Али ваньмыз асьмеос пушкын, пе, ук. Миньчен огазын улйськом. <...> Азыло тйни веро вал. Миньчо шур дурын луэ вал ай, коркалэсь кыдёкын. Таре азбарын, эсьмаса лоп-лоп. <...> Таре шайтанэз но, адямиез но – огазын чисто. Ну сос нимаз шуо вал ук азылон. Сос кёшкематно но, шатырто но, жильтырто но вылэм. Али со адями пушкын, пе. Огазын ветло таре, съёрамы кырзало-верало».*

– «Сейчас ведь всякие [духи] вместе с нами [живут], мол. Рядом с баней живем. <...> Вот прежде говорили было. Баня еще у реки располагалась было, вдалеке от дома. Теперь во дворе. <...> Теперь и сатана, и человек – все вместе. В старину ведь они раздельно [существовали] говорили было. Они и пугали, и шумели, и шуршали было. Сейчас они вместе с человеком [живут], мол. Вместе ходят теперь, с нами поют, гуляют»

[ПМА, д. Баграш-Бигра Малоपुरгинского р-на УР, 2016].

По мнению информантов, в настоящее время трансформирована коммуникационная среда, нарушены пространственно-временные реалии традиционного устоя, т.е. наблюдается некая интериоризация пространства<sup>75</sup>. Данное явление провоцирует субъектов коммуникации к пластичности поведения, поисковой активности, способности к многовариантному поведению, к рациональному осмыслению действительности и пр. Вследствие этого разрушаются привычные контактные зоны, которые в традиционном мировоззрении имеют пространственно-временные разрывы, подвергаются трансформации коммуникативные каноны, из-за чего обитатели иного мира получают возможность постоянного воздействия на человека. В настоящее время, по мнению старожил, люди все чаще игнорируют народные традиции, из-за чего подвергаются различным несчастьям и болезням.

Итак, можно утверждать, что в культуре удмуртов пространство и время играют значимую роль в регламентации ритуального и бытового поведения человека, отражают универсальные взаимоотношения на уровнях *человек – человек, человек – социум, человек – сакральный мир*. Именно локусно-темпоральный контекст способствует раскрытию своеобразия и семантической значимости так называемого «диалога миров» в традиционной картине мира удмуртов в рамках данного исследования.

---

<sup>75</sup> По В.Н. Топорову, интериоризация пространства (мира) – в-бирание (втягивание, во-влечение) пространства (мира) в себя, когда внешний мир, проецируясь на человека, на Я, задает ему свою меру (подр. см.: Топоров 1997: 508).

## ЧАСТЬ II.

### «ДИАЛОГ МИРОВ» В СИСТЕМЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ УДМУРТОВ

Особенностью традиционного мировоззрения удмуртов является его доминирующая ориентация на диалог с миром умерших, где культ предков занимает существенное место в системе религиозных верований удмуртов. Об этом свидетельствуют как исследования разного времени, так и современные сведения, полученные от моих информантов. Многими учеными подчеркивается стойкая сохранность и «живучесть» культа предков у удмуртов. В.Е. Владыкин в своем научном труде «Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов» приводит несколько примеров о культе предков удмуртов из источников XIX в.:

*Островский Д.Н.:* «Уважение к памяти умерших родителей или родственников у вотяков развито в сильной степени» (Островский 1873: 39).

*Смирнов И.Н.:* «Нет мало-мальски выходящего из обыденной жизни предприятия, по случаю которого вотяк не счел бы нужным задобрить умерших предков» (Смирнов 1890: 189).

*Богаевский П.М.:* «Красной нитью через всю жизнь вотяка проходит его трепет по отношению к обитателям загробного мира» (Богаевский 1890: 43).

*Верещагин Г.Е.:* «О том, какое значение для удмуртов имел культ предков, говорит сказка о Кайване, Ондра-батыре и Завьяле, записанная Г.Е. Верещагиным. Батыры (багатыри) клянутся друг другу в верности. Завьял (русский) клянется богом, а Кайван и Ондра-батыр (удмурты) клянутся отцами и дедами умершими» (цит. по Владыкин 1994: 152).

Особое отношение удмуртов к усопшим предкам отмечал в своих работах финский ученый У. Хольмберг. Он говорит о том, что у удмуртов усопшие играют решительную роль в мировоззрении живых (Holmberg 1914–1915: 54). Как отмечалось ранее, ученый решился предположить, что в некоторых случаях культ богов заменил культ предков (там же: 54).

Важное значение культа предков отмечается и в публикациях современных исследователей, а также непосредственно самими информантами:

*Кережи А.:* «...культ умерших и культ предков, которые имеют чрезвычайно древние истоки у удмуртского народа, хорошо сохранились вплоть до наших дней» (Кережи 1996: 134).

*Линтрон А.:* По сведению эстонского ученого, удмурты убеждены, что живые и мертвые общаются постоянно, поэтому усопших на всех мероприятиях поминают словом или жертвой (Lintrop 2003: 142).

*Александров Ю.В.:* «В своей жизни, как в ее повседневности, так и особенно в праздники, удмурты практически ничего не предпринимали «без согласия» на то своих умерших сородичей и предков» (Александров 2014: 107).

*«Иньмар чида, кулэмъёс уг чидало».*

– «Бог терпит, усопшие не терпят» [ПМА, д. Калашур Киясовского р-на УР, 2010]. В том значении, что усопшим необходимо вовремя и часто проводить поминальные жертвоприношения.

Анализируя стадии исторического развития этноса, В.Е. Владыкин отмечает, что «с разложением патриархально-родовой организации у удмуртов носителем культа предков уже издавна и по настоящее время является семья» (Владыкин 1994: 152). Исследователь приводит следующее предположение:

«Возможно, этим в какой-то степени и объясняется живучесть этой формы религиозных представлений: ведь часто явления, относящиеся к семейному быту, сохраняются очень долго, не изменяя своего вида и лишь незначительно изменяя его, в то время как другие религиозные верования, относящиеся к иным формам общественной организации, которые более подвижны и изменчивы по сравнению с семьей, соответственно быстрее и трансформируются» (там же).

Центральным образом в культе предков удмуртов является умерший/почитаемый предок, покровительствующий роду и семье. Со слов В.Е. Владыкина, этот образ у удмуртов подвергся своеобразному переплетению с представлениями о воршуде-святыне, который также покровительствует роду и семье. Отсюда «часто в молитвах, направленных на благополучие семьи и рода, эти представления сливались воедино» (там же). Последние данные, полученные в ходе экспедиций автора, так же подтверждают особую роль образа почитаемого предка у удмуртов:

*«Кисьтон дыръя куясъкыкы, первой верано та коркалэсь первой кузёзэ, собере ни мукет кулэмъёсты, вильёссэ».*

– «Отдаваясь во время поминок, сначала нужно обратиться к первому [умершему] хозяину дома, потом уж к другим покойникам, новым»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2009].

По мнению краеведа С.С. Вахитова, удмурты д. Старая Салья Киясовского района УР поминальное обращение начинали со слов «*Чёлке персянос, персянос!*» – «Чёлке бабушки, дедушки!». Краевед, ссылаясь на сведения

своих информантов, утверждает, что *Чёлке*<sup>76</sup> – это название рода первопоселенцев, поэтому *куяськон* в этой деревне всегда начинался с их поминания (Вахитов 1997: 37).

По сей день поминовение предков является неотъемлемой частью бытовой, трудовой и ритуальной жизни удмурта. К предкам принято обращаться даже в самые незначительные моменты жизни человека, от рождения до самой смерти. В религиозной жизни «...поминовение предков предваряет календарные моления и любое воскресенье как поклонение верховным богам» (Владыкина, Глухова 2011а: 42). К усопшим обращаются во время определенных окказиональных обрядов. Так, например, удмурты Закамья, веруя в могущественную силу умерших, контактируют с ними во время обряда вызывания дождя *саптаськон/вуэ куюськон* (букв.: <*саптаськыны* “пачкаться”/ [обряд] отдаривания воде/реке) (Миннихметова 2001: 93; Садиков 2008: 186; Владыкина, Глухова 2011б: 117). Можно привести и современные сведения. К примеру, летом 2016 года в д. Карамас-Пельга Киясовского района УР местными жителями было проведено жертвоприношение усопшим предкам с просьбой дождей и хорошего урожая. Для этого в низовье кладбища (*шай улланы*) принесли в жертву куриц, обратив головы птиц в сторону низовья реки, сварили кашу и совершили *куяськон* “ритуальное отдаривание покойным” с вербальным обращением к умершим [ПМА, д. Карамас-Пельга Киясовского р-на УР, 2016].

Исходя из ПМА, удмурты к помощи покойных предков обращаются даже во время поиска транспорта. Информантка из д. Гурезь-Пудга Вавожского района УР рассказала о том, что, когда находишься в пути и хочешь быстро найти транспорт, нужно обратиться к покойным предкам своего рода. Для этого нужно что-то из еды положить на восточную сторону дороги и, обращаясь поименно к умершим своего рода, просить их о помощи:

*«(Кулэмъёслэн нимъёссы). Мон сюрес вылэ потэмьын но... пудэн. Мыным кёче ке но транспорт мед сюрес, пересъёсы. Каньыл-капчи мылдыдын юрттэ мыным, (кулэмъёслэн нимъёссы)».*

– «(Имярек умерших). Я на дорогу вышла да... пешком. Пусть мне попадется какой-нибудь транспорт, старики/предки мои. С добрым настроением, помогите мне, (имярек умерших)»

[ПМА, д. Гурезь-Пудга Вавожского р-на УР, 2013].

Кроме того, коммуникация с потусторонним миром возникает во время определенных заговорно-заклинательных, магических и прочих практик. Например, в случае подозрения, что болезнь получена от злых духов или душ умерших. Для отвращения этой напасти удмурты проводят ритуальное жертвоприношение, когда обращаются к сверхъестественным виновникам (духам болезней, местности, умершим и пр.), наславшим заболевание. При

---

<sup>76</sup> Возможно, этот термин связан с другим – *чёлтйськон*, который в традиции удмуртов Закамья обозначает ритуальное «кормление» усопших (Садиков 2008: 164, 165, 171).

лечении больного знахари и целители используют различные коды (атрибутивный, темпоральный, локативный и т.д.), связанные с иным миром в положительно маркированной семантике (напр., могильная земля для излечения болезни). К помощи злых существ из потустороннего мира прибегают, когда пытаются магически повлиять на своего недруга. Согласно опубликованным источникам, удмуртам известны ряд специальных ритуальных жертвоприношений низшим духам, направленным на смерть человека (подр. см. § 2.1.). В мифологии наиболее тесный контакт с иным миром приписывается ведьмам и колдунам, которые для посылки порчи, по сведению информантов, используют различные вещества и атрибуты, связанные с миром мертвых.

Из всего вышеуказанного следует, что обращение к миру мертвых предполагает контакт с представителями иного мира, соответственно, возникает определенного рода коммуникация, требующая специального коммуникативного поведения. Различные ситуации коммуникации с представителями потустороннего мира имеют свою специфику, функциональную и целевую наполненность. Нужно заметить, что со временем многие обряды и действия утратили ритуальную целостность и самостоятельность, возможно, некоторые элементы вовсе исчезли. Сохранившиеся до наших дней практики контактирования с миром мертвых представляют сложную форму переплетения традиционных и заимствованных (православных, мусульманских) представлений, а в некоторых случаях разнообразных эзотерических учений.

Далее рассмотрим различные ситуации коммуникации с миром мертвых в рамках родильной и погребальной обрядности, включенных в систему обрядов жизненного цикла.



### ГЛАВА III.

## «Диалог миров» в обычаях и обрядах по случаю рождения ребенка

### 3.1. Обычаи и поверья, связанные с рождением ребенка

Традиционно родильная обрядность является одной из важнейших сторон духовной культуры и семейного быта народа, отражая этнические воззрения о зарождении и таинстве появления новой жизни, религиозные и магические представления, а также многовековой рациональный опыт воспитания и ухода за детьми.

По представлениям удмуртов, повлиять на процесс зарождения новой жизни или принять участие в нем могут как существа верхнего мира, так и представители нижнего. В традиции удмуртов Закамья считается, что верховный бог *Иммар бабай*, спустя некоторое время, возвращает души умерших людей в этот мир. Исходя из их поступков, он может вселить их души в птиц, зверей, растения либо в плод в чреве женщины [ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2015]. Об этом писал еще в первой половине XX века удмуртский ученый-просветитель Кузеданов Герд (подр. см.: Герд 1997: 188–274). По поводу родильной обрядности удмуртов и прочих мифологических представлений и воззрений, связанных с появлением ребенка на свет, ученый высказал следующее замечание: «многочисленные предрассудки, которые встречались раньше среди темных малограмотных удмурток, за последние годы стали быстро исчезать» (там же: 190). Здесь следует учитывать тот факт, что ученый писал в соответствии с установками советской идеологии, поэтому некоторые его замечания могли быть связаны с политической корректировкой тех времен. Замечу, что собранные мною экспедиционные материалы и сведения информантов и в настоящее время отражают веру в потусторонний мир и сверхъестественную силу. Поэтому можно утверждать, что в культуре удмуртов вера в участие потусторонних сил в зачатии и рождении ребенка в настоящее время сохраняется, а особая роль в этом явлении отводится духам умерших предков. Об этом же писал другой исследователь конца XIX – начала XX века А.И. Емельянов: удмурты «даже на самую жизнь склонны смотреть как на дар, полученный от умерших» (Емельянов 1921: 33). Таким образом, можно утверждать, что культ предков и представления об их участии в процессе рождения в культуре удмуртов продолжают бытовать. Информанты, размышляя о значимости предков в своей жизни, отмечают: «*пересьёслэн визенызы ульськом ай*» – «мудростью предков живем еще». Согласно ПМА, удмурты, веря в реинкарнацию души, полагают, что плод в чреве матери оживает лишь после вселения в него души одного из покойных предков:

*«Со лул, пе, мукет муртлы, вордйськоно муртлы луэ шуса верасько ук. Лулъяське нылпи кӧтын дыръяз. Тйни озьы лул пырыса, пе, со озьы лулъяське, шуо. Со лул вились вордйськем луэ ни».*

– «Эта душа, мол, другому человеку, будущему ребенку предназначается, поговаривают же. Находясь в чреве, в ребенка душа вселяется (букв.: одушевляется). Вот так душа вселившись, мол, он (плод) таким образом (букв.: одушевляется), говорят. Получается, что душа заново рождается»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

В качестве другого примера, отражающего представление удмуртов о способности покойных предков наделять душой, зафиксирован в напеве *йыр-пыд сётон гур* “напев [обряда] дарения головы и ног [жертвенного животного]” в традиции южных удмуртов:

*Ой, умоесь но вылйлям,  
Та Кызошур калыкъёс.  
Луллёссэс но, бон, люкыса,  
Сётыны но турттыло.*

Ой, хорошим да оказался,  
Этот Кызошурский народ (покойные предки).  
Свои души да ведь раздавая (букв.: отделяя),  
Отдать да намереваются

[НОА УИИЯЛ УрО РАН, д. Большие Сибь  
Можгинского р-на УР, 2003].

В тексте ритуального напева образ мифологических предков упомянут как *Кызошур калык* “Кызошурский народ”. Как отмечалось в первой части диссертации, название «Кызошурский» произошло, вероятнее всего, от названия местности, где совершается заключительный этап обряда (граница между миром живых и мертвых). Можно сделать вывод, что в общении и отношении к живым покойные предки настолько щедры и добры, что готовы поделиться собственной душой. О приветливости мифологических предков говорит тот факт, что по возвращению в дом люди передают приветы из потустороннего мира остальным участникам ритуала:

*«Бертыкы ини озьы «Салам шуизы Кызошур калыкъёс!» шуо вал сырезэ».*

– «По возвращении уже так «Привет передавал Кызошурский народ!» говорили было потом»

[НОА УИИЯЛ УрО РАН, д. Большие Сибь Можгинского р-на УР, 2003].

Аналог этому архическому воззрению содержится в представлениях о рождении человека, зафиксированных как у некоторых финно-угорских народов (например, у обских угров и саамов), так и других этносов. Рождение у обских угров и саамов осмысливается как переход из одного мира в другой и возвращение одного из умерших родственников (Чернецов 1959: 140–141). У юганских хантов, например, «душа могла возрождаться в потомках не более двух раз» (Мартынова 1996: 249). Согласно мифологическим воззрениям чувашей, душа умершего переселяется в плод, при этом все его качества в дальнейшем отражаются в будущем ребенке (Салмин 2007: 148). У эвенков существует представление о том, что «...старикам должны умирать, чтобы ребенок мог родиться» (Лаврилье 2010: 126).

Из вышеприведенных примеров видно, что данное представление характерно для многих народов и, скорее всего, является универсальным явлением в культуре традиционных обществ. Подобные мифологические воззрения указывают на высокий сакральный статус и значимость усопших предков, взаимную зависимость мира живых и мира мертвых, необходимость диалогического общения и т.д.

### 3.2. Беременность и связанные с ней поведенческие модели

Забота о будущем потомстве начинается еще задолго до рождения, с момента беременности женщины. Считается необходимым избегать любых контактов беременной с потусторонним миром или же максимально минимизировать их. По поверьям, будущая мать особенно подвержена влиянию сверхъестественных сил. Такой женщине и в настоящее время запрещается участвовать в похоронно-поминальных обрядах, посещать кладбище, «...просить у богов и душ умерших предков рождения мальчика или девочки» (Миннихметова 2003: 17), совершать *куяськон* (ритуальное «кормление» умерших), смотреться в зеркало, присутствовать в многолюдных местах, «...заранее готовить детское белье»<sup>77</sup> (Герд 1997: 218) и т.п. Следует добавить, что ряд запретов существует и по отношению к мужу беременной женщины. К примеру, «мужчину в период беременности жены отстраняли от участия в копании могилы» (Пименов 1993: 202); по словам моих информантов, отцу будущего ребенка не разрешается участвовать в забое скота, в рубке деревьев и т.д. В том случае, когда участие в похоронах было необходимым, будущая мать должна была придерживаться определенных правил: укрыть открытые участки тела одеждой, приколоть булавку или иголку к одежде, посыпать темя солью, положить в карманы чеснок либо лук, не прикасаться и не смотреть на покойного и т.п. Игнорирование установленных традицией предписаний и табу грозит, по народным поверьям, отрицательным воздействием умерших на беременную женщину и на ее плод: может случиться выкидыш; ребенок может появиться мертворожденным, болезненным или *шдй тусьем* (похожим на мертвеца, букв.: похожий на труп); с ««лицом покойника» – *шдй бамьем*»

---

<sup>77</sup> Запрет на предварительную подготовку детского белья К. Герд связывает с той приметой, что в этом случае новорожденный непременно умрет. Исследователь полагал, что в народном сознании «...подготовка белья связывается по аналогии с подготовкой савана для покойника» (Герд 1997: 218), поэтому этот процесс наделяется негативной семантикой и может моделировать будущую смерть. У некоторых локальных групп удмуртов (напр., Малопургинский р-он УР) подготовка детского белья возможна, если произнести вербальную формулу следующего содержания: «*аслым/нылтылы уг басьтйськы, кузьымлы/кузьмало ай*» – «себе/ребенку не покупаю, в качестве подарка/подарю еще» (Николаева 2011: 37).

(Садиков 2008: 134); *кӱсыт* “бледным”, «*нылпи кӱсэ вордӱське, виртэм <...> кӱлэм мурт кадь*» – «ребенок рождается бледным, (букв.: бескровным) <...> словно мертвец» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]. Подобные представления характерны для многих культур. Например, исследователь Т.Л. Молотова аналогичные запреты фиксирует у марийцев: «...нельзя смотреть на покойника – ребенок будет синюшным, а если уж пришлось присутствовать, то необходимо иметь в кармане серебряную монету» (цит. по Ямурзина 2011: 99); у мордвы «беременным не разрешалось посещать кладбище, смотреть на покойника, пожар, иначе «*шабатъ шамац пидеви*» («лицо ребенка огорит»)) (Девяткина 1996: 50), у вепсов беременной женщине нельзя посещать кладбища, покойника и похороны, «в народе бытовало мнение, что в случае его несоблюдения ребенок родится бледным или желтым лицом либо вообще нежизнеспособным» (Винокурова 2011: 61). По мнению Н.Е. Мазаловой, «взгляд будущей матери является каналом связи с миром умерших» (Мазалова 2001: 95), через который, согласно замечанию К.К. Логинова, на плод в чреве матери переходят внешние признаки мертвого (Логинов 1993: 28). Однако в локальной традиции удмуртов Алнашского района УР бытует мнение, что контакт беременной женщины с ряжеными (образами предков из иного мира) может благоприятно сказаться на будущих родах: «Считалось, что ряженные приносят счастье, способствуют продвижению в делах, помогают женщине в предстоящих родах: «*Пӧртмаськисьёс корка пыро ке, соос шуд, пе, ваё, ужез азинто, вордӱськоно нылпиослы юртто*»» (Кудрявцева 2011: 28). По другим представлениям, будущая мать не должна причинять вреда животным, птицам и даже насекомым, тем более убивать их. Считается, что «ущерб, который она нанесла животным в мире людей, отразится на ребенке, находящемся в мире природы» (Мазалова 2001: 94). Последствиями нарушения этого правила, по представлениям удмуртов, могут быть рождение ребенка с физическими и психическими отклонениями, с красным родимым пятном и прочее. Из современных правил поведения беременной женщины можно назвать следующие: она «...перестает краситься, боясь навредить своему плоду» (Саитова 2013: 38), не смотрит фильмы со сценами насилия, убийства, не слушает тяжелую и угнетающую музыку, старается меньше фотографироваться. Согласно народным представлениям, различные табу и стереотипы поведения по отношению к беременной женщине как к незащищенному лиминальному субъекту служат «...оберегом от потусторонних сил, которые в это время могут вступить с ней в контакт» (Мазалова 2001: 99). Ряд вышеуказанных запретов соблюдается в течение года после рождения ребенка. У коми, характеризуя пограничный статус беременной женщины и ее подверженность различным магическим воздействиям, говорят: «*Рушкӱа бабаид вайтӱдзис квайт вержон горт-гу доришті ветлӱ, да ваем бӱрас – нелямын лун*». – «Беременная женщина до родов шесть недель по краю гроба-могилы ходит, и после родов – сорок дней» (Ильина, Уляшев 2009: 149). Здесь согласимся с утверждением В.В. Усачевой:

«Регламентация поведения беременной женщины призвана смоделировать жизнь и судьбу младенца, а соблюдение правил поведения, выполнение запретов, предписанных традицией, должно повлиять и на здоровье ребенка. Существует не только система запретов беременной совершать определенные действия, дабы не навредить будущему младенцу, но и программа, диктующая будущей матери, что нужно делать, чтобы ребенок родился здоровым, по возможности улучшить его свойства и качества – физические и нравственные» (Усачева 2008: 253).

### 3.3. Роды

По представлениям удмуртов, новорожденный прибывает из иного мира. Сам процесс родов в удмуртском языке называется *нылпи вайон* “принесение ребенка”, т.е. будущая мать «приносит» ребенка из потустороннего/природного мира. Нужно также подчеркнуть, что «в течение 40 дней после рождения ребенка о нем не говорят как о человеке, а лишь определяют выражением *виль лул* “новая душа”, *виль зын* “новый запах”» (Миннихметова 2003: 47). Наиболее распространенное обозначение для младенца у удмуртов – термин *вож пинал/нуны* (букв.: «зеленый»<sup>78</sup> ребенок/младенец). Следует отметить, что прежде (примерно до сер. XX в.) данным термином удмурты могли пользоваться до момента именаречения младенца, после чего его использовать не разрешалось<sup>79</sup>. У локальной группы удмуртов Киясовского района УР зафиксировано иносказательное название – *адями пуз* “букв.: человеческое яйцо”. Аналогичные представления встречаются и у других этносов. Например, «среди стариков-карагасов существовал обычай называть маленького человека «чужак» или «ягненок»» (Сагалаев, Октябрьская 1990: 148); у донских казаков – *милузга*, *дитёнок*, *дитё*, *новина*, *нова новина*, *калмычок*, *татарча*, *щеник* (Власкина 2011: 123). По сведениям Т.Ю. Власкиной, «вербальные характеристики новорожденного <...> репрезентируют его аморфность, бесполость, непознанность, чужеродность, или принадлежность к нечеловеческому миру» (там же). Нередко о малолетних детях удмурты говорят «*нылпиос – со съёлыктэм лулъёс*» – «дети – это безгрешные души», маркируя тем самым их пограничный статус:

<sup>78</sup> Зеленый цвет в удмуртской культуре наделен признаком природного мира, молодости и семантикой чего-то чужого, опасного и злого. Согласно замечанию А.А. Арзамазова, в удмуртском языке слова с компонентом «*вож*» могут символизировать также «переходные точки» времени, переходность/пограничность жизненных циклов (подр. см.: Арзамазов 2009: 76), что, по моему мнению, полностью совпадает с семантическим содержанием термина *вож пинал/нуны*, как недавно пришедшего/перешедшего из природной сферы.

<sup>79</sup> Устное сообщение Глуховой Г.А., 2015 г.

*Лысву уз усьы, пужмер уз йоты  
Вадесын турнам турылы.  
Тылэ уз пыр, вуэ уз усьы  
Сьӧлыктэм пинал нылпиды.*

Удачный покос не испортит град,  
Не смочит его роса.  
Не сгинут в воде и в огне не сгорят  
Безгрешные души детей

(Гыдыке 1991: 36–37).

По сведениям информантов, безгрешным ребенок считается до семи лет, после чего, видимо, происходит его окончательный разрыв с потусторонней сферой, откуда он «прибыл». Схожие представления можно обнаружить в культуре многих народов. К примеру, в культуре казаков Кубани, где «...наказания за проступки, совершенные в этом возрасте, были не строгими, все прегрешения ложились на родных родителей или только на мать» (Богатырь 2001: 79).

Процесс родов связан с представлением о сакральной «нечистоте» беременной женщины и опасном состоянии беременности как для нее самой, так и для всех ее окружающих, поэтому в момент родов она помещается в пограничное пространство. По замечанию С.М. Толстой, в народной культуре исходящая от беременной женщины опасность объясняется наличием в ней двух душ и ее близостью к границе жизни и смерти (Толстая 1995: 160). В традиционном понимании считается, что младенец – это пришелец из другого (мифологического) мира, поэтому роды проходили на периферии окультуренного пространства – в бане, а в некоторых случаях за пределами поселения (например, когда родовые схватки случались в отдалении от дома). Следует отметить, что в последних исследованиях роды в родильных отделениях и клиниках рассматриваются в качестве модифицированного обряда перехода (подр. см.: Мицюк, Пушкарева 2015: 167–168). Еще одним фактом, подтверждающим связь ребенка с «иным» миром, служит «имеющий параллель в погребальной обрядности запрет на участие в помощи при родах близких родственников» (Ильина 1996а: 104). «Именно они как члены одного коллектива подвергаются особой опасности при соприкосновении с миром предков, и потому ни один из них не может оказывать помощь роженице» (там же). Подобные понятия имеют большое значение в родильной обрядности. Так, у хантов и манси «еще в 1930–х годах женщины рожали в специальных избушках и чумах или в доме у самого порога, в бане» (Соколова 2009: 375), а у сынских хантов место для родов вовсе называлось иносказательно *тыхл* “гнездо”, которое устилали лапником, стружками, травяными циновками, сухой травой (Талигина 2004: 80). У удмуртов, как правило, основным местом деторождения выступала баня (*мунчо/минчо*). В народной культуре эта постройка имеет особое сакральное значение – здесь совершаются переходные обряды, заговорно-заклинательные практики, гадания и прочее. Бани строились у реки, что повышало их ритуальный статус, поскольку водный объект рассматривался как граница трех миров (верхний, средний и нижний). Во время родов и похорон воду для омовения лиминального персонажа брали из реки или родника: для младенца воду набирали против

течения, для покойника – по течению, эта традиция соблюдалась примерно до 1950–х гг.

Вплоть до середины XX века особую роль при родах играла повитуха (*гогыясь*), чаще всего это была пожилая женщина. Участие повитухи в этом процессе неслучайно: «женщина, тесно связанная с границей между жизнью и смертью (с рождением и проводами), традиционно представляется близкой к иному миру, нежели мужчины» (Ильина, Уляшев 2009: 159). Поэтому, вероятно, именно пожилая женщина, как наиболее «приближенная к миру предков», способствует переходу «новой души» в мир живых<sup>80</sup>. Можно предположить, что пожилые люди в традиционном мировоззрении удмуртов символизируют материализованных сакральных предков, о чем свидетельствует совпадение терминов для обозначения стариков и усопших предков – *пересьёс/персянос-персятос*. Например, осуждается всячески обижать и унижать пожилых людей, поскольку это грозит наказанием свыше. Так, мне самому неоднократно приходилось слышать следующее выражение: «*Пересь муртлэн, пе, каргушез усе*». – «У старика/старушки, мол, проклятье сбывается». Ценным считается благословение стариков и испрошение у них советов. Удмурты полагают, что в силу своего возраста пожилые обладают некой силой, которой могут воздействовать на окружающих. Поэтому, старуха-повитуха первой прикасается к младенцу, совершает над ним различные акционально-вербальные действия, направленные на приобщение новорожденного к коллективу мира людей. Повитуха, умывая «пришельца», очищает его от «чуждой» для земной сферы ауры и произносит вербальные формулы, маркированные положительной семантикой:

*«Чебер мед луод, таза мед луод, синмаськымон мед луод. Мумидлы-бубидлы ужась-вордйсь мед луод. Калыклы мед яралод».*

– «Красивым будь, здоровым будь, люби и будь любимым. Отцу-матери опорой будь. Людям будь нужным» (перевод – Л.В.) (Волкова 2009: 79).

Любопытное замечание приводит Л.А. Волкова: в настоящее время «...современные мамы считают не лишним заручиться «неведомыми» силами, которыми обладают действие и слово, для обретения здоровья своих детей («мама парит меня, приговаривая на удмуртском, чтобы все плохое, болезни, несчастья забрали лисы и вороны, а вместо них пришло здоровье и счастье»))» (Волкова 2009: 79). В данном случае обращение к миру дикой природы в образах лис и ворон неслучайно. Поскольку в традиционном сознании обитатели фауны понимаются как представители иного мира, все болезни и несчастья («ценности» иного мира) отправляются вместе с ними в страну мертвых.

---

<sup>80</sup> Ср.: образ пожилой женщины фигурирует и в обряде *нуны сюан* “свадьба новорожденного” – она руководит всем ритуалом и участвует в коммуникации с потусторонним миром и миром живых.

При трудных родах пытаются различными рациональными, психологическими и магическими приемами облегчить рождение ребенка. Одним из важных способов устранения препятствий принято считать развязывание/распускание/раскрытие пограничных локусов, имеющее символическое значение – приход новой жизни посредством временной смерти роженицы. В контексте похоронной обрядности данные действия имеют абсолютно противоположный смысл – высвобождение души и уход в новое бытие. Для воспрепятствования вмешательства в процесс родов злых духов обращаются к высшим божествам и духам предков за покровительством. Примерно до нач. XX века «...чтобы напугать, отогнать от нее злых духов, якобы мучающих ее, били металлическим предметом в печную заслонку»<sup>81</sup> <...> Это действие объяснялось верой в магическую силу металла и огня/очага» (Христоролюбова 2003а: 106–107). По сведениям М.И. Ильина, опубликованным в нач. XX века, у закамских удмуртов в случае смерти женщины во время родов или вскоре после них вокруг ее тела очерчивали большим ножом круг, после чего нож кладут под ее подушку (Ильин 1926: 64). «Круг этот делают для того, чтобы не смели прикоснуться к ее телу нечистые духи» (там же).

Как отмечает Г.И. Кабакова, «...народное видение родов сходно с концепцией смерти: беременная женщина, по сути, умирает, дав жизнь двум новым самостоятельным существам, матери и ребенку. Подобная смерть повторяется при каждом роде, так что мать проживает за свою жизнь несколько жизней и несколько смертей» (Кабакова 2001: 55). Вероятно, именно это представление о женщине нашло отражение в удмуртской народной поговорке: «*Кышномуртлэн дулыз – сизьым полэс*». – «Душа у женщины в семь слоев» (перевод – К.Г.) (Герд 1926: 52). Любопытные замечания относительно лиминального положения роженицы приводит Н.Е. Мазалова в своей монографии «Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских»:

«Временное пребывание роженицы вне мира людей, свидетельствующее о ее связи с потусторонним миром, легло в основу представлений о ее нечистоте: в течение сорока дней после родов женщина не должна ухаживать за скотиной, доить коров, дотрагиваться до хлеба. <...>

Исследования, проводившиеся в Институте мозга человека РАН, показали, что некоторые женщины во время родов испытывают необычные состояния, близкие к «выходу из собственного тела» (*out of body experience*). Прежде всего к подобным состояниям относится «феномен наблюдения за собой со стороны». <...> Обычно это состояние продолжается несколько минут. Некоторые женщины во время родов видят необычный свет, ощущают нечто, сходное с полетом в открытом космосе, видят умерших

<sup>81</sup> По замечанию Л.С. Христоролюбовой, «...это действие повторяли и на родинах (*нуны сюан* «свадьба новорожденного» – *Н.А.*) – празднике по случаю рождения ребенка, чтобы колдуны и злые духи не напустили порчу на новорожденного» (Христоролюбова 2003а: 107).



родственников. Иногда подобные ощущения роженицы испытывают и после родов» (Мазалова 2001: 105).

В этих исследованиях мы находим подтверждение народным представлениям о временной смерти роженицы, ее связи с иным миром и сакральной нечистоте, которые хорошо отражают научные опыты исследователей, проведенные над беременными женщинами. В первую очередь, эти представления основаны на сходстве родов и смерти, близости роженицы к так называемому «околосмертному состоянию» человека.

Следует заметить, что в момент родов большое значение уделяется сим-практическому контексту, когда предмет или звук природного мира, оказавшийся воспроизведенным в момент какого-либо акта (вербального, акционального), воспринимается как элемент текста. Иначе говоря, в народном сознании любое вербальное и невербальное действие, исполненное во время родов (перехода из иного мира), кодифицируется и воспринимается как своеобразный акт коммуникации. Так, например, следующие сведения по этому поводу приводит удмуртский исследователь К. Герд:

«Крик совы, филина, вой собаки или волка, стрекотание на крыше дома сороки, вдруг услышанный стук топора с улицы, совпадающие с моментом рождения ребенка, считаются чрезвычайно дурными предзнаменованиями. В таких случаях верят, что ребенок будет или несчастлив, или умрет, или будет знахарем, ворожцом – *туно*, или колдуном – *ведйин* и т.д.» (Герд 1997: 254).

По сведениям Л.С. Христолюбовой, в народной культуре удмуртов «для передачи ребенку физической красоты понравившегося человека следовало закрепить этот момент, лизнув свою руку» (Христолюбова 2003а: 106). Исследователь отмечает, что «поведение женщины, даже образ мыслей соответственно могли отразиться на здоровье ребенка» (там же). Отсюда вера в симпатическую магию, которая сохраняется среди удмуртов. Приведу пример из своего личного опыта. Однажды я стал невольным участником симпрактического процесса. Спустя несколько часов после рождения сына случилась, по признанию моей родственницы, следующая ситуация. Я оказался первым позвонившим ей после родов человеком. Тогда, по словам родственницы, она не сообщила мне, что ребенок уже появился на свет, но мысленно пожелала своему сыну все положительные черты моего характера.

Со слов некоторых информантов, во время родов можно увидеть ангелов-хранителей новорожденного (*Кылчин(-ь)*). По свидетельству Василисы Павловны Камашевой (1936 г.р.), в день ее рождения бабушка по матери (*Ѓужанай*) видела ангелов-хранителей<sup>82</sup>, которые что-то обсуждали и писали в какой-то книге ее судьбу:

---

<sup>82</sup> Имеются варианты, где судьбу человека предопределяет (букв.: пишет) верховный бог *Ин(ь)мар*: «...*Иньмаре озьы гожтэм: / Сиротайын будыны*». («Инмар так

«...Огез – пиосмурт, пе, огез – кышномурт. Любой нылпи вордйське ке, гожъяло шуо ук. Верасько, пе, соос кыкназы но дотово. Нэнэлэн нэнэз аӓзем. Коркан, пурты дурын гожъяллям. Кыччиозь улыны гожтйзы, дыр, ини но. Кыччиозь уло ини незнай. Иньмаре, Кылчине гожъязы, дыр».

– «...Один [ангел] – мужчина, мол, другой – женщина. Когда любой ребенок рождается, [ангелы его судьбу] пишут говорят ведь. Активно общаются, мол, они между собой. Видела [их] мать моей матери. Дома, рядом с плитой писали. До скольких-то [лет] жить предначертали уж, наверно. До скольких [лет] буду жить уж не знаю. Мой Бог, мой Ангел предначертали, наверно» [ПМА, д. Карамас-Пельга Киясовского р-на УР, 2016].

Из приведенного примера следует, что в момент рождения граница между мирами становится проницаемой и поэтому в этот небольшой временной период можно наблюдать за обитателями другого мира (в данном случае – за ангелами-хранителями новорожденного). Видимо поэтому удмурты тотчас после рождения ребенка обращаются к высшим богам и предкам с просьбами о счастливой судьбе и долгой жизни нового члена семьи. Если этого не было сделано, человека, согласно удмуртским поверьям, ожидает трудная и несчастная судьба. В этом плане показательны мотивы о несчастной судьбе, встречающиеся в удмуртских народных песнях:

*Анай монэ вордэм, дыр, но  
Тодь кышетэн бинялтэм.  
Тодь кышетэн бинялтэм но,  
Шуд курыны тодымтэ.*

Мать меня родила, наверно, да  
Завернула в белый платок.  
Завернула в белый платок да,  
Попросить счастья не догадалась  
[ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР,  
2010].

*Анай монэ вордылэм но,  
Тодь бӓзэн шобыртэм,  
Тодь бӓзэн, ой, шобыртэм.*

Матушка меня родила да,  
В белую пеленку завернула,  
В белую пеленку, ой, завернула.

*Шобыртонэз шобыртэм но,  
Шуд курыны вунэтэм,  
Шуд курыны, ой, вунэтэм*

Завернуть завернула да,  
[А] счастья испросить забыла,  
[А] счастья испросить, ой, забыла  
(д. Кузили Алнашского р-на УР,  
Пчеловодова 2013: 71).

Ср. в связи с этим: среди удмуртов до настоящего времени бытует мнение, что во время кратковременного природного явления, называемого *ин капка усьтйськон* “открытие небесных ворот”, нужно попросить у Бога счастья, после чего человек станет удачливым на всю жизнь. Похожий сюжет иллюстрирует удмуртская легенда о том, что мужчина, став свидетелем такого редкого явления, вместо просьбы счастья (*шуд*) ошибся и сказал: «*Туштэ сёт!*» – «Дай бороды!», после чего все мужчины стали бородами.

---

начертал: / В сиротстве [мне] расти») (Пчеловодова 2013: 70). По представлениям других, «*Инмар вера, Кылчин гожтэ*». – «Инмар диктует, Кылчин пишет».

Практически сразу после родов проводят символическое закрепление ребенка в этом мире и обряд, направленный на его защиту от злых духов: «на ручку новорожденному в качестве оберега от сглаза привязывали красную<sup>83</sup> шерстяную нитку, к шапочке пришивали оберег в виде раковины-каури, бусинки или кисточки из яркой пряжи» (Христоробова 2003а: 107); в традиции удмуртов Закамья к одежде ребенка пришивают серебряную монету, ее могут привязать к руке или повесить на шею [ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2015]. Ср.: совершенно противоположные действия выполняются в погребальном обряде: развязываются все узлы/расстегиваются пуговицы на одежде умирающего (иногда даже рвется рубашка на его теле), чтобы раскрыть путь-дорогу душе. (подр. см. § 4.2.). По замечаниям исследователя верований народов Севера Г.Н. Варавиной, все материальные атрибуты, которыми младенец окружается, «...оберегали душу ребенка, помогали ей «окрепнуть», «вжиться» в тело новорожденного, а также помогали становиться полноценным человеком, полноправным членом рода» (Варавина 2014: 34). Помимо этого, согласно мнению некоторых исследователей, сама одежда является коммуникативным средством идентичности и норм культуры (порд. см.: Лехтинен 2007: 97). Одежда наделяет новорожденного признаками культурного мира и служит символическим содержанием информации, исходящим от ее носителя.

Любопытные сведения относительно форм общения и поведения удмуртов в послеродовое время приводит Е.Я. Трофимова:

«...В Юкаменском районе Удмуртии, в семье, где родился ребенок, накрывают стол белой скатертью, а посередине ставят непечатый каравай и соль в солонке. Готовят кашу на молоке, суп, варят пиво, вино. Ребенка принимает его бабушка на подушку, сделанную из гусяного пуха. Новорожденного несут к передку печи, где безымянным пальцем берут сажи и ставят крест или точку на лоб ребенка, чтобы домовый (*корка кузё*) охранял его от болезней. Безымянным пальцем мажут для того, чтобы болезнь с определенным названием не нашла младенца. Во время совершения названных действий бабушка приговаривает: «*Остэ Инмаре, кема мед улоз, таза мед луоз!*» (Боже! Пусть будет долго жить, пусть будет здоров и счастлив) <...>

Во время обеда говорят о постороннем, не упоминая новорожденного<sup>84</sup>. Первую рюмку непременно наливают предкам, ставят ее на угол стола ближе к образам и кладут рядом ложку. Вино наливает самая старшая из женщин и

<sup>83</sup> По сведениям О.И. Уляшева, «...красный [цвет] у уральских народов считается защитой от умерших и нечистой силы» (Уляшев 2011: 37). По этому поводу имеется множество фольклорных нарративов. Так, например, «лесные духи и покойники отказываются принимать на воспитание живого ребенка, поскольку «у него красное мясо-тело» (ханты, селькупы)» (там же).

<sup>84</sup> Ср.: аналогичного поведения придерживаются во время годовых поминок (*ар уй кисьтон*): «...испробовав поминальных кушаний и ни разу не упомянув имени умершего, выходят из-за стола, поблагодарив хозяев» (Трофимова 1992: 58).

подает по ходу солнца<sup>85</sup>. Отпивая вина, поминают всех предков: пусть хорошо следят за ребенком, помогут его растить» (Трофимова 1992: 57).

Таким образом, пришивание/привязывание элементов этого мира к новорожденному можно рассматривать как его одаривание, очеловечивание, а также как закрепление в мире живых прибывшую, по народному поверью, из иного мира душу ребенка. По сведениям И.Ю. Винокуровой, группа послеродовых обрядов, «...совершаемых на ребенка, имела целью его превращение из биологического существа в социальное» (Винокурова 2011: 67). Ср. в связи с этим: Во время проводов на военную службу призывник прибывает к матице лоскут ткани (*чук/туг*) при помощи серебряной монеты (в настоящее время аналог – железный рубль). В данном случае это действие может рассматриваться как некое одаривание духов-опекунов, где присутствует и мотив умилоствления духов умерших предков с целью закрепления призывника в «своем» мире для его успешного возвращения назад из «чужого» мира, куда он должен направиться. По сведениям удмуртского фольклориста Г.А. Глухой, *чук/туг* является еще и заместителем души, поэтому например, во время похорон развешивают одежду покойного и держат ее на плечике до годовых поминок<sup>86</sup>.

### 3.4. Имянаречение

Практически сразу после родов ребенок проходит постепенный путь включения в социум мира живых. Первым этапом этого пути являлся акт имянаречения, когда повитуха давала новорожденному первое имя. В народе такое имя называют *муньчо/миньчо ним* “банное имя”, *куштоно ним* “имя для оставления/на выброс”. Согласно утверждению И.А. Седаковой, «после имянаречения, крещения ребенок становится «своим», членом социума, дома (до получения имени и крещения все прозвища младенца выбираются из сферы чужого, внешнего)» (Седакова 2007: 119). Примерно до нач. XX века при имянаречении новорожденного существенное внимание отводили обращению к богам и предкам, т.е. знакомили потусторонних покровителей с новым членом семьи. По сведениям К. Герда, повитуха подносила новорожденного к каменке бани и обращалась к богам и духам предков:

*«Пересьёс, кулэмъёс! Тани (имя) вордскиз, сое шудо-буро улоно каре».*  
– «Старики, умершие. Вот (нарекает имя) родился, сделайте его жизнь счастливой» (здесь и далее перевод – К.Г.).

---

<sup>85</sup> Ср.: во время поминальных церемоний стопку/чашу с вином, которое пригубляет каждый участник ритуала, передают друг другу против солнца.

<sup>86</sup> Устное сообщение было получено в 2017 году.

*«Пересьёс, кулэмъёс! Му кылчин, Ву кылчин! Та сётэм нылпидэс шудо-буро улоно каре, солэн дано нимыз (нарекают имя) дантэмлы медаз кыль, таза сйльвирыз куасьмыны медаз кыль».*

– «Старики, покойники! Бог земли! Бог воды! Этого, данного вами ребенка, сделайте счастливым, пусть его славное имя (нарекается имя) не останется бесславным; его здоровый организм (буквально *сйльвир* (мышцы, кровь) пусть не засохнет)» (Герд 1997: 250).

Данное «временное» имя должно было служить защитой от различных духов и болезней. В народном сознании имя как культурный признак живого мира и маркер личности в социуме имеет магическую силу и социальную значимость, поэтому не имеющий имени ребенок оставался без «защитного барьера». По мнению А.К. Байбурина, «получение имени означает выход из обезличенного состояния, свойственного персонажам нечеловеческой природы» (Байбурин 1993: 46). По замечанию С.Е. Никитиной, «слова» нельзя «напугать» на безымянного человека. Адресат должен иметь имя. Поэтому считается, что нельзя «испортить» ребенка в чреве матери – у него еще нет имени» (Никитина 2014: 23). Даже в заговорно-заклинательной практике имя является существенным фактором для проведения успешной эзотерической акции. Как отмечает Н.В. Богатырь, «...только обладающего именем можно было лечить и поминать» (Богатырь 2001: 86). Отсюда – коммуникативная ценность и значимость имени как вербального компонента диалога как на профанном, так и сакральном уровне. По этому поводу среди удмуртов до сих пор бытуют следующие поверья:

*«Нимдэ тодытэк, ведйнь но уз сийы».*

– «Не зная твоего имени, даже ведьма/колдун (букв.: не съест, т.е. не погубит)».

*«Со адямилэн кык нимыз луэ. И ведйньёслэн, пе, веднамзы уг лу ни. <...> Вот нимыз кык. Если сое аслаз нимыныз верало ке, тазалыкез, пе, мукет нимыныз кыле. А миньчо нимез нокин тодйсь өвёл, семьез гынэ».*

– «У такого человека бывает два имени. И у ведьм уже не получается заколдовать, говорят. <...> Вот два имени. Если его называют своим именем, то, говорят, что здоровье остается с другим именем. А его «банное имя» никто не знает, только его семья» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].

*«Котькинлэн но, котьмарлэн но аслаз нимыз вань».*

– «У всех и у всего есть свое имя».

Прежде (примерно до сер. XX века) семья и близкие новорожденного придерживались обычая скрывания банного имени – *ним ватон*, особенно в тех семьях, где умирали дети. Однако мне с этим обычаем пришлось столкнуться лично во время фольклорной экспедиции в Киясовский район УР в 2014 году. По сведениям Т. Миннихметовой, удмурты «опасаясь злых сил, не разглашают имя младенца до обряда свадьбы новорожденного, потому

что знание имени дает ведьмам власть над его носителем» (Миннихметова 1996б: 262).

Позднее, после появления родильных домов и больниц, роды производились уже в медицинских учреждениях. Однако наречение банным именем не исчезло, а трансформировалось в представление о том, что перед первой баней младенца обязательно необходимо назвать каким-нибудь именем (признак окультуренного мира). Впоследствии это имя считалось *муньчо* /*минчо* ним “банным именем” или *ватэм* ним “сокрытым (скрытым)/ тайным именем”. Один из примеров этой традиции записан мною у южных удмуртов:

*«Роддомись берто ке нылпи вайыса, о-о-о. Нимыз өвёл уг ай солэн. Первой миньче пыртыкызы, озьы «муньчо ним» шуыса, поно шуыса кылэме вань. Мон кудзылы ке понылй вал тоже, но уг ни тоськы, кызы нимъёссы вал. <...> Нимтэк, пе, пыртыны уг яра миньчое. Озьы ним понйськом вал. «Сое пыртйськом» шуыса, сыёе нимын вераса пыртйськод ини».*

– «Когда после родов из роддома возвращаются домой, да ведь. Он же еще без имени. Когда в первый раз моют в бане, «банное имя» говорят, слышала, что [тогда] нарекают. Я кого-то нарекала тоже, но не помню уже, какие имена были. <...> Безымянным, мол, идти в баню нельзя. Так нарекали именем. «Его парим» говоря, называя таким именем, паришь уже»

[ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].

Особое внимание уделяется обычаю трех бань (*куинь минчо/кунь муньчо*), когда три дня подряд топят баню и водят туда новорожденного с роженицей. Здесь до одного месяца «доделывают» и «правят» ребенка, чтобы, по словам информантов, *«йён мед луоз»* – «путь будет здоровым» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014]. Л.А. Волкова отмечает, что удмурты «до конца третьей бани, оберегая от «дурного глаза», малыша не показывали посторонним» (Волкова 2009: 78). Ученый пишет: «Считалось, что ребенок, не заболевший на протяжении трех бань, будет живуч» (там же).

По замечаниям информантов, когда поддают жару в бане, плеснув водой на каменку, и парят ребенка веником, словесно указывают, для кого выполняется то или иное действие:

*«Руфиналы пось кисьтйсько <...> Руфинаез веньыкен пыртйсько. Таза мед луоз!»*

– «Для Руфины пар поддаю <...> Руфину веником парю. Здоровой пусть будет!» [ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2015].

Семантика и значение бани в этом обычае заключается в том, что «с помощью этой процедуры происходит символическое отделение ребенка от того мира, откуда он появился. С ребенка «смывается» то, что указывает на его принадлежность нечеловеческому» (Байбурин 1993: 43), а трехкратное повторение усиливает магическое влияние на этот процесс. В описанном

процессе важным является неоднократное произношение имени новорожденного с целью закрепления и маркирования его статуса как нового члена семьи, а также декларирования его «окультуренности» для представителей потустороннего мира. При этом надо заметить, что символическое «очищение» от признаков «чужести» проходит в локусе пограничья «своего» и «чужого» мира, где все это оставляется в изначальном пространстве, откуда пришел ребенок (ср. обмывание покойника, подр. см. § 4.5.). Следует добавить, что тогда же вместе с новорожденным очищается и восстанавливается сама роженица. Можно предположить, что «битье/хлестание» новорожденного венником также означает перерождение в новом качестве и оставление первоначальных качеств и признаков (ср. у закамских удмуртов бытует традиция «бить/хлестать» ветками людей, выходящих с кладбища).

По иным сведениям, до истечения сорока дней настоящее имя новорожденного в бане не называют, а обращаются к нему с помощью различных прозвищ животного характера: например, к мальчику – *гондырпи* “медвежонок (букв.: сын медведя)”, к девочке *гондырныл* “медвежонок (букв.: дочь медведя)”<sup>87</sup>:

«Гондырпиэз/гондырнылэз пыртійськом! Таза мед луоз».

– «Медвежонок (букв.: сына/дочь медведя) парим! Здравым/-ой пусть будет»  
[ПМА, д. Асавка Балтачевского р-на РБ, 2016];

могут обращаться названиями деревьев и растений: «*Льбмпуэ, Бадьпуэ, Улмое...*».

– «Моя Черемуха, моя Ивушка, моя Яблонька...»

[ПМА, д. Арибаш Татышлинского р-на РБ, 2016].

В бане перед тем, как положить ребенка на какую-нибудь поверхность, сначала кладут ножницы. Позднее по месту, где лежал новорожденный, трижды проводят ножницами, чтобы злые духи (*сиись-дюисьёс* “букв.: едящие-пьющие”) не основались там. Все эти манипуляции, в первую очередь, направлены на защиту новорожденного от воздействия злых духов и от всяческих контактов с ними. С другой стороны, обращение к новорожденному не по имени до сорокового дня указывает на его лиминальность и близость в этот период жизни к природной сфере, откуда он и прибыл. Отсюда исходит необходимость обращения к новорожденному прозвищем из внешнего мира в локусе пограничья (бане). На мой взгляд, данные примеры хорошо выделяют особенность и отличительность в мифологическом сознании коммуникативного процесса с лиминальными субъектами и прочими существами из потустороннего мира. Примечательно, что подоб-

---

<sup>87</sup> Аналогичное обращение к младенцу во время обычая первой бани бытует в башкирской культуре. Как отмечает Ф.Г. Хисамитдинова, данное явление является реликтом обращения к тотемным животным с обережной целью (подр. см.: Хисамитдинова 2010: 12).

ные архаические явления до сих пор локально (напр., в традиции закамских удмуртов) бытуют в сельской удмуртской культуре.

Спустя некоторое время проводят моление в честь новорожденного, когда его нарекают новым (официальным) именем<sup>88</sup>. В настоящее время данное явление бытует лишь в отдельных удмуртских семьях, придерживающихся традиционных канонов. С этой традицией мне удалось столкнуться, например, в Алнашском, Киясовском и Малопургинском районах УР, Агрызском районе РТ, Балтачевском, Татышлинском и Янаульском районах РБ.

### 3.5. Поведенческие стереотипы при контактировании с новорожденным

В первые годы жизни младенца в ситуациях контактирования с ним четко маркируется его потусторонняя природа, поскольку он еще не прошел всех ступеней социализации и занимает промежуточное положение между «природой» и «культурой». Прежде всего это проявляется в так называемом «детском языке», который служит иносказательным способом коммуникации и противостоит обыденной речи. По мнению Ю.М. Лотмана, «...для выработки общего языка каждый из участников ситуации стремится перейти на «чужой» язык», поэтому и «мать произносит звуки, воспроизводящие звуки детского «гульканья»» (Лотман 2000: 268). В качестве примера можно привести несколько таких словоформ при помощи которых удмурты общаются со своими детьми: «*ойдо, мам-мам каром*»/«*ойдо, ням-ням каром*» – «айда, покушаем»; «*аййе/бо-бо луиз-а?*» – «больно стало?/ушибся?»; «*ам кароз!*» – «укусит!»; «*нюнь каром*» – «согреем»; «*ойдо, бабом*» – «айда, будем спать» и т.д. Многие из предметов детского окружения также получают свое оригинальное название: *пубы* (лит.: *пыд*) “нога”, *кики* (лит.: *ки*) “рука”, *гого* (лит.: *гогы*) “пупок”, *чимы* (лит.: *син*) “глаз”, *лёлё* (лит.: *йёл*) “молоко”, *диго* (лит.: *žазег*) “гусь”, *коко* (лит.: *курэгпуз*) “яйцо”, *чача* (лит.: *шудон*) “игрушка” и т.д. По мнению удмуртского лингвиста С. Едыгаровой, в детской речи сохраняются древние формы слов, которые, по предположению ученого, отражают эволюцию языка и используются в коммуникации с ребенком неслучайно – эта лексика лучше всего подходит для детской артикуляции<sup>89</sup>. С моей точки зрения, в подобных примерах можно усмотреть и другую природу – мифологическую. Поскольку десткая лексика имеет свои четкие субъективные (взрослый – ребенок) и временные (детский период) рамки использования (например, различные сакральные тексты) ее употребление в речи отражает необходимость использования специального коммуникативного языка общения при контакте с лиминальным субъектом. Как отме-

<sup>88</sup> По Арнольду ван Геннепу, «изменение имени – это неперменный компонент обрядов крещения, инициации, свадьбы, возведения в сан» (Геннеп 1999: 49).

<sup>89</sup> Устное сообщение С. Едыгаровой, 2016 г.



чают А.М. Сагалаев и И.В. Октябрьская, «оставаясь в какой-то мере «природными» существами, дети, с точки зрения традиционного общества, сохраняли связи с запредельным пространством. В силу этого им было доступно иноговорение высших сфер» (Сагалаев, Октябрьская 1990: 148). Так, например, закамские удмурты во время обряда вызывания дождя «зайдя в избы, окропляют руки немощным старикам и младенцам» (Владыкина, Глухова 2011г: 74). По свидетельству Т.Г. Владыкиной и Г.А. Глухой, «подобные действия продиктованы верой в безгрешность детей – «Сьӧлыктэм муртӥӥслэн куремзы кабыл луоз, шуо» (Говорят, просьбы безгрешных людей будут услышаны *Инмар*’ом)» (там же). Кроме того, согласно удмуртским поверьям, детям приписывается дар пророчества. Например, поведение ребенка может применяться как один из способов гадания: если ребенок, наклонившись, смотрит между своих ног – вскоре придут гости; ребенку задают вопросы о своем будущем (об успехе какого-либо дела, о поле будущего ребенка и пр.) и т.д. Удмурты по поводу особенного социального и ритуального статуса ребенка говорят следующее: «*Нылпилэн кылыз зэм*». – «Слово ребенка правдиво»; «*Пичи мурт шонер вера*». – «Маленький ребенок правду говорит» [ПМА, д. Баграш-Бигра Малопургинского р-на УР, 2016]. Можно привести русский аналог данного выражения: «Устами младенца глаголет истина». Ср. в связи с этим: «умирающий человек, о котором говорят «одна нога уже в могиле», «отходящий», в народном представлении наделен способностью видеть будущее» (Миленина 2015: 143). Наделение ребенка коммуникативной связью с потусторонним миром, вероятно, связано с тем, что, мир ребенка младшего возраста охарактеризован наиболее характерными чертами мифологического сознания (Лотман 2000: 532).

Особые алгоритмы поведения соблюдают родственники и соседи, приходящие в дом, где имеется новорожденный. Перед приходом гостей мать ставит точку (или крест у крещеных удмуртов) сажеч на лбу ребенка или сыплет соль на его темечко (см. фото 4).



**Фото 4.**  
*Новорожденный  
отмеченный сажечей.  
д. Каменное Завьяловского  
р-на УР, 2015 г.*

*Фото Ирины Шихалевой*

Гости, зайдя в дом, обязательно прикасаются ладонями к печи и, прежде чем взять ребенка на руки, трижды плюют на него со словами «*Тьпу! Тьпу! Тьпу! Син медаз усыы!*» – «Тьфу! Тьфу! Тьфу! Лишь бы не сглазить! (букв.: пускай глаз не упадет)». По данным Т.Г. Владыкиной, «когда приходишь навестить новорожденного ребенка, нужно вначале дотронуться до печи, затем, взглянув на ногти, произнести: «*Тьфу, тьфу, дурной глаз на ногти пусть падет*»» (автокоммуникация по системе «Я – Я»<sup>90</sup>) (Владыкина 1992: 134). Некоторые специально произносят «неприятные» уничижительные вербальные формулы: «*Тьпу! Кыёе шуи нылти вайиллям*». – «Тьфу! Какого некрасивого ребенка родили»; «*Тьпу! Сыёе ямсыз нылти*». – «Тьфу! Такой безобразный ребенок»; «*Тьпу! Ситълюк!*» – «Тьфу! Куча говна!»; «*Тьпу! Сисьмем пуклё*» – «Тьпу! Гнилое полено»; «*Дэймон посуда!*» – «Уродец! (букв.: ужасающая посуда!)»; «*Тьпу! Шушмара!*» – «Тьфу! Безобразный!» и т.п. Ср.: «когда идешь в первый раз посмотреть новорожденную скотину, нужно переплюнуть через плечо и сказать: «*Фу, кыёе шётэм вордскем*». – «Фу, какой некрасивый уродился» (перевод – Т.В.)» (Владыкина 1992: 159). С подобными вербальными формулами можно встретиться в культуре разных народов. У коми, например, в обращении к детям используют выражения «нечистого» ряда: *сит додь* “дерьма сани”, *сит пестер* “дерьма пестерь”, *лёлёпиян* “личинка слизней” (подр. см.: Ильина 2008: 101). У вепсов «если кто-нибудь одобрительно отзывался о ребенке, то мать старалась, напротив, обозвать его бранными словами – *oj sina herekogo* (курсив мой – Н.А.) («ой, ты, куча навоза»)» (Строгальщикова 1988: 102). В традиционной культуре эвенков и эвенков не приветствуется слишком хвалить ребенка, чересчур ласкать, баловать и пр., поскольку все это может приманить злых духов (Варавина 2014: 36). У монголов бытует поверье, что люди, неумеренно хвалящие другого человека, детей или скотину, «...«вредят через благо», т.е., превознося благое, накликают зло» (Жуковская 1988: 89). Согласно народным воззрениям удмуртов, не принято хвалить человека и удивляться его какому-либо положительному качеству, иначе *син усёз* “букв.: глаз упадет”, может заболеть или даже скончаться. Для защиты от отрицательного воздействия удмурты используют ряд магических способов: вербальные формулы, кукиш, перекрещенные пальцы, плевки и пр. Приведу пример из личного опыта. Моя бабушка по маме (*йужанай*) в детстве неоднократно наказывала:

«*Ведйнь-а, кинь ке-а укыр мактаны кучкиз ке тонэ, «Синьмад, пеляд съод писэй, тыбыр кузяд юр чаг!*» шу ас поннад».

– «Если ведьма/колдун или кто-нибудь будет тебя чрезмерно хвалить, скажи про себя: «В твоих глазах, в твоих ушах черная кошка, по твоей спине сосновая лучина!»».

<sup>90</sup> Подр. см.: Лотман 2000: 163–177.

Произнесение вербальной формулы, выраженной различного рода угрозами, ругательствами и непристойной бранью, способно отпугнуть болезнь, напускаемую порчу или сглаз (см. Панина 2014а: 141). Следует отметить, что данные представления удмуртов в сравнении с коми и мордвой обстоятельно рассматривались еще в начале XX века в работе К. Герда (Герд 1997: 206–210; 216). По этому поводу славянские исследователи приводят следующие замечания:

«Дурной глаз в большинстве случаев связан именно со злым словом <...>, к которому (наряду с угрозой) относится и похвала. Она была строго запрещена: о детях и скотине нужно было говорить только плохо. Когда человек (злонамеренно) хвалил ребенка или молодняк скота, он при этом также смотрел на этого ребенка или скот (или смотрел на его родителей или владельцев), поэтому такая связь между двумя видами порчи представляется логичной» (Менцей 2013: 139).

По мнению Т.Г. Владыкиной, ««этот» мир, мир людей, созерцающий и созерцаемый/видимый, обладает энергетикой взгляда», в котором человек способен физиологически-визуально воздействовать на другого (Владыкина 2008: 84). Удмурты по этому поводу говорят: *«Тынэсьтыд пичи пиналдэ но, пудо-животтэ но, чипыдэ-курегдэ но, чӧждэ-ӓзегдэ но, котьмар уждэ но, адыми тушмон синмын ке учкиз – син усёз»*. – «Если на твоего ребенка, на скот, на цыплят-куриц, уток-гусей и на все твои хорошие дела, человек посмотрит завистливым взглядом – сглазит» (перевод – Т.К.) (Коновалова 2015: 26). В связи с этим удмурты соблюдают установленные традицией правила поведения, направленные на защиту новорожденного как незащищенного существа, недавно «перешедшего» из другого мира. В вышеописанных примерах магическое использование плевок коренится в представлениях о свойствах слюны, обладающей функцией защищать от ведьм, злой силы и дурного (недоброго) глаза. Вышеуказанные модели поведения являются обязательными для совершения, если даже человек не обладает какой-либо магической силой или дурным глазом – это делается для «профилактики». Намеренное же произнесение уничижительных вербальных формул связано с апотропейной магией, где применяется принцип обмана, один из механизмов ритуального поведения. Как отмечает С.М. Толстая, «в народной культуре ритуальный обман (как вербальный, так и акциональный) часто служит магическим приемом для защиты от нечистой силы, болезней и других опасностей» (Толстая 2010: 317). Именно этим объясняется несоответствие произносимого текста истине: оно заранее известно сообществу близких людей, но должно восприниматься представителями иного мира как правда. Иначе говоря, считается, что обманутые злые духи не будут трогать «неприятного»/«безобразного» ребенка, по воззрениям удмуртов, подобные вербальные формулы оберегают человека от дурного глаза и слова. В настоящее время подобные выражения родителями ребенка могут быть восприняты с обидой, т.к.

изначальный смысл и функция, вложенные в эти формулы, забываются, и им придается негативный оттенок. Яркий пример коммуникативного поведения, характерный для традиционной культуры удмуртов, приводит Е.Я. Трофимова:

«Гости никогда не смотрят на новорожденного; поздравив с рождением, пожелав ему вырасти большим и крепким, способным помогать своим родителям, больше о ребенке не упоминают. Разговаривают о делах, работе, детях, делятся новостями. Роженица все это время ведет себя стеснительно» (Трофимова 1992: 57).

Исследователь традиционной культуры монголов Н.Л. Жуковская отмечает, что при первых контактных ситуациях с семантической нагрузкой пересечения границы двух миров «поведение гостя, соблюдение им всех правил – это обряд перевода «чужого» в «свой»» (Жуковская 1988: 20), т.е. некая демонстрация его безопасности в отношении окружающих. Согласно сведениям удмуртского исследователя Т.Г. Владыкиной, «сглазить можно было как тяжелым, так и любящим взглядом»: «*Туж вешад ке, син усе*» («Если слишком ребенка ласкаешь, сглазить можешь») (Владыкина 1992: 132). Таким образом, любое чрезмерное проявление внимания к человеку может неблагоприятно отразиться на его психофизическом состоянии. Вероятно, поэтому среди удмуртов не принято проявлять активных знаков внимания, ласки и любви к другому человеку, даже в кругу одной семьи.

В культуре многих народов считается, что наибольшую опасность для беременной женщины и малолетних детей представляют колдуны/ведьмы, поскольку они (беременная и дети) тесно связаны с природной сферой и легко поддаются воздействию колдуна/ведьмы, а также различной нечистой силы (Мазалова 2001: 161). По народным воззрениям, эти маргинальные персонажи обладают дурным глазом (*секыт/урод/алама син/син(-ь)* “тяжелый/злой/плохой глаз”; *убир син* “злой глаз, букв.: вампирский глаз” (Бушмакин 1971: 189)) и черной силой. Чтобы защититься от их влияния, удмурты стараются избегать контактов с такими людьми, иметь при себе предметы, наделенные апотропейной символикой (соль, булавка, чеснок, лук, сажа и т.д.), при встрече произносить про себя «защитные» вербальные формулы, показать кукиш, скрестить пальцы и пр. По некоторым сведениям, колдуны/ведьмы сами просят убрать/убраться с глаз детей и беременных женщин (или даже скотину) либо выполнить нейтрализующее их зло магическое действие:

«*Со пыре ке тани, вина бичаса, ыжпиос луо-а коркан, пичи нылпиос луо-а... Мынам синьмы усе, басьтэ нылпиостэс, ватэ ыжпиостэс. Синь медам усьы!*» – *шуса валэктэ вал.* <...>

*Ведйнь шком вал бере... Кошке ке, «Берам сылал пазьгелэ», – шуэ вал ни».*

– «Если он [колдун] заходил [в дома] с целью выпить вина (букв.: собирая вино, т.е. выпивая), если дома ягнята или маленькие дети есть... «У меня

глаз плохой (букв.: у меня глаз падает), уберите своих детей, прячьте своих ягнят. Пускай не сглажу (букв.: пускай глаз не упадет [на них])!» – [так] говоря, объяснял было. <...>

Раз его колдуном называли было... Когда [он] уходил, «После меня соль высыпьте», – говорил уж было» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].

Из данного примера видим, что разрушающая сила колдуна/ведьмы не всегда является подконтрольной его владельцу, поэтому все живое, особенно лиминальные субъекты, подвергаются опасности.

В вышеуказанном случае в качестве магической защиты от негативного воздействия колдуна сыплют соль за порог дома/за воротами на его следы. Следует отметить, что большое значение в культуре удмуртов уделяют следам человека, оставленным на земле/снегу. Следы человека считаются его символическими заместителями, через которые можно магически воздействовать на него: «Если ходишь по следу человека, его голова будет болеть»; «Под ноги невесты, выходящей из саней, бросают подушку: если этого не сделать, ее след могут околдовать» (Владыкина 1992: 131). Ворота/порог, где производится магическая акция, служат границей, отделяющей «свою» территорию от окружающего пространства. «За пределами двора добрые духи дома практически не имели влияния. Поэтому, желая избавиться от болезней, проделывали магические обряды именно у ворот» (Владыкина 1992: 140). Так, например, Г.Е. Верещагин приводит следующий пример коммуникации у ворот с умершими предками: «В случае неутешного плача ребенка на улицу же, за ворота, выносили берестяной короб с горбушкой хлеба, свечкой и овсяным коlobком, где его и оставляли со словами: «Пусть умершие старики утешат ребенка. Вам, старики, приношу гостинец»» (цит. по Орлов 1999: 38–39).

### **3.6. «Диалог миров» в магических способах лечения детей**

В последующем после рождения ребенка, по справедливому замечанию А.В. Черных, «связь новорожденного с иным миром, его переходное состояние проявляется также в представлениях, связанных со способами лечения младенцев» <...> «В случае болезни ребенка, отклонений от нормального развития предпринимаются магические меры лечения, направленные на его вторичное рождение» (Черных 1996: 295). По сведениям Т.Ю. Власкиной, «анализ способов лечения, большинство из которых имеют ритуальную форму, обнаруживает в качестве основного мотива символическое разделение ребенка и его нежизнеспособного двойника – болезни, с целью отсылы «мертвой части» в потусторонний мир» (Власкина 2011: 128).

Если после рождения ребенок постоянно болеет, капризничает, имеет плохой аппетит и плачет, полагают, что ему не подходит имя: *мыдлань* ним

*сётэмын/понэмын* “дано неподходящее/«неправильное» имя” либо *нимзэ уг яраты* “[свое] имя не любит”. У удмуртов для этого случая существовал особый обычай смены имени *ним воштон*. По замечанию Т. Миннихметовой, у закамских удмуртов этот обычай сохраняется до сих пор (Миннихметова 2003: 40). По сведениям Л.С. Христолюбовой, обряд перемены имени (*ним воштон*) мог выполняться и при частых болезнях ребенка, чтобы ввести в заблуждение нечистую силу (Христолюбова 1993: 203). При смене имени контактируют с потусторонним миром, для чего используются маргинальные «каналы связи» – *баня, печь, устье печи, печная труба, дверь* и т.д. Особое место в коммуникации с иным миром занимает ритуальный диалог, выполняющий функцию «перезагрузки». Приведем один из примеров (другие примеры см. ниже), который зафиксирован в начале XX века И. Васильевым, когда выведенная в сени мать с больным ребенком общается со жрецом, находящимся в избе:

«Жрец в избе спрашивает: «Кто там?» Мать больного ребенка отвечает: «Из сыновей Имъес или Поска» и пр. (здесь называет имя родоначалницы – *Т.П.*). «Кто же там, Николай?» (если имя больного Николай – *Т.П.*). Николай молчит, мать Николая говорит: «Нет». Потом жрец начинает перебирать имена пользующихся здоровьем. Тогда мать при нравящемся ей имени отвечает: «Да». Потом пускает жрец больного с матерью в избу и довершает обряд моления» (цит. по Панина 2014а: 59).

В данном случае выведенный в сени больной символически возвращается в изначальный локус его прихода (мифологическое пространство), а жрец представляется в этом мире. Посредством ритуального диалога происходит «перезагрузка» больного субъекта, после чего болезнь остается в ином мире.

Следует заметить, что подобные манипуляции чаще всего совершаются в вечернее время – в период наиболее возможного соприкосновения с потусторонними силами.

У отдельных групп удмуртов, тесно контактирующих с тюркскими народами, официальное имя ребенка, родившегося больным, плаксивым или имевшим на теле родинку, меняют на второе имя с приставкой *Мен-/Мень-/Мел-/Мин-*<sup>91</sup>. О данном обычае писали в своих научных трудах исследователи закамских удмуртов А.В. Черных и Т. Миннихметова (подр. см.: Черных 1995: 20; Миннихметова 2003: 40–41). При смене имени чаще всего пользуются печной трубой, куда выкрикивают вербальные формулы, а в некоторых случаях бросают сакральные предметы (серебряная монета, ложка, одежда ребенка). По утверждению Т. Миннихметовой, «зброшен-ные через трубу предметы <...> «поступали» из другого мира через сак-

<sup>91</sup> Вероятно, этот обычай заимствован от тюркских соседей, у которых компонент *миң* означает родинку. По мнению Д.Г. Касимовой, «в его основе лежит поверье о возможности обмануть злых духов, подменив подлинное имя больного малыша подставным» (Касимова 2003: 70). Такое имя табуируется и носит сакральное значение.

ральный центр – печь, они обладали оберегающей силой» (Миннихметова 2003: 41). В большинстве случаев для смены имени приглашаются бабушка-повитуха, пожилые женщины либо мулла. Приведу пример обычая смены имени с участием муллы:

*«Монэ асме пеллязы пичи дыръям. Мынам татын родинка потыны куткиз вал, горд. Баэ́зым луиз вал. <...> Монэ на бигерский манер пеллязы, муллаез вайиз. <...> Курег вандйзы, как жертву принесли. <...> И, помню, со, чердаке тубыса, через трубу маке кесяськиз, и мыным мукет ним сётйзы. Полгода монэ мукет нимен веразы – Меҗсана. <...> И вот, в своей семье монэ весь Меҗсана называли. И вот, мынам со за полгода немыриз но ӧз кылы ни. <...> Трубатй ним кесъкиз: «Вот с этого дня тон Меҗсана луод!» шуса. <...> А гуртын мон гур вӧзын. «Та нуналысен тань та ныл Меҗсана нимасъкоз!» шуса. «Меҗсана мон тыныд ним сётйсько!» шуса, кунь пол со вераз. <...> Соседний деревняйись сое вообще кытйись ке вайызы».*

– «Меня саму врачевали, когда я была маленькой. У меня здесь родинка начала появляться, красная. Большая уже стала было. <...> Меня на татарский манер врачевали, муллу привела [мама]. <...> Курицу зарезали, в жертву принесли. <...> И, помню, он, поднявшись на чердак, через трубу что-то кричал, и мне дали другое имя. Полгода меня другим именем называли – Меҗсана <...> И вот, в своей семье меня постоянно Меҗсана называли. И вот, у меня за полгода ничего не осталось уже. <...> [Мулла] через трубу имя кричал: «Вот с этого дня ты будешь Меҗсаной!» <...> А я [сама нахожусь] дома у печки. «С этого дня эта девочка будет называться Меҗсаной!» – [кричал мулла]. «Я тебя нарекаю Меҗсаной!» – он три раза сказал. <...> Его вообще откуда-то из соседней деревни привезли» [ПМА, с. Ягул Завьяловского р-на УР, 2014].

В данном случае приглашенный мулла из другой деревни, другой национальности и другой веры, выполняет функцию агента иного мира, который посредством магических манипуляций утверждает новое рождение ребенка.

В тех случаях, когда в семье после рождения дети друг за другом скоропостижно умирают, проводят очередное имянаречение. Для переименования стараются выбрать наименее привлекательное имя. Считалось, что некрасивое имя отвлечет смерть, злых духов, болезни от этой семьи и ребенка. В ряде случаев дополнительно проводятся определенные манипуляции с ребенком: бросают на мусор, кладут на навоз, окропляют помойной водой, катают в собачьей конуре и прочее.

Ниже приведем несколько способов смены имени, записанные в ходе экспедиций автором данного исследования в южных районах Удмуртской Республики:

*«Киньлэн нылыз-пиез уг улы – кулылэ... Альзо дас одйг, дас вить ваё вылэм. Тылобурдо ним поно вылэм инь, кулылэмезлы ёрмыса. <...> Бон, Койык понйсьёсыз но вань. Жага Лёня кышнэдлэн Койык ук дядяз. Поно. <...> Уг ке улы, нимзэ вошто вал, дыр, уни. Жагзи тйни, жуг-жаг вылэ кушто (здесь и далее подчеркнуто мною – Н.А.) вылэм, нылыз-пизы уг ке улы, и*

*Жагзи ним поно вылэм. Чисто озьы тыро вылэм ини. Жакы ним но вань. «Нылзы-пизы улымтэись», шуо вал пересьёс. Солы, пе, озьы ним понйзы. Їаҗа тйни – кышно, Куака – пиосмурт ним. Озьы ним поно вылэм».*

– «У кого дети не живут – умирают... Раньше по одиннадцать, пятнадцать [детей] рожали. Птичьим именем нарекали уж, от безысходности умирания [детей]. <...> Есть и нареченные [именем] *Койык* (рус. Лось). У жены Жага Лёни<sup>92</sup> *Койык* же отец. Нарекают. <...> Когда [ребенок] не живет, имя меняли было, наверно, уже. Вот *Жагзи*<sup>93</sup>, когда дети не жили, на мусор бросали было, и нарекали именем *Жагзи*. Все так нарекали уж. Есть и *Жакы* (рус. Сойка) имя. «От неживучести детей», говорили было старики. Ему, мол, такое имя дали. Вот *Їаҗа* (рус. Сорока) – женское [имя], *Куака* (рус. Ворон) – мужское имя. Так имя давали было»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2009].

*«Милям Санкоуэн анэз Жагзи вау нимыз. <...> Бон, жаг поуын погыллям-а мара. <...> Анна вау солэн нимыз но. <...> Пуны кылесь адямиез пуны карын погыллё ке... Жагзи, жаг... <...> Кучапи потэм бервылын».*

– «Мать у нашего Александра звали Жагзи. <...> Так, среди мусора катали что ли [ее]. <...> Анной ее звали вообще-то. <...> Когда человека с лихорадкой (букв.: собачьей хворью) катали в собачьей конуре... Жагзи, мусор... <...> На месте рождения щенят [катали]»

[ПМА, д. Большие Сибьы Можгинского р-на УР, 2014].

Описанные выше манипуляции по смене имени производят в непростых, согласно народному мировосприятию, местах. Мусор и собачья конура имеют семантику нижнего мира и противопоставляются «своему» пространству, поэтому в неординарных ситуациях принято избавляться от всего чужеродного (привнесенного, согласно народным представлениям, из потустороннего измерения) именно в подобных зонах<sup>94</sup>.

Согласно Т.И. Паниной, «ритуал *жаг вылэ куштон/жаге куштон/шакта вылэ куштон* (укладывание больного ребенка на сор) имел место только тогда, когда совершение других лечебных обрядов не давало ожидаемого результата» (Панина 2014а: 61). Кроме того, исследователь, полагаясь на географию изученных ею фольклорно-этнографических записей, предполагает, «...что данный обряд был известен лишь удмуртам северных районов и бесермянам» (там же). Однако представленные нами ритуалы *жуг-жаг вылэ куштон* “укладывание (букв.: бросание) на сор/мусор”, *жаг пöлын погыллян* “катание на мусоре”, *пуны карын погыллян* “катание в собачьей конуре”, записанные в южных районах Удмуртии, доказывают, что география обряда была намного шире. По-видимому, в силу каких-то причин ранее он не был замечен и зафиксирован учеными.

<sup>92</sup> *Жага Лёня* – *Жага* – наименование семейно-родственного объединения, *Лёня* – личное мужское имя.

<sup>93</sup> *Жагзи* – образовано от «жаг» – «мусор, сор». Вероятно, сюда же можно отнести личное женское имя *Жага*, которое также содержит формант *жаг-*.

<sup>94</sup> Подр. см.: Панина 2014а: 61–64; Анисимов 2016: 50–51.



Примерно до сер. XX века, когда ребенок рождался слабым или не подающим признаков жизни, обращались к умершим предкам, совершая обряд вызывания души – *лул курон*. Адресантом в подобной ретинальной коммуникации выступала бабка-повитуха. По сведениям начала XX века, в установление контакта с иным миром может быть включен брат роженицы (Емельянов 1921: 33). Адресант при помощи различных магических приемов и вербальных формул просит у предков душу для новорожденного, которая ранее по каким-то причинам могла не вселиться в плод. Здесь следует оговориться, что в настоящее время с ритуалом вызывания души у удмуртов встретиться, скорее всего, невозможно, поскольку сами роды проходят в родильных отделениях, а в слабости и отсутствии признаков жизни у новорожденного усматривается рациональная причина. Согласно опубликованным источникам, удмуртам были известны несколько способов вызывания души:

Первый способ: «...какая-либо из женщин семьи становилась перед печью, открывала печную заслонку и ударяла по металлической печной крышке. В то время бабка-повитуха, стоя с младенцем в руках, кричала во весь голос: «*Күлэмъёс, пересьёс, сётэлэ солы лул!*» – «Умершие, старики, дайте ему/ей душу!»» (Миннихметова 2003: 31); «*Пересьёс! Дядяйёс! Лулзэ сётэ.*» – «Старики! Дедушки! Дайте его душу» (перевод мой – Н.А.) (Верещагин 1995: 87; Герд 1997: 231);

Второй способ: «...бабка-повитуха зажигала спичку в печи перед роженицей и с горящей спичкой в руках она призывала всех умерших родственников к помощи и говорила: «*Лул вае!*» – «Принесите душу!»» (Миннихметова 2003: 31); «*Лул вае, лул вае.*» – «Душу дайте, душу дайте» (перевод – К.Г.) (Герд 1997: 231);

Третий способ: Над головой новорожденного держали сковороду и стучали по ней трижды ножницами. Тогда же обращались к умершим: «*Малы жәнзэ басьтйды, жәнзэ сётэ, кулоно пи эвл гой со.*» – «Зачем взяли душу, отдайте душу, этот сын не для умирания». После этого ребенка клали на живот матери (Миннихметова 2003: 31).

В первых двух способах прибегают к помощи пламени и печи (стихии огня) как универсального «канала связи» между мирами. Д.В. Азрютов называет очаг «коммуникативной осью двух миров: мира видимого и мира невидимого» или иначе – мира живых и мира мертвых (Азрютов 2009: 58). Исследователь традиционной культуры бесермян Е.В. Попова пишет, что «одновременно дымоход и устье печи являются границей взаимодействия миров, «общения» с предками» (Попова 2011: 53). По мнению коллектива авторов, исследовавших марийцев Пермского края, печь в подобных случаях «становится каналом связи с иным миром, откуда, по народным представлениям, приходит душа человека и куда она уходит после смерти» (Черных, Голева, Щукина 2013: 258). Именно этим объясняется активное использование печи как позднего варианта очага в ритуале вызывания

души. В первом и последнем случае коммуникант использует технические средства коммуникации (печная заслонка, сковорода, ножницы). Ср. в связи с этим: удмурты стучат по металлической заслонке и во время празднования *нуны сюан* “свадьба новорожденного”. По сведениям А.О. Филипповой, «...удмурты считают, что звон печной заслонки созывает всех покойных предков к празднику родин» (Филиппова 2009: 43). Использование печной заслонки наблюдается и в зимнем ряженье удмуртов, когда ряженные со стуками по металлической заслонке ходят из дома в дом. В целом, во всех примерах используется своеобразный вербально-акустический код (выкрикивание, постукивание железными предметами). Согласно предположению удмуртского ученого-просветителя К. Герда, «...выкрикивая имена, тем самым обращаются к ряду умерших предков, желая среди них найти предка, покровительствующего ребенку или, как говорят удмурты, дающего ребенку жизнь» (подчеркнуто мною – Н.А.) (Герд 1997: 231). См. ниже: у удмуртов существует представление о мифологическом персонаже *Йыр-лул сётйсь* “букв.: Голову-душу дающий”. Одновременное использование различных каналов связи расширяет арсенал кодирования общения, тем самым повышая шансы отклика другой стороны.

Помимо установления контакта с умершими предками, удмурты при рождении слабого, болезненного ребенка устраивают его «переделывание»/«доделывание»/«перепекание»/«протаскивание»/символическую продажу/символическую подмену. Такого новорожденного называют *кылесь* “болезненный”. Один из способов «протаскивания» болезненного ребенка описала Мария Павловна Никонова (1926 г.р.) (см. фото 5):

*«Пуртыез басьтыса, учогтй, пурты пасьтй поттало. <...> Кылесь, висись нылэз-пиез пересь кышнос поттало вал ни марке вераса. Озьы кунь пол поттало, мед бурмоз шуса ни».*

– «Убрав котел, через загнетку, через отверстие для котла протаскивают [ребенка]. <...> Старухи болезненного, больного ребенка, что-то говоря, протаскивали уж было. Так три раза протаскивают, чтобы выздоровел уж»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

Другой способ магического излечения такого ребенка записан от информантки из Малопургинского района УР:

*«Вань кылэме, кылесь шуса, весь бёрдйсь шуса. Уез-нуналэз уг вала, весь бёрдэ. Сизьым пересьёс люкаськыса, штан куктйзы, пе, поттало со нылпиез. <...> И вот тйни озьы, пе, видимо, весь вань кылез кошке. Нылти, вроде как бы, нормальнойгес луэ ни. <...> Лично монэ асме озьы нуллэмын».*

– «Слышала, что болезненный, постоянно плачущий [ребенок]. Не различает дня и ночи, постоянно плачет. Семь старух, собравшись, протаскивают этого ребенка через свои штанины. <...> И так вот, говорят, видимо, вся болезненность проходит. Ребенок вроде бы становится нормальнее. <...> Лично меня саму так протаскивали»

[ПМА, с. Малая Пурга Малопургинского р-на УР, 2014].



**Фото 5.**  
**М.П. Никонова**  
**(1926 г.р.)**  
**демонстрирует,**  
**как протаскивают**  
**больного ребенка**  
**д. Дубровский**  
**Киясовского**  
**р-на УР, 2013**

*Фото*  
*Миреллы Мазур*

В народной культуре ««протаскивание» (пронимание, пропускание через отверстие) получает магическое значение на основе ассоциации с родами и потому символически трактуется как перерождение или вторичное рождение в новом качестве» (Толстая 2010: 282). Как один из магических приемов обмана злых сил, оно широко используется в народной медицине многих народов. Так, например, у славян новорожденного «протаскивают» через одежду, пазуху, рукав рубахи, стебли растений, дымоход, очажную цепь, дужку очажного котла и т.д. (Толстая 2010: 282–283). У чувашей «ребенка проводили сквозь большое железное кольцо», таким образом «надеялись доказать духам, уносящим души младенцев, что новорожденный появился не из утробы матери, у которой все дети умирали, а вышел из железного кольца» (Салмин 2007: 151). Следует заметить, что дополнительная семантика в эти действия привносится от тех предметов, через которые совершается «протаскивание» ребенка. В первом примере эта манипуляция получает дополнительную семантику от домашнего очага. Очаг, благодаря своим очистительным и охранным свойствам, должен исправить, вылечить ребенка. Кроме того, печь, являясь «каналом связи»

между мирами, способствует новому перерождению ребенка и укреплению его души. Иначе говоря, убрав котел от очага, открывают портал в иной мир и символически, помещая больного в потустороннее пространство посредством стихии огня и вербальных формул, взамен слабой души получают здоровую. Во втором случае символика протаскивания усиливается участием семи старух и протаскиванием ребенка через штанину каждой из них<sup>95</sup>. Указанным образом одна манипуляция проводится семь раз, что повышает ее магическое значение. Подобные ритуалы вторичного рождения исследователь коми Ильина И.В. возводит «к древним мифологическим представлениям о возможности перехода человека из одного мира в другой и возвращении уже в новом качестве» (Ильина 1996б: 15).

### 3.7. Необычные дети

В культуре удмуртов имеется также представление о рождении необычных детей, которые сразу же после появления на свет способны говорить, ходить, бегать, либо на их телах заметны физические отклонения. Это явление подробно рассмотрела в своей монографии «Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор» Т. Миннихметова. Замечу, что у других групп удмуртов данная тема не являлась предметом специального освещения, в виду чего обусловлен мой интерес к этой проблеме в рамках «диалога миров». Ученый отмечает, что «отношение к таким детям не всегда однозначно, растолковываются такие случаи чаще как ненормальные» (Миннихметова 2003: 70). В народном сознании подобные отклонения связываются с вмешательством потусторонних сил, способных воздействовать на будущую мать и ее потомство. Согласно рассказам информантов, прежде от таких детей чаще всего избавлялись:

*«Адямиос ваишкала дырря быжоесь ворско вылэм. Со быжзэ сэре вордскем беразы ик вандозы вылэм. Кудйз пинал туж чаляк ветлыны дыше ке, со сярысь шуо вылэм, со, пе, шайтанлэн нылыз-пиез. Соин ик сое сразу виё, пе, вал».*

– «В давние времена люди рождались хвостатыми. Сразу же после рождения этот хвост отрезали. Когда новорожденный рано начинает ходить, про него говорили, что он ребенок шайтана. Поэтому его сразу же убивали, мол» [ФА ФУдФ УдГУ, д. Пойкино Можгинского р-на УР, 1977].

Подобное представление о младенце с хвостиком имеется в славянской мифологии, где он также связывается с отрицательной сферой потустороннего мира (Власова 1998: 71–72). Справедливо замечание Н.Е. Мазаловой:

---

<sup>95</sup> Вероятно, отсюда устойчивое удмуртское выражение, которым пожилые люди по сей день пугают непослушных, плаксивых детей – «Эн бõрды! Казыр итан гыркам/пыдсам донго!» – «Не плачь! Сейчас в свою штанину засуну!» [ПМА, дд. Дубровский, Калашур, Старая Салья Киясовского р-на УР, 2010].

«в потустороннем мире с перевернутыми связями воспринимается как норма то, что считается патологией в мире людей» (Мазалова 2001: 173). Однако следует заметить, что в культуре других народов можно обнаружить противоречивые представления относительно этого явления. Так, например, у хантов необычные дети, рожденные с какими-то отклонениями (напр., шесть пальцев на руке), воспринимаются как избранные духами и в будущем способные стать шаманами<sup>96</sup>. Параллели этому представлению можно обнаружить и в бурятской культуре: «...будущим шаманом считали ребенка, родившегося с излишней частью тела (лишний зуб, лишний палец)» (Хоппал 2015: 29). В культуре коми «однозначно считался будущим колдуном ребенок, родившийся с зубами, наличие которых тесно связано с магической силой» (Ильина 2008: 22). Соответственно, любые уродства, аномалии в развитии и необычность внешности ребенка воспринимаются мифологическим сознанием как признак принадлежности/причастности к иному миру.

Совершенно иное отношение к ребенку, который рожден седьмым по счету. Таких детей удмурты называют *сизьым сето/чето/сетй* “седьмой по счету”<sup>97</sup>, *сизьыметй нылли* “седьмой ребенок”. В народе до сих пор верят в особую магическую силу седьмых по счету детей: «*Ведйн муртъёслэн кадъ ик кылзы но, синзы но усе*». – «И словом портит, и сглаз падает как у ведьмы» [ПМА, д. Баграш-Бигра Малопургинского р-на УР, 2016]. Ср.: по представлению украинцев, «...если в семье подряд родится семь мальчиков, то седьмой будет колдуном» (Левкиевская 1999: 530). Вот что пишет по этому поводу удмуртский ученый-просветитель К. Герд: «...в силу кровного родства проклятия родителей и проклятия ребенка, родившегося седьмым по счету от одной матери, всегда сбываются» (Герд 1997: 213). В связи с этим любопытно привести факт из личного опыта. Помню, моя бабушка Марфа Максимовна Анисимова (1924–2007 гг.) неоднократно наказывала, чтобы мы с сестрой не обижали отца и не отзывались о нем плохо, поскольку он седьмой ребенок в семье и слова, сказанные им в гневе, могут сбыться. Следует заметить, что удмурты таким детям в будущем предрекают способность к магическим практикам (колдовству, врачеванию и прочее), а также контакту с потусторонним миром. Так, например, в традиции удмуртов Алнашского района УР такой ребенок во время ритуала гадания выполняет своеобразную роль прорицателя: «В сосуд с водой выбрасывали кольца и сережки, потом один из участников, обычно это был человек, который являлся седьмым ребенком в семье, вытаскивал эти вещи, загадывая, что ждет его обладателя в грядущем году»

---

<sup>96</sup> Устное сообщение венгерского исследователя Агнеш Кережи, 2016 г.

<sup>97</sup> По сведениям Т.И. Паниной, в традиционной удмуртской культуре значение слова *сизьымсетй* (слитное написание – *Т.П.*) первоначально означало “седьмой из тринадцати”, которое в результате постепенной трансформации было утеряно: «*Сизьыметйосыз трос, нош сизьымсетйосыз ичи*». – «Седьмых много, а седьмых из тринадцати мало» (Панина 2014а: 93).

(Кудрявцева 2011: 29). В некоторых случаях человека, рожденного седьмым по счету, избирают в качестве служителя религиозного культа<sup>98</sup>. Примечателен тот факт, что наиболее осторожного поведения требовали отношения матери/отца и ребенка друг с другом, являющихся седьмыми по счету детьми. В народе по этому поводу говорят следующее:

*«Сизьыметй нылпилен верам кылыз аслаз сизьыметй нылпиезлы мар ке секыт кыл вераз ке, все! Уже счастья не видать этому ребенку».*

– «Если седьмой ребенок скажет какие-то тяжелые слова своему седьмому ребенку, все! Уже счастья не видать этому ребенку»

[ПМА, д. Арибаш Татышлинского р-на РБ, 2016].

Таким образом, особенный статус родителя, рожденного седьмым по счету, в народном сознании наделяет его магической способностью воздействовать на жизнь и судьбу своего седьмого ребенка. Зная об этом, соблюдают специальные правила общения и поведения друг с другом, исключая любые акты гнева и агрессии.

По замечанию одной из информанток, которая является седьмым ребенком в семье (*сизьым сетй*), этот факт нельзя разглашать:

*«Озыы шара вераны уг яра. Веднаны, пе, сое каньыл. <...> Висён ете. Кулйез кулэ но шуо, копак тани».*

– «Так вслух говорить нельзя [о человеке, рожденном седьмым по счету]. Заколдовать, мол, его легко [после этого]. <...> Заболевает. Умиравший вообще умирает, поговаривают»

[ПМА, д. Баграш-Бигра Малопургинского р-на УР, 2016].

Запрет на разглашение данной информации отражает, скорее всего, особый статус такого человека и его подверженность влиянию людей, владеющих магическими знаниями. Можно предположить, что рождение седьмым по счету в мифологическом сознании наделяет человека особыми способностями, из-за чего он получает лиминальное положение, как новорожденный, невеста, призывник, человек на рубеже смерти и т.д. Таким образом, с одной стороны, это дар, с другой – некое «наказание»: *«Сизьым сето нылпи туж шудо или туж шудтэм луэ шуо»*. – «Седьмой по счету ребенок очень счастливым или очень несчастным бывает, говорят» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2016].

У удмуртов Закамья зафиксирована традиция наречения специальным именем ребенка, рожденного седьмым по счету. По словам моей информантки, ее отца звали *Зидйяр* (от тат. *жиде* “семь”), поскольку он являлся седьмым ребенком в семье [ПМА, д. Арибаш Татышлинского р-на РБ, 2016]. Аналогичное имя *Жидияр* встречается в культуре соседнего тюркского населения (татар и башкир), от которого, скорее всего, данный антропоним проник в культуру местных удмуртов.

<sup>98</sup> Устное сообщение Садикова Р.Р., 2016 г.

### 3.8. «Подмененные» дети

По традиционным представлениям удмуртов, ребенку постоянно угрожает опасность со стороны мифических существ. В связи с этим стараются не оставлять его в одиночестве, а также используют различные способы защиты новорожденного. Согласно традиционным представлениям удмуртов, младенец может быть «подменен» существами потустороннего мира. По сведениям удмуртского фольклориста Т.Г. Владыкиной, одна из причин кражи человеческих младенцев потусторонними силами – женитьба на своих детях (Владыкина 1997: 57). В культуре удмуртов такое явление получило следующие названия: *шайтан воштэм* “подмененный шайтаном”; *шайтан басьтэм* “взятый шайтаном”; *жин/жин-пэри воштэм* “подмененный джином”; *муньчокузё воштэм* “подмененный баннным духом”; *сюсетка воштэм* “подмененный домовым”; *вожтэм* “подмененный”; *сьодун пинал* “хилый ребенок”. Согласно сведениям, полученным от моих информантов, основными признаками «подмены» ребенка мифическими существами являются болезненное, нервное, плаксивое состояние, прекращение физического развития и пр.:

*«Азьлон оломар но вылэм-а мар-а? «Нылзэс-пизэс, нунызэс шайтан воштэм», шуо вау. Нылпизы, пе, чик уг буды».*

– «Раньше чего только не было что ли? «Их детей, новорожденного шайтан подменил», говорили было. Их ребенок, мол, совсем не растет»

[ПМА, д. Большие Сибь Можгинского р-на УР, 2014].

*«Күчосысь верало вал озьы. Нылпизэс, пе, шайтан воштэм но, и кыче ке но калека-а мар-а со нылпизэс шуыса».*

– «Из [деревни] Кады-Салья<sup>99</sup> так поговаривали было. Их ребенка, мол, шайтан подменил, да и какой-то калека что ли этот ребенок [стал]»

[ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].

*«...Шайтан воштэм шуизы. Йыр дото бадзын, кузь. И только пуконьн пук. Весь дйльдыез вяся улэ вал. <...> Олексы со. Одйг пол но ветлэмын но өвёл, только пук».*

– «...Шайтан подменил, сказали. Голова [подмененного ребенка] очень большая, вытянутая. И только на стуле сидит. Постоянно слюни текли было. <...> Он инвалид. Ни разу не ходил, только сидит»

[ПМА, д. Миндерово Малопургинского р-на УР, 2015].

В опубликованной литературе встречаются следующие данные:

*«Шайтан воштэм=воштэмесь – изуродованный, якобы нечистой силой ребенок <...> Такой ребенок рождается тощим, худым, бледным, постепенно чахнет, мышц не набирает. Большею частью умирает» (Бушмакин 1971: 170–171).*

<sup>99</sup> Кады-Салья – деревня в Киясовском районе УР.

«Когда такое случалось, ребенок прекращал развиваться и физически, и умственно» (Миннихметова 2003: 48).

Со слов информантов, ребенок подменяется не буквально, а подменяется лишь его душа, предварительно украденная демоническим существом. Такая подмена чаще всего происходит в «опасные» темпоральные промежутки (сумерки, ночь, полдень, полночь) или в локусах, наиболее приближенных иному миру (баня, подполье, порог, печь и т.д.). По данным С.К. Бушмакина, нечистая сила (*шайтан*) может подменить ребенка на головешку еще в утробе матери, когда та крепко спит во время беременности (подр. см.: Бушмакин 1971: 170–171). Ср.: согласно народным поверьям, запрещается выбрасывать обгорелые головешки: *«Сэрег пумез кыре куяны уг лэзё. Сое, пе, пушке доугало кулэм бере, сёро но»*. – «Не разрешают головешки на улицу выбрасывать. Их, мол, после смерти в тело заталкивают, да и порчу напускают (букв.: портят)» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014]. В традиции удмуртов Шарканского района УР бытует представление, что беременной женщине нельзя ходить одной в лес, иначе ребенка заберет нечистая сила: *«воштэмесь луоз»* – «станет «подмененным» [ПМА, д. Кельдыш Шарканского р-на УР, 2016]. Информанты Э.В. Камашевой утверждают, что сами родители могут стать причиной подмены, когда в гневе проклинают своего ребенка: *«Кинлэн ке нылпиез весь бёрдэ вылэм. Мунчокузёлы сётом шуса, кышкатъям. Мар ке огназ кылем нылпизы, шуиз. Мунчо гурысьтызы шедьтйзы, шуэ»*. – «Чейто ребенок постоянно плакал, говорят. Пугали его, мол, отдадим баннику. Как-то ребенок остался один, говорит. [А потом] нашли, говорят, ребенка в банной печи» (Камашева 2013: 43). По поверьям, подобные «формулы отсылки», будучи сказанными «не в тот час» или «в нехорошую минуту», отдают ребенка или животное во власть мифологических персонажей, к кому они были «отосланы»: напр., *«Лешак/Шайтан/Албасты/Убир/Калера/Мунчокузё басьтон люкет!»* – «Чтоб [тебя] леший/шайтан/албасты<sup>100</sup>/вампир/холера/баенник взял/прибрал!». Как отмечает Л.Н. Виноградова, различные слова злопожеланий с формой отсылки к демоническим силам «...являются актом отречения от ребенка и фактической передачей его в руки нечистой силы» (Виноградова 2006: 227–228). Для того, чтобы потусторонние сущности не навредили ребенку, соблюдают ряд защитных мер: не оставляют без присмотра взрослых, рядом с кроватью беременной женщины или зыбкой новорожденного кладут железный предмет (нож, ножницы), беременная женщина опоясывается красной шерстяной ниткой и прочее.

Для вызволения таких детей от власти духов потустороннего мира удмуртам известны различные способы замены подмененного ребенка на своего. Ниже приводится ряд примеров, записанных мною во время экспедиций:

---

<sup>100</sup> *Албасты* – нечисть; черт (БУРС 2008: элект. ресурс).



Первый способ: «Акишан вакытэ пичиосыз уг яра кельтыны огназэс. Уй, мон кельтійсько вал. <...> Озыы косо вал азыло, пурт, качы поныны йыр аяз. «Тйрез, пуртэз аяз. Эн етылэ!», шуса кошкисько вал. Пурт поныса номыр но уг луы. Уд ке, шайтанъёс, пе, ветло. Сое маре ке но каро – вошто. Тйни одйг муртлэсь верало вал... Миньче мынйллэм но, азылон нюк улын вал ук миньчо. <...> Миньче пырыкыз марлы марым карем, миньчо ёс дораз кельтэм, кыре. Ачиз шуур дуре васкем-а? «Шайтан воштэм», шуиз! Воксё, пе, мукет адыми. Кема курадзизы шуизы пеллян тырттыса, воштын тырттыса. Воштыны ке обратно, окызыы вёсяськыса, тёдъы жёккшет вёлдыса жёк выаз. Сэ нуныдэ отсы поныса вёсяськын кулэ кадъ, выльысь воштыны».

– «Во время сумерек новорожденных нельзя оставлять одних. Ай [да], я оставляла было. <...> Так наказывали раньше, нож, ножницы класть у изголовья [ребенка]. «Топор, нож перед ним. Не трогайте!», говоря, уходила было. Оставляя нож, ничего не случалось. Если не [оставишь], шайтан, мол, бродил. [Потом] с ним что-то делают – «подменивают». Вот про одного человека рассказывали было... Пошли в баню, раньше ведь бани в овраге находились. <...> Почему-то во время мытья в бане это сделала, [своего ребенка] у двери бани оставила, снаружи. Сама к реке спустилась что ли? «Шайтан подменил», сказала! Вообще, мол, другим человеком [стал]. Долго мучились, пытаюсь наговорами лечить, пытаюсь вернуть [своего ребенка]. Если «подменить» обратно, [нужно] как-то молясь, накрывая белую скатерть на стол. Потом, укладывая своего ребенка туда, молиться нужно, по-моему, чтобы заново поменять»

[ПМА, д. Старые Какси Можгинского р-на УР, 2014].

Второй способ: «Бон, алама вордйськем нылпиос выэм ук, о-о-о но. Муньчоын но марым каро выэм ук, муньчо кузёлы кельто выэм часта. <...> Муньче пырыкызы-а, уг тоськы. Кыёе ке но вордйськемъёсыз. Кине ке но веро вау озыы. «Лексэ муньчокузё мед басътоз, умойзэ анэзлы-атэзлы мед сётэз», шуо. Бон, тйни самой со шайтан воштэмез муньчоын марым каро».

– «Были ведь слабо рожденные дети, да ведь. И в бане это самое делали ведь, [ребенка] банному духу оставляли на время. <...> Парясь в бане что ли, не знаю. Каких-то рожденных [детей]. Про кого-то рассказывали так. «Злого банный дух пусть заберет, хорошего родителям пусть отдаст», говорят. Вот самого этого подмененного шайтаном в бане это делают, [лечат]»

[ПМА, д. Большие Сибьы Можгинского р-на УР, 2014].

Третий способ: «Туж юн ворскем бераз ук, толэзь вылаз, туж юн урод луэ, кулоно кадъ ке. Воштэмын, пе, та но... Тусь, пиналэз вытто. Со вылэ тусь мур кымалто но тйрен корало вал, тазыы тйрез карса. Тусь вылтй. Пиналлэсь, пе, урод висёнъёссэ куштйсько шуыса, озыы выро вал».

– «Сразу же после рождения месячного [ребенка], если [ему] становилось очень плохо, как при смерти. «Подмененный ведь он», говорили... Корыто, новорожденного укладывают. На него опрокидывали глубокое корыто и начинали рубить топором, так делая топором. По [поверхности] корыта. «Убираю плохие болезни ребенка», говоря, так делали было»

[ПМА, д. Сеп Игринского р-на УР, 2013].

Четвертый способ: «*Пипу тусь улын коралозы вал со нылпиез... ёс кусып пала вайыса, поныса. <...> «Мон корасько шайтан нылпиез, а Любаез мон кельтійсько аслым!» Вот примерно сыше кыллэсын корало. <...> Сыбреназ анкай шуиз: «Давай, инвожо понійськом дьыр улаз». <...> «Любаез эмнясько, шайтан воштэм. Кулоно ке, кулоно, улзоно ке, улзоно ог толэзь вискын», – шуиз. Дьыр улаз, миндэр улэ, понійзы инвожоез, ог толэзь ёз дetyлэ ни».*

– «Под осиновое корыто клали ребенка и рубили было... поднеся [его] к порогу, уложив. <...> «Я рублю ребенка шайтана, а Любу я себе оставляю!» Вот с такими примерно словами рубили [корыто]. <...> Позже мать сказала: «Давай, гвоздику положим под голову [ребенка]». <...> «Любу врачуу, шайтан подменил. Если суждено умереть, умрет, если суждено выжить, выживет в течение одного месяца», – сказала [мать]. Под голову, под подушку, положили гвоздику, в течение одного месяца не трогали больше»

[ПМА, д. Арибаш Татышлинского р-на РБ, 2016].

Особое внимание данному явлению в традиционной культуре локальной группы удмуртов (закамские удмурты) уделили в своих научных трудах А.В. Черных и Т. Миннихметова (Черных 1995: 19; Миннихметова 2003: 48–49). Освещение и специальный анализ этой проблемы в традиции остальных групп удмуртов не нашло отражения в работах других ученых.

Сюжет о подменном ребенке и связанные с ним ритуалы, поверья и представления, широко распространены в культуре славян, тюрков и финно-угорских народов. Так, в западнославянской (частично украинско-белорусской) демонологии такого ребенка называют *подменыш*, «под которым понимается ребенок, рожденный от нечистой силы, подброшенный людям взамен похищенного младенца, принадлежащего человеку» (Славянская мифология 1995: 315); по Полесским данным, детей подменивает *лобасту* – баба с огромными, перекинутыми на спину грудями (Виноградова 2001: 14). У коми «подменного» нечистой силой ребенка называют *вежём*, которому после спасения предрекают стать сильным колдуном, «поскольку он «хорошо известен черту»» (Мифология коми 1999: 107). Сведения о наделении «подменыша» сверхъестественными способностями удалось зафиксировать и в культуре удмуртов:

*«...Шайтан воштэм тодско ай. Милям гуртын вал, Илья нимо. <...> Котьмар рисовачке вал со. Туно-пеллэ кадъ вал со кыче ке. Мар ке вера ке, солэн верамез зэм луэ вал. Кине ке тани... Укно дорыгес пуктыса возё ке, со адже ук, турнаны мынйсьез, кинэ. Сосыз аэже ке тйни, со мар ке вера ке, чисто шонер, озьы луэ вал».*

– «...[Про ребенка] подменного шайтаном помню еще. В нашей деревне был [такой], Ильей звали. <...> Все [что угодно] рисовал было. Он словно каким-то прорицателем был. Если что-то говорил, его слова оказывались правдивыми/пророческими. Вот если кого-то... Раз садили [его] у окна он видел же идущих на косьбу, кого [другого]. Вот когда [он] их видел, если что-то [им] говорил – все правильно/пророчески, так [и] сбывалось было»

[ПМА, д. Миндерова Малопургинского р-на УР, 2015].

Согласно рассказам информантки, к такому ребенку местные жители относились с опаской, поскольку, по их мнению, он владел необычными способностями и был связан с потусторонним миром. Вероятно, поэтому, по предположению женщины, за причинение недругами этому подменушу обиды их настигло наказание:

*«...Со кызь вить аресозь-а мара гуртын ик улйз кадь. Сэре мумиз-айиз кулйз но, келязы. Олокыччы келязы ини сэрезэ. <...> Сэрезэ келязы но, жуазы ук соос. Жуам интйязы ик корка пуктйызы... Опять жуазы».*

– «...Он где-то до двадцати пяти лет дома жил, вроде. Потом после смерти родителей, [его] отправили. Не знай куда отправили уж потом [его]. <...> Потом отправили да, сгорел ведь [их дом]. На месте сгоревшего же дома [новый] дом построили... [Потом] опять сгорели»

[ПМА, д. Миндерово Малопургинского р-на УР, 2015].

Из сказанного следует, что, по народным воззрениям, у «подмененных» детей, помимо биологических родителей, имеются демонические духи-покровители, которые в моменты опасности вступаются в их защиту.

Говоря о современной ситуации, следует отметить, что многие информанты к данному явлению относятся скептически и в недугах детей видят медицинскую причину (напр., детский церебральный паралич), а термин *шайтан воштэм* называют непослушных детей или людей, ведущих себя неестественным образом.

### 3.9. Лул и урт – две души человека

По представлениям удмуртов, у человека имеется две души *лул/лыл* и *урт*: «они отличаются друг от друга тем, что душа-тень *урт* может покидать человека при его жизни, когда тот спит, внезапно испугался или заболел, а душа-дыхание *лул* сохраняется в теле до самой смерти, уход его означает конец жизни человека» (Миннихметова 2003: 35). По сведениям В.В. Напольских, согласно традиционным удмуртским представлениям, душа-дыхание (*лул*) ответственна за физическую жизнь организма, а душа-двойник (*урт*) ответственна за психическое состояние субъекта (Напольских 2006: 27). В тех случаях, когда человек (особенно ребенок) сильно испугался или заболел, удмурты говорят: «*уртэз кошкем; кошкиз/потэм; потйз*» – «его *урт* ушел/вышел». Для излечения от этого недуга совершают специальный ритуал *урт кутон* «отыскивание/поймка *урт*’а». Отмечу, что сведения о бытовании этого обряда в настоящее время удалось обнаружить в ходе полевых экспедиций к закамским удмуртам (2015–2016 гг.). У остальных групп удмуртов этот ритуал в современном бытовании выявлен не был. По словам Т.Г. Владыкиной, суть обряда заключается в установлении умиловительного контакта с душой *урт*’ом и умершими предками в «чужом»/природном локусе (за воротами, в поле), т.е. в ином мире, откуда она изначально пришла: «*Уртэ, чаль! Уртэ, чаль!*» – «Душа

моя, приди-вернись! Душа моя, приди-вернись!» (перевод – Т.В.) (Владыкина 2003: 65); «*Уртэ, чаль! Уртэ, чаль! Кытй потйд, отй пыр. Муръё гыркетй потйд ке, отй пыр, укнуотй потйд ке, отй пыр!*» – «Душа моя, возвращайся! Душа моя, возвращайся! Откуда ушла, туда и вернись. Если ты ушла через трубу, вернись через трубу же, если ушла в окно, вернись в окно!» (перевод – И.М.) (Михеев 1926: 41). Замечу, что проводя поимку урт’а, пытались поймать желтую бабочку, т.е. физическое воплощение души (там же). По данным А.И. Емельянова, чтобы узнать об успешности поимки урт’а, проводили обряд уртсэ кисьталон «выливание души» (перевод по А.И. Емельянову): выплавляли свинец (*кутон узвесь* “свинец [для] поимки”) и по образовавшейся фигуре<sup>101</sup> судили об успешности ритуала (Емельянов 1921: 4–5). Ученый отмечает, что «при положительном результате фигурка расплавленного свинца «*кутон узвесь*» вешается на шею больного и носится им в качестве амулета» (там же: 5). Аналогичное представление имеется в традиционной культуре мари, где «болезнь «испуг» объясняется тем, что душа *ёрт* выходит из тела, а с помощью олова душу возвращали» (Черных, Голева, Щукина 2013: 265). По сведениям Т.Г. Владыкиной, «долгая болезнь объяснялась тем, что душа находится под влиянием умерших (*урт кутэм* – букв.: «урт поймал/схватил»)» (Владыкина 2003: 65). В д. Старая Салья Киясовского района УР зафиксировано такое понятие, как *уртэз басьтыны* “взять/забрать урт”:

«*Уртэз басьтйз – значит кёшкематйз. Тани кёшкемаса пыре но, «Ок, тйнь та Ванька уртэз басьтйз», иша пыро вал пересьёс.*  
– «Урт взял/забрал – значит испугал. Вот [человек], испугавшись заходит [в избу], «Ох, этот Ванька урт взял/забрал» говоря, заходили старики»  
[ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].

По приведенным примерам можно утверждать, что душой урт в определенных условиях могут овладеть как потусторонние силы, так и живые люди. Последствиями чужого воздействия над урт’ом человека являются сильный испуг, затяжная болезнь, апатия.

Примечательно, что в процессе коммуникации с душами, они (т.е. души) функционально приравниваются к третьему лицу, независимо существующими от самого «Я».

В литературе зафиксированы и такие сведения, когда урт человека может покидать его тело во время сна:

«Два человека <...> пошли в лес рубить дрова. После работы легли отдохнуть. Один заснул, и товарищ его видел, как изо рта его выпорхнула душа в виде бабочки, полетела сначала в ведро с водой, потом, выпорхнув из него, залетела в дупло липы, через несколько времени обратно оттуда вылетела и

<sup>101</sup> По сведениям В.В. Напольских, такая фигура называется урт кутон узвесь “олово/свинец ловли урт’а” (Напольских 2006: 28).

впорхнула в рот спящего, после чего он тотчас же проснулся. Когда товарищ спросил его, что он видел во сне, тот рассказал ему следующее: «мне снилось, что я плыл через реку. На другом берегу ее было дерево, в дупле его лежало много золота». По возвращении домой бодрствовавший дровосек тотчас же один отправился снова в лес к тому самому месту, где они только что были, заглянул в дупло липы, куда залетела бабочка, и нашел там действительно много золота» (Емельянов 1921: 5).

В настоящее время представления о второй душе *урт* забываются, кое-где они бытуют среди старшего поколения (напр., Алнашский, Киясовский, Малопургинский, Можгинский р-ны УР, Балтачевский, Бураевский, Татышлинский, Янаульский р-ны РБ), у других групп удмуртов уже вовсе не встречаются. В современном удмуртском языке термин *урт* можно встретить в качестве таких вербальных рудиментов как *уртбубулы* “ночная бабочка”, *урткыч* “летучая мышь”.

Следует заметить, что, ввиду угасания представлений об *урт*’е, его мифологические свойства переходят на *лул/лыл*. Иначе говоря, в мифологическом сознании современного удмурта *лул*, как и *урт*, способен покидать тело человека во время определенных пограничных состояний организма (болезнь, сильный испуг, сон, предсмертное состояние). Таким образом, традиционный образ *урт*’а стал практически полностью замещаться образом другой души человека – *лул/лыл*:

*«...Скамья вылын изе со кышномур. <...> Доґгаськом, уг султы. И огшап-кес улыса, ачиз ик султйз. И адями шур-шур луылйз чисто. <...> И чисто ми шум: «Солэн лул лоба, дыр, сокы». Сослэсь тодэмзэс верало вал. Бон, лул кошке ни, кинь ке но кариське ни лулзы. Ачиз изе, гань-гань изе».*

– «...На скамейке спит эта женщина. <...> Толкаем, не просыпается. И через некоторое время сама же проснулась. И все люди были ошарашены. <...> Тогда все мы сказали: «Ее душа-лул летает, наверно, тогда». Об их умении [колдовать] поговаривали было [в народе]. Так, душа уходит уж, в кого-то уж оборачивается их душа-лул. Сама спит, спокойно спит»

[ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].

*«Миньчо бере диван вылын пукиськом. <...> И тодьы кышетэн нылкышно кошкыз, и со баззым Чарли пунымы но оз но уты. <...> Весь пырьсь өвёл. «Осто!», шко, «Тоня туклячи лыктэ». <...> А нэнэлэн токо висён кучкон вакытыз вал, сйзыл вал. Весь өвёл, весь өвёл... Сре чуказеяз-а мар-а мон юай но: «Тон ветлйд-а?». Тон, «өд», шумид. <...> Оззы ик нылкышно кошкыз, тодь-тодь кышетэн. Со жомалгес вал ни, неймыт».*

– «После бани на диване сидим. <...> И [под окнами] женщина в белом платке прошла, и даже наш пес Чарли не лаял. <...> Все нет входящего [человека]. «Господи!», говорю, «сватья Тоня заходит». <...> А свекровь только тогда начала было болеть, осенью [это] было. Все нет и нет [входящего человека]... Потом на завтрашний день что ли я спросила: «Ты ли [сватья] приходила?». Ты, «нет», сказала (про сватью). <...> Так и прошла женщина, в белоснежном платке. Это в сумерки было уж, темно [было]»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010].

В настоящее время в моменты сильного испуга от удмуртов нередко можно повсеместно услышать такие экспрессивные выражения: «*Лулы потійске ни вал!*» – «Моя душа-лул чуть не вышла!»; «*Лулы пыдтышкам васькиз!*» – «Моя душа-лул в пятки спустилась!».

В данной трансформации традиционной системы представлений о душе человека в культуре удмуртов можно, вероятно, усмотреть влияние мировых религий – ислама и христианства. В зависимости от религиозной системы, воздействовавшей на духовную культуру удмуртов, произошли определенные локальные изменения, которые, по словам В.В. Напольских, проявляются в следующем:

«Это выражается, с одной стороны, в постепенной деградации представлений о душе *урт* и в расширении функций и значений слова *лул* до понятия, адекватного в конечном счете русскому (христианскому) понятию *душа* во всем комплексе его значений. С другой стороны, периферийно-южные группы удмуртов заимствуют из татарского языка персидское по происхождению слово *жан* → удм. диал. *жан* ‘душа’, которое – по крайней мере в обиходной речи – становится у многих из них основным для выражения этого понятия, вытесняющим оба старых удмуртских термина и знаменующим собой приспособление удмуртской народной религии к традиции ислама, в сфере влияния которого развивается духовная культура соответствующих удмуртских групп (старые термины при этом как правило сохраняются в основном в наиболее сакральной, эзотерической сфере, в частности – в представлениях о колдовстве и в народной медицине).

(Напольских 2006: 27).

### 3.9.1. Недуг лишней души новорожденного

В культуре удмуртов, согласно опубликованным материалам и экспедиционным сведениям автора, нередкими были случаи особого недуга лишней души у новорожденного. Номинация данного отклонения зависит от количества душ, одновременно находящихся в теле ребенка – *кык лул* “две души” [ПМА, дд. Дубровский, Старая Салья Киясовского района УР, 2010; ПМА, д. Большие Сибь Можгинского района УР, 2014], *куинь лул* “три души” (Черных 1996: 296; Миннихметова 2003: 56–59); [ПМА, Татышлинский р-он РБ, 2015–2016]. Исследуя современные представления удмуртов об этом недуге, исследователь Т.И. Панина отмечает следующее:

«В настоящее время наблюдается процесс деэтимологизации понятия *куинь лул*: лексема *лул* “душа” замещается фонетически созвучным словом *ул* “грыжа”. Соответственно, *куинь ул* начинает ассоциироваться с грыжей. При этом ритуал заговаривания болезни *куинь лул* сохраняется в неизменном виде в вербальном, атрибутивном, акциональном уровнях» (Панина 2014б: 270).

Замечу, что аналогичное явление характерно для понятия *кык лул*. Вероятно, лишь ввиду узкого географического распространения (Киясовский, Можгинский р-ны УР) данный термин не встречается в ранее опубликованной литературе.

По словам информантов, описанное выше отклонение (*кык лул/куинь лул*) определяется по внешнему психофизиологическому состоянию новорожденного:

*«Вож вордйськем нылпилэсь озьы кылэме вань. Кыкетй шока ке, со тйни «кык луло» шуо ни. Шоканэз секыт ке, «кык луло», шуо. Тйнь соизэ кылэме вань, пеллятэме но вань пичи нылпилэсь».*

– «О [такой болезни] новорожденного слышала. Если дважды вдыхает, он вот «двоедушный» говорят уж. Если дыхание тяжелое, «двоедушный», говорят. Вот об этом слышала, даже просила [ворожея] лечить [эту болезнь] у маленького ребенка» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010].

*«Тати жсуткаськыса шока ук, гадъвылыз. Со кыкетй марым каре ке, пе, «О-о-о, таид кык луло», шуо вау. <...> Пелляськысьлы марым каро вау кадь кызьы ке но. Кызьы ке но черсэн пеллэ вау».*

– «Вот здесь ведь поднимаясь дышит, грудь. Если он это самое дважды [дышит], «О-о-о, у этого две души», говорили было. <...> У знахаря это как-то делали, [лечевали]. Как-то веретеном лечевали<sup>102</sup>»

[ПМА, д. Большие Сибьы Можгинского р-на УР, 2014].

«Болезнь «*куинь лул*» (в трех местах дышит) объясняли проявлением у ребенка трех душ» (Черных 1996: 296).

«Все эти души «дышат». В этом случае у ребенка нарушается ритм дыхания, бывает одышка, он задыхается и может умереть от удушья» (Напольских 2006: 28).

«Отличительным признаком болезни *куинь лул* является неровное дыхание (*пинал куиньметй шока*), которое может заметить лишь знахарь» (Панина 2014б: 270).

Данный феномен стал предметом специального анализа исследователя закамских удмуртов Т. Миннихметовой в одной из глав докторской работы (Миннихметова 2003). На основе своих полевых материалов ученый рассматривает данный недуг в контексте народных способов лечения новорожденного. Подобное явление принимается как аномалия, к которой причастны духи умерших или демоны. Поэтому, например, в народном сознании двойственная природа колдуна/ведьмы (получеловек-полудемон) определяется наличием в человеке двух душ (Виноградова 1998: 131). По другим представлениям, недуг мог быть вызван «слу-

---

<sup>102</sup> Сравни в связи с этим: у коми с помощью веретена устраняется дух болезни, проникновение которого вызывало колики у ребенка (Ильина 1996б: 14–15).

чайным» вселением в тело ребенка сразу нескольких душ покойных предков (возможно, «заложных»<sup>103</sup>). Но в обоих случаях считается необходимым исправить/вылечить/изгнать этот недуг. Как отмечает Е.С. Новик, любая ценность из одного мира (в данном случае лишние вселившиеся души), попав в другой мир, представляет своего рода «антиценность», поскольку вызывает там своим присутствием различные несчастья и болезни, поэтому должна быть изгнана обратно (Новик 2004: 55).

При врачевании подобных отклонений обращаются к различным физическим и магическим манипуляциям над больным ребенком. Так, по сведениям Т. Миннияхметовой, удмурты Закамья при физической манипуляции прокатывают скалку по животу новорожденного, заставляют пинать потолок, надавливают пальцами по ямочкам на теле (Миннияхметова 2003: 56–57). При магической – обращаются к ворожеям либо народному лекарю, который с помощью комплекса магических акционально-вербальных способов «удаляет»/«убивает» лишнюю душу: «Две души убиваю, одну оставляю» (Черных 1996: 296). В некоторых случаях врачеванием занимается мать больного. По сведениям информантов, особой способностью к врачеванию данного недуга наделяются также женщины, родившие двойняшек или близняшек. Так, например, в декабре 2016 года в с. Уразгильды Татышлинского р-на РБ, удалось зафиксировать на фото- и видеокамеру демонстрацию процесса магического лечения этого недуга женщиной, родившей мальчиков-близнецов (см. фото 6).

В качестве магических атрибутов женщина использует скалку, нож и кочергу. Как она сама отмечает, к ней не раз обращались за помощью местные жители для избавления от недуга лишних душ, а болезнь непременно отступала.

Один из способов врачевания данного недуга записан у южных удмуртов:

*«Сусыпулзэс улзэ чыртйяз ошыса нулдо вал кадь. Миньчойын пелляло кык лулоез так-то. Веньык кораса ёс кусыпаз. Нимзэ юало нылпилзэс. Тон кыраз, со – миньчояз. Пелляськись мурт пушказ, миньчояз веньык кора. <...> Ёжыт пелляськись лыктыса миньчо ёстэ. <...> Нылпиез первой пыртйёскод веньыкен, сыре со веньыкез со кора, ёс кусыпын висёнзэ кораса ини, о-о-о ведь. «Кык лулзэ кораськом» шса. Сыре со веньыкез сутоно кадь-а мар-а, соизэ нош вунэтий. <...> «Кызьы нимыд?» шуса юа но нылпилзэс, нылпилзэс нимзэ вераськод. Сре со «Олялзэс кык лулзэ корасько! Олялзэс кык лулзэ эмъясько!», шуса, тйни озьы кора вал ёс кусыпын».*

– «По-моему, можжевельовый сучок на шее носили. А так-то в бане врачевали «двоедушного» [ребенка]. Рубя веник на пороге. Спрашивают имя ребенка. Ты снаружи, она – в бане. Знахарка внутри, в бане веник рубит. <...> Знахарка, придя вечером, топит баню. <...> Сначала ребенка веником паришь, потом этот веник она рубит, болезнь разрубая уж, да ведь. «Две

<sup>103</sup> По сведению Л.Н. Виноградовой, души «заложных» покойников способны «дожить» свой век, «вселившись» в тело живого человека (Виноградова 1998: 139).



души рубим», говоря. Потом этот веник сжечь надо что ли, это снова забыла. <...> «Как тебя зовут?» спрашивает у ребенка, [потом] говоришь имя ребенка. Потом она «Рублю две души Оли! Врачую две души Оли!» говоря, так рубила было на пороге» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].



**Фото 6. Ф.П. Нуриахметова (1960 г.р.) демонстрирует врачевание  
недуга лишней души  
с. Уразгильды Татышлинского р-на РБ, 2016**

*Фото Николая Анисимова*

Следует отметить, что при магическом лечении используются стандартные маргинальные каналы связи с потусторонним миром (дверь, потолок, порог, баня и т.п.), а также магический инструментарий (скалка, кость, веник, веретено, топор, одежда младенца и т.д.) и вербальные перформативы. Любопытное сведение относительно использования вербальных формул сообщила Залия Валерьевна Галиева (1974 г.р.). По ее словам, формулы заклинания необходимо заучить особым способом – «выкрасть»/«украсть». Иначе говоря, подслушать у знающего эти формулы человека и запомнить их [ПМА, д. Асавка Балтачевского р-на РБ, 2016]. Примечательно, что

подобным образом молитвенным текстам обучаются молодые жрецы от более опытных старейшин<sup>104</sup>.

Специальный способ обретения текстов заклинаний указывает на их сакральный статус, магическую силу и значимость, которые становятся необходимыми в ситуациях контактирования с недугом или же с инфермальным субъектом врачевания.

Таким образом, основная цель описанных окказиональных действий – устранение лишней души из тела ребенка посредством его символического уничтожения, оставления в изначальном (мифологическом) измерении, и восстановление нарушенной психофизиологической нормы.

### 3.10. Мертворожденные дети и связанные с ними представления

В культуре удмуртов особым ритуальным и коммуникативным статусом наделены мертворожденные дети и умершие младенцы. Примерно до нач. XX века таких умерших хоронили не на обычном деревенском кладбище, а в специализированном – *нимтэмшай* “безымянное кладбище”, о котором говорилось выше (подр. см. §1.2.1.).

Кроме того, данные из опубликованной литературы и сведения, полученные от информантов, противоречат трактовке, что *нимтэмшай* – это место захоронения лишь безымянных детей:

«Даже мертворожденным детям давали имя, так как считалось, что без имени нельзя хоронить. Такие правила соблюдаются и сейчас: *«Секыт медаз лу шуыса, ним поныса окто»*. – «Чтоб не было трудно/тяжело/горестно, хоронят нарекав имя»» (Миннихметова 2003: 42).

«...мертворожденного нарекали не человеческим именем, а названиями предметов из окружающего мира: «Веник», «Метелка», «Грабли», «Бугор», «Кострика», «Вилы», и хоронили на обычном кладбище» (Черных 1995: 20).

«Младенцев, не успевших получить имя, хоронили рядом с умершими родственниками. На кладбище присутствовала лишь семья новорожденного. При похоронах нарекали имя, чтобы могли упомянуть его/ее при на поминках умерших» (Константинова 2015: 35).

*«Кулыса вордйськем нылтйез ним поныса вато. Одно ик ним поныны кулэ. <...> Кироз пукто бере, киросаз нимзэ гожтыны кулэ, дыр, ук»*.

– «Мертворожденного ребенка хоронят, дав имя. Обязательно нужно дать имя. <...> Раз крест ставят, на крест имя нужно написать ведь, наверно»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

<sup>104</sup> Нужно отметить, что на сегодняшний день традиционный способ обучения сакральным текстам, называемый информантами «кража», является довольно проблематичным. Молодые жрецы отступают от традиций в пользу письменной формы.

«...Сое вератэк гынэ октыса кельто но... Шӧтэм ним поныса... пересь нимъёс. Азьло кыше пересь нимъёс вылэм тйни. Гульбияр вань вал, Калдюк вань вал. Тйни сыше нимъёсты разной...».

– «...Его [мертворожденного] тайно только похоронив оставляли... Дав не-  
красивое имя... имена стариков. Раньше ведь каких только старинных имен  
не было. Гульбияр была, Калдюк была. Вот такие разные имена [давали]...»

[ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2015].

«...Ним поныса вато. Мынам куинез озьы куэмын. <...> Ма такой нимез ик,  
кыӥез нимез яратӥськод. <...> Кирос уг поно. <...> Оччы ик, шайвыз ик,  
ваткам».

– «...[Мертворожденного] хоронят, дав имя. У меня трое [детей] так  
умерло. <...> Так, обычное же имя [дают], какое имя нравится. <...> Креста  
не ставят. <...> Туда же, на кладбище же, похоронили»

[ПМА, д. Большие Сибьы Можгинского р-на УР, 2014].

По некоторым сведениям, мертворожденным детям при захоронении дают одно и то же имя: в д. Бикзяново Бураевского р-на РБ всем умершим детям дают одинаковые имена – *Антулла/Гантулла*, устраивая поминки, как и для взрослых (Миннихметова 2003: 42–43). В д. Асавка Балтачевского р-на РБ проживающие совместно удмурты и татары всех своих умерших младенцев мужского пола нарекают именем *Гантулла/Габдулла* [ПМА, д. Асавка Балтачевского р-на РБ, 2016], как нарекают мертворожденных девочек, выяснить не удалось. В 2016 году в с. Вязовка Татышлинского р-на РБ умершую девочку похоронили, назвав именем *Туктафия* (от тат. *тукта* предик. сл. 1. хватит, довольно; 2. погоди, обожди и личного имени *Фия*). По словам информантов, мертворожденную называли таким образом, чтобы прекратить будущие детские смерти; чтобы смерть закончилась на этом ребенке [ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2016].

В настоящее время таких детей хоронят рядом с могилами умерших родственников. К примеру, когда я с бабушкой, Марфой Максимовной Анисимовой (1924–2007), посещал кладбище, она рассказывала, что у основания ели, рядом с могилой моего прадеда (отцом ее мужа), захоронены ее первые двое детей. Однако, как я мог неоднократно наблюдать, она никогда не совершала *куяськон* “ритуальное возлияние” на месте их погребения, да и самих могильных насыпей и креста уже не было, возможно, их не было вовсе. Следующие факты относительно надмогильных сооружений на захоронениях мертворожденных детей были зафиксированы в ходе посещения кладбищ некрещеных удмуртов и удмуртов-христиан (2015–2016 гг.):

- детские могилы у некрещеных удмуртов (Татышлинский и Янаульский р-ны РБ) окружены оградой, чаще всего не имеют надгробных памятников, но иногда встречаются таблички с инициалами и датой рождения/и смерти (см. фото 7); на могиле имеются венки и детские игрушки; в д. Малая Бальзуга Татышлинского р-на РБ встретила детская могила, на изгороди которой была прикреплена табличка с изображением мертворожденного ребенка, датами рождения и смерти;



**Фото 7.**  
**Могила младенца**  
**д. Малая**  
**Бальзуга Татыш-**  
**линского р-на РБ,**  
**2016**

*Фото*  
*Николая*  
*Анисимова*

- у удмуртов-христиан захоронения мертворожденных детей, в большинстве случаев, не имеют ограды, однако практически повсеместно установлен крест или надгробие со сведениями об умершем; присутствуют венки и игрушки (см. фото 8).

Присутствие на детской могиле венков и игрушек – несомненная новация, поскольку от пожилого поколения о бытовании этой традиции в более ранний период не было получено информации.

У удмуртов распространено представление, что места скрытого погребения выкидышей и детей, захороненных без имени, опасны для живых. По представлениям удмуртов, души таких детей превращаются в беспокойных духов и могут тревожить живых детей, насылать болезни. По словам информантов, места погребения такой категории детей представляют опасность для всего живого:

«...если человек резко, без каких-либо видимых причин начинает болеть, то говорят «нимтэм шае лёгемед, дыр» (курсив мой – Н.А.), т. е. «...наверное, наступил на безымянную могилу». Считается, что в таких случаях вообще могут отказать ноги» (Садиков 2008: 185).

*«Офоньёс юн узыресь вал. Вот соослэн бакча беразы ортыку, котьку сушкаен я маин ке эшишо куяськоно луэ, виссыны медам кытскы шуыса. Отын валлян куям пинальёсты кельтон инты вал. Табере отысь мыжез<sup>105</sup> медаз кутскы шуыса куяськоно луэ».*

<sup>105</sup> *Мыж* – божество, насылающее болезнь (БУРС 2008: электр. ресурс).





**Фото 8. Могила младенцев-близнецов  
д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2016**

*Фото Николая Анисимова*

– «[Семья] Афионов была очень богата. Вот проходя за их огородами, всегда с сушкой или чем-то еще приходится совершать (букв.: бросание/отдаривание), чтобы не заболеть. Прежде там было место избавления от выкидышей. Теперь чтобы оттуда недуг не пристал, приходится совершать (букв.: бросание/отдаривание)»

[ФА ФУДФ УдГУ, д. Старый Безум Юкаменского р-на УР, 1995].

*«Тань милям отын кызлѣсмы дорын, пе, куштэм нылпи вал шуыса верась-кызы. Тѣнь отын горд аѣзѣске ук, нѣылпуос куасьмын кучкызы, гордѣктѣзы».*

– «Вот у нас там у елей выкидыш был [захоронен], поговаривали. Вот там ведь красным виднеется, пихты начали высыхать, покраснели»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

*«Недоношенной нылпи усе ке, вордке ке, кытсы ке но вато ке. Тѣни отсы лѣгискемед, дыр, шуо, висѣн этѣ ке адымлы. Шуак висе ке. <...> Лушкем вато ке адымез, недоношенной нылпиез. Нимтѣмшай шуо ни сое».*

– «Если случается выкидыш, [ребенок] рождается недоношенным, если [его] куда-то хоронят. Вот туда наступил, наверное, говорят, если человек начинает заболеть. Если резко [начинает] болеть. <...> Если тайно - хоронят человека, недоношенного ребенка. Безымянная могила (букв.: кладбище) называют уж это [место]» [ПМА, д. Орлово Малопургинского р-на УР, 2015].

Согласно фольклорным нарративам, в таких локусах обитатели иного мира могут вступать в контакт с живыми: слышатся различные звуки (детский плач, крик, стон и пр.), возникают образы иного мира и прочее. По свидетельству Л.Н. Виноградовой, «устойчивым признаком, характеризующим эти персонажи, является их акустическое поведение: детский плач, жалобный голос, птичьи крики» (Виноградова 2001: 18).

Умерших в младенчестве детей, в том числе мертворожденных (в том числе рожденных до срока) чаще всего не поминают, для них не проводят полноценный погребальный обряд. В народном сознании такие души трансформируются в демонических персонажей. По рассказам информантов, они могут насылать различные болезни либо, «завидуя» живым детям, причинять им вред и беспокойство. Для нейтрализации негативного воздействия таких духов необходимо совершить специальное поминание. Один из вариантов умиловительной коммуникации записан мною в Игринском районе Удмуртской Республики:

*«Пинал ворске ке, о-о-о ведь. Туж ун йырзэ тазьы съёрлань карса, чышкыса бёрдэ ке, вот соку нэнэмы милям карылэ вал. Куинь сэргэ кызьы ке карылэ вал со дэра. Озьы съёрлань усемлэсь, нянь шорем нырзэ сукурилэсь шоре, оччы вöй понэ, сэре пиналлэн йыр котыртйз котыртэ ин вераса, «шундылы нялтас котыртоно», шуэ вал. Нимтэм-тултэм кулыло ук кудйз пиналгёс, соос, пе, бёрзэыто соосты. «Нимтэм-тултэмгёс кыяськыском, бёрдонзы мед кошкоз!», шуо вал. «Син усемзы мед кошкоз, эн курадзэыты та... Соослы сётйсько та нянез». Куинь сюрес воже мыно, кытын оччы шонер мыноз, кык урдэсэ мыноз сюрес, о-о-о ведь. Оччы нуса куштын косо вал. <...> Паллян пельпум вылтйд, пе, куштоно, и «Бердэ эн учкы, некин шоры но эн вазьыл куштэм берад!», шуо вал. «Эн но вазьыл, эн но учкы бердэ но берты! Бертйд ке, восяськы Инмарлы: «Пиналме умой ворды!». Йыр-дул сётйсьлы, пе, озьы восяськылы шуо вал. <...> Со сюреслы мышкинъ берыско. Азьлань мынэ, сюреслы мышкинъгес карисько, гурт палад ымнырингес. Берпалдэ учкын сэре уг ни лезё вал».*

– «Когда рождается ребенок, да ведь. Очень уж голову опрокидывая, ревет при стрижке, вот тогда мать у нас делала [помин]. Какой-то треугольный холст готовила. От такого опрокидывания [головы], отрезала горбушку хлеба, клала на нее масло, потом уж вокруг головы ребенка крутила, «против солнца надо крутить», говорила было. Без имени-фамилии умирают же некоторые дети, они, мол, заставляют плакать их, [детей]. «Поминаем безымянных-бесфамильных, пусть плач [детей] уйдет!», говорили было. «Сглаз пусть уйдет, не мучь этого... Им даю этот хлеб». Идут на перекресток трех дорог, где дорога там прямо идет, две – по краям, да ведь. Туда отнеся бросать наказывали было. <...> Через левое плечо говорила [мать] надо бросать, и «Назад не смотри, ни с кем не разговаривай после бросания!», говорили было. «И не отвечай, и не оборачивайся, да возвращайся домой! Когда придешь домой, молись *Инмар*’у: «Моего ребенка хорошо оберегай!». (Букв.: Голову-душу) дающему так молись, поговаривали было. <...> Поворачиваются спиной к той дороге. Вперед идет, к дороге спиной стоят, а к деревне – лицом. Потом назад смотреть уже не разрешали было»

[ПМА, д. Сеп Игринского р-на УР, 2013].

В данном случае контакт с представителями мира мертвых происходит в сакральном локусе – на перекрестке трех дорог. «Перекресток – не обычное место на дороге, а одно из тех мест, где происходит граница между двумя мирами, где возможен контакт этих двух миров» (Семенов, Чудова 2010: 130), что определяет выбор места для трансляции информации, отправленной адресантом ретинальной коммуникации.

В традиции закамских удмуртов имеется особый термин, который употребляется для обозначения духов безродных детей – *дятім нылпиос* (*дятім* от тат. *ятим* “сирота”, т.е. дети сироты). Для такой категории умерших удмурты Закамья совершают *хаер* (от тат. *хәер* “милостыня, подаяние”): одиноким людям или чужим детям специально раздают три вида подаяний (это могут быть конфеты, подарки или одежда). Считается, что посредством этого действия и через радость получивших подаяние просьбы доходят в иной мир к душам детей сирот [ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2015]. Здесь одинокие люди и чужие дети (оппозиция «свой» – «чужой») выступают в роли маргинальных персонажей, которые воспринимаются как непосредственные медиаторы с миром предков.

По словам информантки из Малопургинского района УР, одна пожилая женщина всегда наказывала поминать покойных безымянных детей в дни календарных поминок, словесно обращаясь к ним «*Нимтэм тичи нуныёс*». – «Безымянные малые дети» [ПМА, д. Баграш-Бигра Малопургинского р-на УР, 2016]. Подобные примеры коммуникации хорошо отражают почтительное отношение живых ко всем категориям покойных.

В ходе экспедиции к южным удмуртам (Киясовский, Малопургинский р-ны УР) были зафиксированы также сведения о том, что за душами мертворожденных детей могут присматривать умершие родственники или другие мертвые, похороненные на кладбище. Приведу некоторые данные. Так, следующую историю рассказала одна из моих информанток. Вдове-односельчанке приснился покойный муж с жалобами на неугомонный плач умершего новорожденного, похороненного недалеко от его могилы. Усопший наказал жене, чтобы живые родители навестили своего умершего младенца, поскольку он устал с ним водиться [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2016]. Согласно другой истории, мать умершего младенца видела во сне покойную родственницу, которая сообщила женщине, чтобы та не беспокоилась об умершем ребенке, поскольку теперь она сама заботится о нем [ПМА, с. Малая Пурга Малопургинского р-на УР, 2015]. Таким образом, души мертворожденных детей не всегда наделяются опасной/негативной семантикой. Они становятся частью сообщества мертвых, где последние берут патронат над малолетними умершими на себя. В подобных «диалогах миров» существенным каналом коммуникации выступает сновидение, через которое живые и умершие имеют возможность общаться, делиться важной информацией и пр.

### 3.11. Послеродовые представления и поведенческие стереотипы

Для поддержания хорошего психофизического состояния новорожденного и его «закрепления» в мире живых, удмурты особое внимание уделяют установленным традицией послеродовым стереотипам поведения и различным табу. Так, еще в конце XIX века Н.Г. Первухин отмечал у северных удмуртов отмечал бытование обряда поминальной трапезы *шыд тырон* “подношение супа”, который исполнялся в том случае, «...когда у матери новорожденного уже умерли родители» (Первухин 1890: 42). По свидетельству исследователя, этот поминальный ритуал мог повториться в случае подозрения в причастности к болезненности ребенка умерших предков, поскольку считалось, что новорожденного «...хотят взять к себе его дед и бабка по матери» (там же: 43). Следует отметить, что, согласно моим экспедиционным материалам, актуальность послеродового контактирования с миром мертвых в целях различных благожелательных акций (направленных на новорожденного) среди удмуртов (в большинстве сельского населения) устойчиво сохраняется по сей день.

Существует перечень запретов, которые неукоснительно стараются соблюдать и сейчас. Например, до одного года ребенку не разрешают смотреть в зеркало, в противном случае он может испугаться и остаться заикой, поздно начнет говорить, не будут расти зубы либо, по представлениям удмуртов Шарканского р-на УР, «*сьёдун пинал кылёз*» – он «не будет физически развиваться, останется «подмененным» [злыми духами] ребенком» [ПМА, д. Карсашур Шарканского р-на УР, 2015]. Если в комнате, где спит ребенок, имеется зеркало, его непременно завешивают или убирают в другое место. Параллельные представления встречаются в традиции других финно-угорских народов, а также у соседних тюрков и славян (подр. см.: Девяткина 1996: 50; Касимова 2003: 71; Толстая 2010: 104–106; Винокурова 2011: 72). Так, у татар считается, что ребенок может стать немым (Касимова 2003: 71), «у русских ребенку не показывали зеркала, чтобы он не был пуглив» (Толстая 2010: 104), в традиции донских казаков ребенка «...нельзя подносить к зеркалу, иначе он спать не будет (вариант – «*сам себе згазить*»))» (Власкина 2011: 142), у вепсов ребенка не подносили к зеркалу до появления первых зубов, иначе, «...по народным поверьям, его могла обменять нечистая сила» (Винокурова 2011: 72). Возникает явная параллель с завешиванием зеркал в доме, где есть покойник. Зеркало в традиционном мировосприятии представляется опасным предметом и коммуникативным каналом между мирами, поэтому лиминальным субъектам, а также в опасный временной период (во время грозы, ночью) запрещается контактировать с этим предметом, чтобы избежать возможного негативного воздействия. Ср. в связи с этим: магическую ценность зеркало приобретает лишь в тех ритуальных практиках, где необходим контакт с потусторонним миром. Например, в различных обрядах



гадания, где зеркало выступает одним из основных предметов для узнавания будущего. Отсюда стандартные в различных культурах народные представления, в которых обращение с зеркалом требует особой осторожности и специального ритуального оформления (Толстая 2010: 97).

По некоторым современным сведениям, ребенка запрещается фотографировать до одного года, особенно спящего. Ср.: в культуре удмуртов существует запрет на фотографирование мертвого человека (подр. см. § 4.4.). Осуждается также публичная демонстрация таких фотографий чужим людям. В настоящее время приходится нередко сталкиваться с упреками и осуждениями старшего поколения по поводу того, что молодежь выставляет в интернет или показывает фотографии своих новорожденных чужим. В традиционном понимании фотография, где запечатлен образ человека, воспринимается его заместителем, отражением его духовного и физического воплощения. Так, негативное отношение к фотографированию человека у удмуртов отмечал в начале XX века финский этнолог Уно Хольмберг, свидетельствуя, что «...они [удмурты] верят, что если фото испортить, тогда может испортиться здоровье человека» (подр. см.: Садиков 2010: 36). Ср.: исследователи отмечают неприязненное отношение хантов к фотографированию, т.к. это вызвано боязнью того, что душа человека переместится в полученное изображение (Кулемзин 2004: 40). Именно поэтому запрет на фотографирование и публичную демонстрацию фотографии новорожденного человеку не своего круга стоит наравне с запретом на показ ребенка чужим людям. Другими словами, традиционная семья пытается всячески минимизировать контакты новорожденного с «чужим» миром до 40 дней, а в некоторых случаях – вплоть до года (в силу устойчивой веры в беззащитность младенца перед сверхъестественными силами).

Вместе с тем, в последние десятилетия можно наблюдать такое явление, когда молодые родители выставляют в интернет фотографии своего новорожденного, но при этом скрывают его лицо. На мой взгляд, это некий компромисс между традицией и современной культурой. С одной стороны, молодые родители следуют за «модой» на информирование общественности о ярких и важных событиях в своей жизни, с другой стороны, зная о табу на демонстрацию новорожденного чужим людям, различными способами скрывают его лицо (напр., лицо скрывают смайликом, надписью, картинкой и т.д.).

В традиционной культуре удмуртов существует представление, что дети примерно до семи лет (иногда информанты отмечают, что до подросткового возраста) являются безгрешными (*сьӧлыктэм/сьӧлыко ӧвӧл*), иначе говоря, находятся в лиминальном состоянии, вследствие чего владеют сверхъестественными способностями – могут видеть существ из потустороннего мира и души умерших людей. Любопытный факт сообщила одна из моих информанток (родом из д. Азаматово Алнашского района УР), которая ссылаясь на рассказы своей матери. Она рассказала, что ребенок до 5 лет может видеть параллельный мир, потому как у него на лбу имеется третий

глаз (*куньметий синь*). Кроме того, этот глаз после 80 лет *берыктійське* “возвращается”, после чего человек начинает снова видеть потусторонний мир [ПМА, г. Ижевск УР, 2014]. Именно этой способностью некоторые информанты объясняют видения, которые возникают в этих возрастных периодах. Ниже приведем несколько рассказов о способности визуального и акустического контакта детей с потусторонним миром:

*«Нылтиос а́ззо шуо, индэ. Асьмеос тани номыр но ум а́ззиське, соос серекзяса кыллэсь, тани марлы, дыр, шумпотыса. Куддырья кышкало соос марлэсь, дыр. <...> Нылтиез тани поныса кельтійськод, пичи нылтиез, о-о-а. Анай шуэ вал, индэ: «Кесэг мынса эн вазы. Каллен вазь», – шуэ вал, индэ. Нылтиос, пе, кышкало соёс. Соёс, пе, асьсэ марымазы лобало. Соин тани, кыччы, дыр, учко соос, серекзяло, кинэ, дыр, а́ззоись ни тани соёс. Кинэн, дыр, шыдо кадь».*

– «Дети видят, мол, поговаривают уж. Мы вот ничего не видим, [а] они смеются, чему-то радуясь. Иногда они чего-то пугаются. <...> Вот ребенка оставляешь, маленького ребенка, да ведь. Мать говорила было уже: «Резко подходя не окликай. Тихо окликай», – говорила было. Дети, мол, они пугаются. Они, мол, в своем этом [мире] летают. Поэтому вот, куда-то они смотрят, смеются, кого-то вот видят уж они. Словно с кем-то играют»

[ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2015].

*«Башкирийн улыкмы... Мон в классе, наверное, третьем вал, дыр, или в четвертом где-то. Вот нылтиёс вал, ми шудійськом вал <...> ватійськыса... Таре гидчиге тубыны кучким но... Баскичетий тубиськом ешгёсын. Мон первой тубисько уни, о-о-а. <...> Тубисько но, и всё, дугдй тубыны! Кышкасько ни, о-о-а. А бертійм мынам догго ешгёсы: «Туб уни! Туб уни! Мар отын сьлйіськод!?», иша. <...> Сэрегын пичи гынэ, лапег гынэ, таше арбери-а, ну кинь шуны уг тоськы ни. Кышномурт-а, пиосмурт-а. Сьоддсьод дьырсиез, тійнь тазыы всяк аяз лэземын. Номыр но уг а́ззиськы ымнырыз. Тійнь тазыы каре ни со, сэрегын султэ но. «Ать!» карыса султэ но со, о-о-а, дьырсиосыныз и пе́ззе. Опять «ать!» каре но, опять султэ. Кунь пол-а, ниль пол-а озыы кариз. <...> Бизьса, кесикькыса пырисько коркае но, вираме но уг лу ни. <...> Песяелы шко: «Мон гид пушкын кыше, дыр, сьод адямиез а́ззи. Со монэным «ать!» карса шудійз», шко. «Ой, нылы, нылы. Котькинлы уг а́ззиськы со, гидлэн кузеез со», – шуиз. Тонэн, пе, шудэм со. <...> Тйледын, пе, шудэм со. Нылтиёслы а́ззисько, пе, сыше арбериос. <...> Потому что нылтиёс сьёлыко ёвёл».*

– «Когда жили в Башкирии... Я в классе третьем, наверное, была или четвертом. [Мы еще] детьми были, играли [тогда] <...> в прятки... Теперь начали подниматься на сеновал да... С друзьями по лестнице поднимаемся. Я первая поднимаюсь, да ведь. <...> Поднимаюсь, да и все, остановилась! Боюсь уже [дальше идти], да ведь. А сзади друзья подталкивают: «Поднимайся уже! Поднимайся уже! Чего стоишь там!?». <...> В углу [сеновала] маленькая такая, невысокая такая то ли вещь, ну кем назвать не помню уже. То ли женщина, то ли мужчина. Черные-черные волосы, прямо вот так спереди спущены. Лица совсем невидно. Вот так уж делает оно, в углу стоит да. Она волосами «ать!» делая встает, да ведь, и убегает. Опять «ать!»

делает да, опять встает. То ли три раза, то ли четыре так сделала. <...> С криком забегаю домой да ничего сказать уж не могу. <...> Бабушке говорю: «Я в сеновале какого-то черного человека видела. Он со мной в прятки играл». «Ой, внученька, внученька. Каждому он не показывается, это хозяин хлева», – сказала она [тогда]. С тобой, мол, он играл. <...> С вами, мол, играл он. Детям видятся, мол, такие вещи. <...> Потому что дети безгрешные» [ПМА, с. Ягул Завьяловского р-на УР, 2014].

Подобные представления можно обнаружить в культуре других народов мира. Так, у русских, по сведениям Т.А. Новичковой, «чтобы узнать, не мертвец ли подозрительный гость, ставили в красный угол ребенка, который мог заметить оловянные глаза и железные зубы нечистой силы» (цит. по Ясинская 2011: 112). У вепсов ребенок первых лет жизни считался существом, обладающим вещими способностями, поэтому для определения присутствия умершего на поминальной трапезе «...маленького, еще не умеющего говорить ребенка сажали на печь и просили посмотреть через решето или хомут на место, отведенное покойнику за столом» (Винокурова 2011: 127).

Как отмечалось выше (см. § 3.5.), в народной культуре удмуртов маленький ребенок примерно до семилетнего возраста обладает даром прорицания. К примеру, удмурты Закамья, желая узнать будущее тяжело больного, обращаются к ребенку с таким вопросом: «*Симад-а, пеляд-а?*» – «Перед глазами ли, на слуху ли? (букв.: В глазах ли, в ушах ли?)» [ПМА, д. Асавка Балтачевского р-на РБ; д. Арибаш Татышлинского р-на РБ, 2016]. Ответом ребенка определяют исход событий: если ребенок ответит «*сима*» «перед глазами», человек выздоровеет, если «*пеля*» «на слуху» – скончается. Наблюдают за тем, кого из родителей ребенок первым научится называть *анай* «мама» или *атай* «папа»: если мама, то следующий после него ребенок родится девочкой, если папа – мальчиком [ПМА, д. Асавка Балтачевского р-на РБ, 2016]. Необходимо отметить, что подобные коммуникативные практики гадания с ребенком актуальны в современной культуре удмуртов, несмотря на то, что в некоторых случаях это явление носит больше игровой и шуточный характер.

Необходимость коммуницирования с потусторонним миром возникает также при выпадении молочных зубов. Когда у ребенка выпадает молочный зуб, его вдавливают/скатывают в хлебный мякиш и с заговором дают собаке:

«*Мыным андан кадь пинь вай*».

– «Мне, подобно стальному, зуб дай» (перевод – Л.Х.) (Христолюбова 2003а: 107);

«*Тыныд лы пинь, мыным корт пинь*».

– «Тебе костяной зуб, мне железный зуб» (Садиков 2008: 134);

«*Тыныд лы пинь, мыным андан пинь!*»

– «Тебе костяной зуб, мне стальной зуб!»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2009].

С помощью этих магических манипуляций стараются обеспечить рост крепких как металл, здоровых зубов. Подобные ритуалы с участием собаки и передачей зуба в локус иного мира встречаются, например, у марийцев: «...бросали их в щель между половицами пола, закидывали на печь или давали собаке с куском хлеба» (Черных, Голева, Щукина 2013: 263). В традиции северных удмуртов выпавшие зубы принято класть в щели бревенчатой избы<sup>106</sup>. Из вышесказанного следует, что посредством указанных действий постоянные зубы ребенок получал «из мира природы, из которого сам пришел ранее, а взамен отправлял туда выпавший зуб» (Мазалова 2001: 117), который получал позже, после смерти, в мире мертвых. Особая роль здесь уделяется собаке как посреднику коммуникации между миром живых и миром мертвых – она доставляет дары и просьбы живых в другой мир<sup>107</sup>. Во втором случае дерево выступает, согласно традиционному мировосприятию, вместилищем души, медиатором между мирами. По сей день бытует поверье, что для обеспечения здоровых зубов необходимо во время поминок есть «пищу мертвых» (жертвенные дары в виде кусочков еды), особенно детям, присутствующим во время ритуала. Помню, взрослые всегда заодно предлагали: «*Тани, камфет сие, пиньды уз ни вись сэре*». – «Вот, конфеты ешьте, потом ваши зубы не будут больше болеть».

Такие события, как первая стрижка волос и ногтей ребенка, также актуализируют контакты с иным миром. По свидетельству Т. Миннихметовой, в культуре многих народов мира эти церемонии рассматриваются как акт очищения ребенка, «избавление» от элементов (первые волосы и ногти) иного мира, связывающих его с другим миром, «отдаления» ребенка от того мира и приобщения к земному миру (Миннихметова 2003: 66–67). Отстриженные волосы и ногти хранят в укромном месте либо сжигают в печи. В прошлом (где-то до сер. XX века) после смерти владельца их клали ему в гроб, что в настоящее время не соблюдается. Сжигание в печи, согласно народным воззрениям, трактуется как способ передачи в потусторонний мир (через стихию огня), которые покойному там понадобятся<sup>108</sup>. До сих пор соблюдается запрет раскидывать волосы и

---

<sup>106</sup> Устное сообщение Глуховой Г.А., 2016 г.

<sup>107</sup> Об особом отношении к собаке в родильной обрядности удмуртов пишет Кузубай Герд, отмечая, что любое грубое отношение к данному животному беременной женщины может негативно отразиться как на ней самой, так и на ее плоде (Герд 1997: 213–214). Ярким примером отношения к данному животному может послужить удмуртская поговорка «*Кулэм муртлы пуны шумпотэ, нылпины – писэй*». – «Покойнику собака «радуется», ребенку – кошка». К. Герд приводит следующую примету: «*Кышномурт пиямлэсь азьло укно улын пуны вузйз ке, со кышномурт шой нуны вордоз*». – «Если до родов под окном будет вить собака, то эта женщина родит неживого ребенка» (там же: 216).

<sup>108</sup> Согласно современным сведениям, огонь как канал трансляции в культуре удмуртов подвергается переосмыслению. По рассказу закамской информантки, ее мать, будучи живой, переживала, куда убирать отстриженные волосы и ногти: «...*тылэ ке*

ногти, чтобы они не достались обитателям природного (мифологического) мира. В народе верят, что, если волосы находятся в их собственности (напр.: сорока гнездо свила, ветер крутит-воротит) – это плохо отражается на здоровье человека: голова часто болит и кружится. Согласно сведениям информантов, опасаются также того, что волосы и ногти могут прибрать колдуны и ведьмы для своих злокозненных манипуляций.

В послеродовой обрядности имеется примета, основанная на сравнении с покойником: «*Вож нуны синзэ усьтыса ке изе, кулоз*». – «Новорожденный если спит с открытыми глазами, помрет» (перевод – К.Г.) (Герд 1997: 245). В данном случае глаза, являясь каналом связи новорожденного, пришедшего из мира предков, продолжают сохранять связь с иным миром. В народном сознании открытые в момент сна глаза лиминального персонажа трактуются как знак близости к потусторонней сфере. Имеются другие приметы-наблюдения удмуртов, связанные с поведением ребенка: «*Улоно нылпи изьыкуз миндэр былэ тубе, кулоноез – ваське*». – «Если спящий ребенок уползает на подушке вверх, значит, будет жить, а если сползает с нее – не жилец» (перевод – А.С.) (Саитова 2013: 41).

Приведем другое любопытное сведение относительно послеродового поведения, которое информантка услышала от своей бабушки. Спустя несколько лет после рождения ребенка находят веточку от ветви дерева, на которой сидела кукушка, и слегка хлещут ею спящего ребенка. Считается, что тот ребенок, который не почувствует хлестания, будет счастливым долгожителем, если очнется – его ожидает несчастная и непродолжительная жизнь [ПМА, г. Ижевск УР, 2016]. В данном случае образ кукушки, состояние сна и акт хлестания глубоко символичны: кукушка и сон семантически близки к потустороннему миру, смерти, а хлестание означает символическое убийство, смерть. Иными словами, ритуальное хлестание/битие предметами, наделенными магической силой, способствуют переходу из старого состояния в новое, провоцируют рождаемость, здоровье и благополучие (подр. см.: СД 1995: 177–180).

## Выводы

Рассмотренные выше материалы позволяют утверждать, что соприкосновение с иным миром имеет место быть с периода беременности женщины. Любое нарушение установленных традицией норм поведения и табу будущими родителями провоцирует отрицательное воздействие на будущего ребенка. В связи с этим они должны минимизировать, принимать пассивное участие или избегать контактов с миром мертвых.

---

*куштїд – тылїсь бичаттыро, кулэм бертїд, дьырсиез но <...> тылїсь бичатты-ризы ке шуса, кышка вал, индэ*». – «...если [ногти] в огонь кинешь – из огня собирать заставят, после смерти, волосы тоже <...> если из огня заставят, мол, собирать, боялась уже» [ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2015].

Появление ребенка на свет воспринимается как переход из одного (мифологического) пространства в другое, которое осуществляется в маргинальных (пограничных) зонах. Практически сразу после родов младенца «очищают» от признаков иного мира, наделяют признаками культурного мира и поэтапно приобщают к человеческому и сакральному обществу. По народным воззрениям, беременная женщина и новорожденный постоянно подвергаются опасности со стороны злых духов, т.к. в этот период они продолжают пребывать на рубеже двух миров, поэтому необходимо совершать ряд осторожных действий и соблюдать определенные предписания (напр., не оставлять младенца одного, иметь при себе предметы, наделенные апотропейной символикой и пр.). При определенных аномалиях рождения и в критических ситуациях совершаются различные магические практики, направленные на их исправление: вызов или поиск души, смена имени, «доделывание» новорожденного, замена «подмененного» духами ребенка и т.д. Следует отметить, что все эти практики совершаются непременно в рубежных локусах пространства (печь, баня, порог и т.д.), нередко обращаются за помощью к покойным предкам. Действия знахаря в подобных случаях можно рассматривать как «путешествие» в потусторонний мир, где он совершает магические акции над ребенком. Гости и родственники при первом контакте с новорожденным непременно проводят ряд очистительных и апотропейных действий, чтобы не сглазить и не навлечь на него злых духов. Согласно народным воззрениям, все дети до семи лет считаются безгрешными, обладающими даром пророчества и способными контактировать с потусторонней сферой, поэтому, например, взрослые пользуются этим детским «умением». Продолжают бытовать представления о необычных детях, которые, в отличие от других, наделены магическими и неординарными физическими способностями. К таким детям относятся неоднозначно, считается, что особо ценным магическим даром наделяется ребенок, рожденный седьмым по счету. Особым отношением выделяются мертворожденные дети и выкидыши, которых прежде хоронили на специализированном кладбище – *нимтэмшиай* “безымянное кладбище”. По представлениям удмуртов, места их захоронения опасны для живых, а их души превращаются в демонологических персонажей, коммуницирующих со всяким прохожим, кто оказывающимся вблизи могилы. Мои полевые материалы показывают, что удмурты к этой категории умерших также относятся с почтением и поминают их в дни календарных поминок.

Таким образом, практически все ритуалы и обычаи родин наполнены высокой семантической и характеризуются диалогической природой коммуникативных действий. Чаще всего сакральная коммуникация возникает во время критических ситуаций, когда, в отличие от бытовой коммуникации, пространство и время подвергаются последовательным преобразованиям. Исследование показывает, что значительное количество коммуникативных признаков в родильной и похоронной обрядности удмуртов совпадает, а некоторое количество демонстрирует различия. На совре-

менном этапе наблюдается процесс изменения многих явлений и предметов социального символизма<sup>109</sup> (термин Ю.А. Прохорова и И.А. Стернина): подвергаются критике всякие апотропеические табу в поведении будущих родителей; отрицательная семантика придается уничижительным формулам, имеющим обереговую функцию; при лечении детей прибегают чаще к рациональному методу, нежели магическому воздействию. В итоге большой корпус правил бытового и сакрального поведения удмуртов в рамках родильной обрядности получает разную коммуникативную интерпретацию, где в большинстве случаев автоматизированный характер действий трансформируется в объективный (сознательное осмысление).

---

<sup>109</sup> По утверждению Ю.А. Прохорова и И.А. Стернина, «социальные символы непосредственно не участвуют в коммуникации, но они несут коммуникативно релевантную информацию, опосредованно включаясь тем самым в процесс обмена информацией» (Прохоров, Стернин 2006: 72).

## ГЛАВА IV.

### Смерть и похороны в сакральном «диалоге миров»

#### 4.1. Похоронная обрядность

Тема смерти/кончины и посмертного существования подразумевает взаимоотношение человека с иным миром, установление особой социальной и ритуальной коммуникации. По замечанию Е.С. Новик, «...родины и похороны моделируют коммуникацию между группой родственников (семья, род) индивида (=объекта, подлежащего «передаче») и миром духов, от которых люди в первом случае «получают» ценность, а во втором «отправляют» ее» (Новик 2004: 182). Поминальные обряды отражают взаимоотношения персонажей двух миров, в котором моделируются обменные отношения между двумя или несколькими партнерами по коммуникации. Кроме того, что немаловажно, по справедливому замечанию Н.В. Коптева:

«Похоронный обряд можно назвать «якорем», который держит традицию, его структура и семантика дольше других обрядов семейного цикла сохраняют архаические черты, последними претерпевают изменения, принимают на себя заимствования» (Коптев 2013: 56).

Общий эмоциональный настрой в подготовке и проведении похорон оказывает влияние на каждого присутствующего, заставляя его проникаться ощущением сакральности времени и пространства, побуждая следовать принятым нормам поведения. В этом плане справедливо замечание, которое приводят О. Котович и Я. Крук:

«в случае смерти кого-либо из родственников семья умершего тут же «выпадает» (исключается) из традиционного праздничного и повседневного календаря (примечание мое – Н.А.), в котором отмечались Коляда, Масленица, Пасха, Купалье, т.е. все праздники годового круга. Такая семья переходит в пространство действия похоронно-поминального цикла обрядов, продолжительность которого также длится ровно год» (Котович, Крук 2014: 139).

В данном разделе диссертации предлагается рассмотреть цепочку коммуникативных акций, характерных для похоронных и постпогребальных церемоний удмуртов. На основе ПМА и опубликованных источников будет произведена попытка определения «диалогической» природы «заключительного» комплекса ритуалов и обычаев в обрядовой системе жизненного цикла удмуртов.



## 4.2. Предсмертный период: лиминальное состояние и коммуникация с миром мертвых

В религии многих народов мира смерть воспринимается не как конец существования человека, а лишь как начало пути в иное бытие. Согласно религиозным воззрениям удмуртов, смерть является одним из этапов перехода в мир мертвых, к сонму предков. В удмуртских народных песнях человек в этом мире «представляется лишь временным гостем», что также, на мой взгляд, отражает веру народа в потустороннее существование:

*Анайлэсь но кылем,  
Атайлэсь но кылем,  
Асьмелэсь но кылёз  
Та люгыт дуннеёс.*

*Бадьпу но сясякаёс  
Мамык но гынэ(й),  
Асьмеёс та дуннейын  
Куно гынэ(й).*

Остался после матери,  
Остался после отца,  
Останется и после нас  
Этот белый свет.

Цветы вербы  
Всего лишь пушинки.  
Мы в этом мире  
Всего лишь гости

[ПМА, д. Старая Салья Киясовского  
р-на УР, 2009].

*«танъп но кўз'айън мўшолък,  
мўшолъ'но йэвъл – борийолък.  
та дўн'н'эйос мājгълък,  
мājгълък но йэвъл – кўнолък.*

Вдоль по берегу Таныпа кочкарник,  
Да не кочкарник – клубничное место.  
Этот мир [нам дан] навеки,  
Да не навеки – лишь гостем быть»

(д. Старый Кызыл-Яр, Татышлинского  
р-на РБ, Кельмаков 2006: 277).

Вступив в пору старости, удмурты начинают готовить «смертную одежду» и к своей смерти готовятся морально. О переходе в мир мертвых говорят: «*Сопал дуннее кошкиз, таре кулэмъёслэн гуртазы улэ*». – «(Букв.: Ушел в «мир по ту сторону»<sup>110</sup>), теперь живет в деревне мертвых» (представления удмуртов о кладбище подр. см. в § 1.2.1.).

Предсмертный период для человека является кризисным, когда возникает тесное соприкосновение с миром мертвых. Околосмертные переживания этого периода обычно включают физические, психологические и сверхъестественные аспекты. Анализ эмпирического материала и сведений из научных публикаций позволил выделить следующие типичные явления этого периода:

- символические знаки скорой кончины;
- физические мучения, внешние изменения умирающего;
- встреча и общение с умершими родственниками;
- встреча с существом из мира мертвых;

<sup>110</sup> Данный вариант буквального перевода предложен Т.Г. Владыкиной, Г.А. Глуховой в монографии «Ар-год берган: Обряды и праздники удмуртского календаря» (Владыкина, Глухова 2011а: 121).

- осознание либо неосознанность своей смерти;
- случаи обмирания и оживания.

По сообщениям информантов, человек перед смертью чувствует какое-либо внутреннее беспокойство, а в некоторых случаях, при осознании своей смерти/гибели, – страх и паническое состояние. Перед уходом в иной мир человек сталкивается со сверхъестественными явлениями, которые в народе интерпретируют как знак скорой кончины (своего рода коммуникативный акт со стороны представителей иного мира). Этими знаками могут быть:

- неестественное поведение животных и птиц (напр.: кошка испражняется перед человеком, курица кричит петухом, в дом залетает птица или стучит в окно):

*«Укно пиялае лобась тылобурдо мозѣ. Кышнопала ке – кышномуртлы луэ. Мозѣ ке, ивор кылйське ни, выжы-кумылэн. Тѳр шоры ке мозѣ – пиосмуртлэн кылйське кулэм иворез».*

– «В оконное стекло птица бьется. Если со стороны кухни – [смерть] бывает на женщину. Если [птица] бьется [в окно], весть [о смерти] слышится уже от родни. Если сталкивается со стороны красного угла – слышится весть о кончине мужчины» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010];

- «дурные» сновидения:

*Уйвѳття ке, лысо писпу ке – пиосмуртлы луэ. Уйвѳтын пограм лысо писпуэз азѳиськод ке, пиосмуртлы луэ. Куаро писпу ке луэ – кышномуртлы луэ. Нюлэс погырьса ке азѳид, матысь выжы-кумылы луэ. <...> Паллян пыдпыдэс ке лыдэ, кулэм кылйськоз. <...> Тодэмлы луэ со».*

– Если во сне приснится хвойное дерево – [смерть] на мужчину бывает. Если во сне видишь поваленное хвойное дерево, [смерть] бывает на мужчину. Если снится лиственное дерево – [смерть] на женщину бывает. Если во сне валишь лес, [смерть] на близкого родственника бывает. <...> Если чешется левая ступня, услышишь весть о покойнике. <...> На знакомого [человека] бывает это» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010].

Видеть во сне срубленное/поврежденное дерево считается плохим предзнаменованием и в культурах других народов. У хакасов, например, «видеть во сне лиственницу, <...> к смерти, причем к смерти мужчины» (Кустова 2009: 50);

- встреча с образами потустороннего мира (напр.: душами умерших, лешими, водяными):

*«Палэсмуртэз адѳид ке, яке ачид бырод, яке семьяеныд ик».*

– «Если увидишь *палэсмурт*<sup>111</sup>, умрешь сам или погибнет вся твоя семья» (перевод – Т.В.) (Владыкина 1992: 144–145).

<sup>111</sup> *Палэсмурт* – половинчатое существо, обитающее в лесу.

«Корка кузёез адзид ке, ачид кулод яке семьяеныд ик бырод».

– «Увидишь домового – умрешь сам или погибнет вся семья» (перевод – Т.В.) (там же: 145).

«Кукылэсь силемзэ азылон ик педлон потан дыръяд ке кылїд, со арын кулод».

– «Если первый раз кукование кукушки услышишь когда оправляешься, то в этом году умрешь, говорят»<sup>112</sup> (Борисов 1991: 255).

«Говорили, что призраки, привидения и предвестники несчастий бывают разные. Я расскажу лишь об одном случае. Была еще совсем девочкой, мы сидели и пряли вечером. Неожиданно ни с того ни с сего тот шкаф, куда ложим хлеб да что да, с таким грохотом закрывается! Мать сказала даже, не каравай ли хлеба упал и так грохнуло. И в самое это время, когда услышали грохот, умер отец. Прошло всего несколько минут, и принесли весть, что тогда-то и тогда-то умер отец на работе от несчастного случая. Когда услышала это известие, я чуть не свалилась с ног»<sup>113</sup> (Бушмакин 1971: 256–257);

- увядание и гибель посаженных деревьев и растений, и прочее.

Для предотвращения нежелательной смерти удмурты совершают ряд акционально-вербальных акций. Например, курице, закукарекавшей петухом, рубят голову со словами: «Эн мыдланьяськы! Аслыд мед луоз!» – «Не упрямясь (букв.: не поступай наперекор)! На тебя саму пусть будет [смерть]!» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2014]; кошке, испражняющейся перед человеком, или воющей с опущенной головой собаке плюют в ответ и говорят: «Аслад йырад мед луоз!» – «На твою же голову пусть будет [смерть]!» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]; ворону, кричащему/летающему над головой, нужно сказать: «Умой иворен ке, шунды жсужсанэ лобзы, алама ке – нырыд мед чагаськоз!» – «Если с хорошей вестью – на восток лети, если с плохой – пусть клюв твой расщепится!» (перевод – Т.В.) (Владыкина 1992: 146), при прочих нестандартных/неестественных случаях произносят универсальную вербальную формулу: «Пересь муртлы/пересьёслы мед луоз!» – «На пожилого человека/на стариков пусть будет [смерть]!». По замечанию удмуртского фольклориста Т.Г. Владыкиной, «даже если действие не совершается реально (на уровне индивидуальной практики), оно подразумевается, и цельность его как бы воспроизводится с помощью словесной формулы. <...> Они являются ответом/реакцией в поведенческом/акциональном или словесном диалоге» (Владыкина 1997: 67).

Особое значение удмурты придают сновидениям, в которых снятся смерть человека, похороны и/или могила. Согласно представлениям

<sup>112</sup> «К пению кукушки, услышанному в неурочный час или в неурочном месте, относились как к пророчеству» (Нуриева 1999: 87).

<sup>113</sup> В приведенном тексте сохранена орфография оригинала.

удмуртов, эти сновидения являются добрым знаком – человеку еще суждено прожить долгую жизнь. Аналогичные представления можно обнаружить в культуре других народов. В культуре хакасов, например, такие сны считаются не опасными для живых (Кустова 2009: 53). Недобрым знаком считается видеть во сне себя или кого-то из родственников босым, блуждающим по земле. В данном случае негативная семантика исходит, возможно, от того, что обнаженная стопа в народной символике служит индикатором нижнего («иноного») мира, вступать в который можно только босым (Мазалова 2001: 42; Семенов 1992: 113). По замечанию Р.Р. Садикова, нехорошими сновидениями удмурты считают те, в которых видят, как тонешь, падаешь в яму/колодец, как ополаскиваемая вещь уплывает по течению, выпадают зубы (передние – к смерти близких родственников, задние – дальних) (Садиков 2006: 54–55). Подобное представление о выпадении зубов во сне, предвещающее смерть, можно встретить у угорских народов и коми (Гондатти 1888: 56; Уляшев 2011: 286). О приближении смерти судят по частым сновидениям, в которых приснившиеся усопшие родственники/знакомые «зовут» с собой в иной мир. По рассказам информантов, живых чаще всего беспокоят души умерших неестественной смертью. Согласно народным воззрениям, умершие неестественной смертью могут воздействовать на срок жизни живых – наслать болезни, несчастья, преждевременную смерть. Как отмечает Т.Г. Владыкина, если человек во время болезни видит мертвых, в огород для них выносятся поминальная еда (Владыкина 1992: 145). Существуют и другие способы отваживания мертвых. Удмурты, чтобы избавиться от назойливого покойника и избежать смерти, совершают специальный поминальный ритуал *сьёрлань/берлань куюськон* (букв.: за пределы/назад бросание) на самом кладбище или, встав спиной в сторону запада либо кладбища, бросают кусочки еды через левое плечо, при этом громко и с укором обращаются к усопшему. Ниже приведу несколько рассказов об этом обряде, которые удалось записать во время экспедиций:

*«Одноклассниксэ калыз быриз вѳтаса. Пичи дыръяз кышно но басъто шуэ вал. И весь-весь вѳтамисьтыз озьы, туклячи, пе, «Паллян пельпумтйѳд куюськы ай, кен», пе, шуэ. «Собере дугдй, мама», – шуэ. <...> Конешно, шай улын бере, уллань куюськиз ни».*

– «[Дочь информантки] устала от того, что ей постоянно снится одноклассник. В детстве говорил даже, мол, в жены возьмет. И от того, что постоянно снится, сватья сказала: «Через левое плечо соверши обряд (букв.: бросание/отдаривание), сноха». «Потом перестала [видеть его во сне], мама», – говорит. <...> Конечно, раз кладбище в низовье реки, в сторону низовья и совершила (букв.: назад бросание/отдаривание)»

[ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].

*Куликов А.Н.: «Тани мынам эше вал тужж умой. Со ассэ ачиз быдтйѳз. Тае но сьѳраз ѳте вал. И вот тыкак кариз, «Ойдо» шуса. Сыре сьѳрлань куюськи – больше ѳй вѳта».*

– Куликов А.Н.: «Вот у меня очень хороший друг был. Он наложил на себя руки. Эту [про свою жену] тоже с собой звал. И вот совсем извел, призывая, мол, «Идем». Потом совершил обряд (букв.: назад бросания/отдаривания) – больше не снился».

Куликова З.Ф.: «*Тышкаськыса, пе, куяськоно: «Кулїд ке, кыллы!» Материтьтыса, тышкаськыса, сьӧрлань куяськиськод. «Мон тонэ нусал но, Аркашед вань ай», – шуиз. <...> Просто шайвылын, тазыы сьӧрам куяй: «Эш шедьты отын! Мынам та дуннеын уже трос али!» шуса».*

Куликова З.Ф.: «Ругаясь, говорят, нужно совершать обряд «отдаривания назад»: «Если умер, лежи!» Матерясь, ругаясь, совершаешь обряд «отдаривания назад». «Я бы тебя унес да, Аркадий [про своего мужа] у тебя еще есть», – сказал [покойник]. <...> Просто на кладбище так за спину бросала: «Найди там подругу! У меня на этом свете еще много дел!», говоря» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].

Использование в данном контексте экспрессивной лексики в виде матерной брани Б.А. Успенский объясняет тем, что «матерная брань изгоняет нечистую силу из человеческого, видимого мира в ее «нечистое» пространство, т.е. к себе «домой»» (цит. по Штейнгольд 2006: 49–50). А. Штейнгольд приводит следующий исторический факт:

«Причем документально зафиксировано, что в дореволюционной России в крестьянской среде ей приписывалась большая эффективность, чем христианской охранительной молитве» (Штейнгольд 2006: 137).

Следует отметить, что русская матерная лексика (как отгонное средство) в культуре удмуртов является поздним явлением<sup>114</sup>. Наиболее архаичным способом для установления контакта с потусторонним миром с одной стороны и как отгонное средство с другой стороны надо считать обрядовые действия умиловительного характера. Об этом свидетельствуют как дореволюционные источники (напр.: Островский 1873: 39; Смирнов 1890: 189; Елабужский 1895: 800; Емельянов 1921: 20), так и современные исследования (напр.: Шутова 2001: 132–139; Петрухин 2003: 250–251). В традиционной культуре удмуртов такого характера манипуляции совершали для избавления от различных болезней:

«Ритуальное задабривание/умиловление виновников болезней является одним из самых архаичных способов борьбы и профилактики заболеваний в народной медицине удмуртов <...> на современном этапе данная тактика обращения/общения с духом болезни почти вытеснена абсолютно противо-

---

<sup>114</sup> В народной культуре удмуртов русская матерная лексика является одним из способов иносказания при контактировании с иным миром, как и языческая молитва во время молений, поминок и др. По словам И.А. Подюкова, «...заимствование элементов другого языка, активно используется при создании сакральных текстов: произнесение текстов на чужом языке противостоит обыденной речи и воспринимается более мистично» (Подюков 2014: 70).

положным методом борьбы с болезнью – изгнанием/уничтожением, явно выраженным в живой заговорно-заклинательной традиции удмуртов» (Панина 2014а: 55).

Пространственные параметры и направления *сьёрлань/берлань* “за пределы/назад” и *паллян/паллян пельпум сьёр* “левая сторона/задняя часть левого плеча” в приведенных примерах ассоциируются с миром мертвых и именно поэтому используются при необходимости коммуникации с потусторонним миром.

В культуре удмуртов существует другое любопытное предзнаменование приближения близкой смерти – беспричинное появление синяков на теле человека. По замечанию информантов, эти знаки скорой смерти появляются в основном у пожилых людей, которые уже наиболее близки к переходу в иной мир. В традиционной культуре удмуртов это явление получило следующие названия: *шйй/шэй чепыльтэм/курччем* “щипок/укус трупа”, *кулэм мурт чепыльтэм* “щипок покойника”, *кулэм курччем* “укус покойника”, *убыр/убир чепыльтэм* “щипок вампира”, *ведйнь чепыллям* “щипки ведьмы”, *шайтан чепыллям* “щипки шайтана”, а также, по сведению Г.Е. Верещагина, «*кулэм мурт родня чепыльтйз*» (курсив мой – Н.А.), т.е. ущипнул покойник-родственник» (Верещагин 1995: 80). По сведению Евдокии Ивановны Ширшиной (1931 г.р.), такие пятна появляются особенно ночью, если человек лег спать, предварительно не помолившись [ПМА, д. Старые Какси Можгинского р-на УР, 2014]. Другая информантка сообщила, что так случается, если человек «*О́стэтэк изьыны выдэ*» – «ложится спать без (букв.: Господа), т.е. не помолившись Богу» [ПМА, г. Ижевск УР, 2014]. По свидетельству Л.С. Христолюбовой, таким образом (появлением синяков) покойник напоминает живым о себе, «...следовательно, во время еды надо помянуть умерших родственников» (Христолюбова 2003б: 111). У родственных коми такие синяки на теле называются *орт чеполь* “щипок рта” и воспринимаются как знак «...близкого к смерти человека или же его родственника» (Лимеров 1996: 11).

По сей день удмурты придают немаловажное значение одной примете, связанной со стопой или пяткой человека: «*Паллян пыдпыдэс лыдэ ке, кулэм иворлы*». – «Если чешется левая ступня, то к вести о смерти» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2014], «*Паллян пыдтыш лыдэ ке, кулэмлы луэ*». – «Если чешется левая пятка, к покойнику бывает» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]. Стопа, как и пятка, – нижняя часть ноги, т.е. нижние границы человеческого тела, через которые осуществляется контакт с внешним («иным») миром и связаны с представлениями о смерти (Мазалова 2001: 42–46). Кроме того, по замечанию С.М. Толстой, «пространственные характеристики, где левый противопоставляется правому и является знаком потусторонней сферы, считается причастным к демоническому, ассоциируется с несчастьем и убытком, находится в оппозиции к жизни» (цит. по Попова 2011: 158).

Любопытная примета о скорой кончине человека бытует у удмуртов Закамья. По словам информантов, можно иногда слышать, как «кричит» река, тем самым возвещая жителей деревни о том, что вскоре будет утопленник:

*««Шур кесяське» шуон вань. Алама... кин ке, мар ке кулоно луиз, «шуур кесяське» шуо. «Танып кесяське» шуо тани. Адями вуэ усеись тани, кулэ. Тйнь сокылы верало тоже. <...> Шур кесяське. Соиз алама индэ. Муртэ, пе, басьтэ вёаз. Выйытэ. <...> Гуртын верало тани. Олокызьы, дыр, кыло уни сое. <...> Кулэмъёс луылйзы уни тоже».*

– «Есть такое выражение «река кричит». Плохо... если кто-то должен умереть, «река кричит» говорят. «Танып [река] кричит» говорят. Упавший в воду человек, погибает. К этому вот говорят тоже. <...> Река «кричит». Это к плохому уж. Человека, мол, забирает к себе. Топит. <...> В деревне поговаривают вот. Не понятно, как слышат уж ее (реку). Покойники были уже тоже [после «криков» реки]»

[ПМА, д. Асавка Балтачевского р-на РБ, 2016].

*««Мурт басьтонэз вуэм Таныплэн», – шуо уни. «Кесяськыны башлаз», – шуо уни».*

– ««Время забрать человека пришло у [реки] Танып», – говорят уж. «Кричать начала», – говорят уж» [ПМА, д. Бальзюга Татышлинского р-на РБ, 2016].

В данном случае водная стихия в образе реки, предвещающей смерть, неслучайна. По традиционным представлениям удмуртов, вода/река – это место обиталища мертвых или путь/дорога в загробный мир (подр. см.: Владыкина 1992: 142). Здесь река как персонифицированный образ наделяется способностью издавать крик и забирать/топить людей в свои воды. Данный пример можно рассматривать как акционально-вербальный коммуникативный акт, исходящий из потустороннего мира, который в этом мире декодируется и трактуется как знак скорой смерти односельчанина.

Согласно сведениям Ментифы Арслановны Нуриахметовой (1939 г.р.), смерть человека можно предотвратить, совершив водному источнику ритуальное жертвоприношение:

*«Ву соин, пе, кесяське со, лёл басьтон уакытэз, пе, вуэ вёлэн. Тани мурт ўсьса кулоз-а, мар-а... Оччы улэп кочыш-а, мар ке но куштоно шуо индэ кылйд ке. Выйтоно уни, из керттйськод но куштйськод. Чыртйяз изэн керттйськод но куштйськод индэ».*

– «Вода потому, мол, кричит, [что] у воды пришло время забрать душу [живого существа]. Вот человек ли утонет, кто другой... Если услышишь [крик/рев реки], туда нужно бросить живую кошку или кого другого. Утопить надо уж, камень подвязываешь и бросаешь. К шее камень подвязываешь и [в реку] бросаешь уж»

[ПМА, с. Уразильды Татышлинского р-на УР, 2016].

В данном случае животное служит символическим заместителем человека, поскольку иначе, по народным поверьям, случилась бы смерть человека.

Таким образом, на крик/рев реки, воспринимаемый людьми как требование души, люди реагируют жертвоприношением живого существа. По сведениям информантов, данное явление можно наблюдать и в настоящее время.

Как правило, вышеприведенные явления воспринимаются удмуртами как предупреждение и трактуются как знак существенных перемен в жизни или знак чьей-либо кончины в скором времени.

Иногда, желая узнать, ожидает ли человека в скором будущем смерть, удмурты проводят гадание. Так, например, удмурты Красногорского района УР во время Пасхальной недели совершают особое гадание. Для этого к щепке подвязывают кусок пряжи либо лоскут ткани, которые в канун Великого четверга подвязывали к запястью руки, и бросают в реку. При этом наблюдают, если щепка утонет – жди смерти, если поплывет по течению – будешь жить [НИИ и ГГПИ, 1987].

Чувствуя предсмертную агонию умирающего, для облегчения его мучений родные совершают ряд манипуляций, способствующих быстрому высвобождению души из тела:

- умирающего укладывают на пол, предварительно расстелив солому или ненужную материю, фуфайку либо банные веники. Считалось, что на перине человек не может испустить душу<sup>115</sup>;
- открывают выюшку печи либо приоткрывают окно, дверь;
- развязывают все узлы на одежде умирающего, расстегивают пуговицы;
- на подоконник либо на стул рядом с умирающим ставят чашку с водой, полагая, что после выхода из тела душа омоется там;
- вешают чистое полотенце, чтобы душа вытерлась после омовения;
- в отдельных локальных традициях во время тяжелых мучений рядом с умирающим кладут нож для более быстрого высвобождения души [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010];
- зажигают свечу.

Все эти действия носят глубокую семантическую и символическую нагрузку. Пол связан «с представлением земли, как лона, где покоились мертвые, где они рождались вновь, чтобы благодаря святости Матери-Земли вернуться к жизни» (Элиаде 1999: 248–249). Ср. в связи с этим: в Индии в похоронном обряде колов «тотчас после смерти труп кладут на землю, «чтобы душе было легче найти путь к местопребыванию мертвых», расположенному под землей» (Геннеп 1999: 138). Система акциональных способов, используемых для облегчения кончины человека, включает также такие действия, как раскрытие, открытие, развязывание, расстегивание и прочее. Замечу, что аналогичные действия выполняются во время трудных родов. Такие аналогии объясняются принципами гомеопатической магии – раскрытие, развязывание, расстегивание способствуют

---

<sup>115</sup> Ср.: совершенно противоположные манипуляции проводят с младенцем и молодой женщиной. Когда после родов младенца впервые вносят в дом – укладывают на подушку из перины, а молодую женщину в доме будущего жениха усаживают на подушку.



свободному протеканию энергии, его высвобождению. Так, например, печь, являясь центром жилого пространства, служит опорной точкой, «через который приходит смерть и уходит душа в иной мир» (Галданова 1980: 95–96). Вода, используемая в данном случае, символизирует путь в мир предков. Она служит и медиатором, способствующим раскрытию либо закрытию символической границы. Кроме того, вода является сакральной субстанцией, имеющей очищающую функцию. Соответственно, отсюда обычай накрывать либо выливать всю воду, находящуюся дома, когда в доме есть покойник. Использование полотенца указывает на символическое значение пути-дороги к сонму предков, который в дальнейшем ожидает душу. Металлический нож используют в качестве оберега от воздействия злых существ. Ср. в связи с этим: в качестве оберега в культуре многих народов рядом с новорожденным кладется нож/ножницы. В нашем случае режущее свойство ножа выполняет функцию символического предмета, разъединяющего душу от тела. Апотропейное значение получает стихия огня, представленного в данном случае пламенем свечи. Зажигание свечи А.К. Байбуриным связывает «с представлениями о темноте царстве мертвых, куда перемещается умирающий» (Байбурин 1993: 104–105).

Выполнив вышеуказанные действия, на некоторое время умирающего оставляют одного и соблюдают полную тишину. Запрещается плакать и причитать. Считается, что громкое выражение горя затрудняет и мешает испусканию души. Такое, по свидетельству Г.И. Кабаковой, «неправильное поведение живых, например, неумеренное проявление горя «сбивает» умирающего с дороги (*пути, кроку*), отчего он обрекается на блуждание» (Кабакова 2001: 74). В данном запрете наблюдается также приобщение умирающего к миру мертвых, т.к. тишина/молчание являются признаком потустороннего безмолвного мира. Традиция оставлять умирающего наедине свойственна и другим финно-угорским культурам. Например, у марийцев на предсмертном одре испускающего душу оставляют наедине с самим собой (со смертью), поскольку верят в его опасный взгляд. Считается, что человек, на которого он посмотрит перед смертью, умрет вслед за ним<sup>116</sup>. У мордвы «важно было вовремя покрыть лицо умирающего платком, т.к. считали, что тот, на кого он [колдун – *Н.А.*] бросит последний взгляд, умрет в текущем году» (ММ 2013: 418). Как отмечает А.К. Байбурин, «...глаза <...> воспринимаются в качестве “входа” во внутреннее, скрытое, потаенное в человеке, в его душу и в конечном счете – в иной мир, суженный до рамок человеческого тела» (Байбурин 1993: 206). Вероятно, этим обусловлена традиция оставлять умирающего одного в целях избежания опасного контакта.

Если человека смерть настигла мгновенно и без тяжких мучений, в народе говорят «*канчи/каньыл эзель*» – «легкая смерть». Существует мнение, что легкой смерти удостоиваются те люди, которые вели праведный образ жизни. Абсолютно противоположные представления связаны с кончиной

---

<sup>116</sup> Информация была получена в 2014 г. Информантка пожелала остаться неизвестной.

маргинальных персонажей. Считается, что больше всего физических мучений при испускании души испытывают грешные люди (колдуны, ведьмы, убийцы и т.д.), «при кончине которых даже погода портится (*урод адыми кулыку, куазь но уродьяське*)»<sup>117</sup> (Христоробова 1984: 85). В таком случае говорят: «*Эзелез уг вуы*». – «Его смерть не приходит»; «*Лул басьтйсь уг лыкты*». – «Забирающий душу не приходит» [ПМА, д. Уразгильды Татышлинского р-на РБ, 2015]; «*Лулыз потын турттыса куражэ*». – «Душа мучается, пытаюсь (букв.: выйти [из тела])» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014]. Есть мнение, что душа людей, владеющих магическими способностями (приобщившихся к иному миру), не может покинуть тело человека до того момента, пока сверхъестественная сила не будет передана потомкам (или любому другому человеку). Для высвобождения души колдуна либо ведьмы удмуртам известны несколько акционных способов. Некоторые из них мне удалось записать у южных удмуртов:

*«Мынам картэлэн анаез ведйнь вау. Соуэн сузэрез курадзиз шуэ но. Татсы ик, сюлмаз, марымен бышкалтйзы шуиз, венен. Ну кулыны курадзись мареке, ноказы но кулэмез уг лу, пе, но. И тазы «тырс!», пе, быш-калтйзы. Сэре кулэм. А кудйэлэн вал сиес поно, лэся, чыртйяз. Сиес поно, пе, чыртйяз, мед кулоз шуса».*

– «Мать моего мужа была ведьмой. Его сестра [когда умирала мать-ведьма] страдала, говорит. Прямо сюда, в сердце, этой самой иголкой укололи, говорит. Ну, страдающую умереть, [которая] никак умереть не может, дескать, дак. И так «тырс!», мол, укололи. Потом умерла. А некоторым на шею конский хомут вешают, видимо. Хомут вешают, де, на шею, чтобы умерла» [ПМА, д. Старые Какси Можгинского р-на УР, 2014].

Из вышеприведенного примера видим, что, когда имеют дело с маргинальными персонажами, используют нестандартные предметы (игла и хомут), облегчающие высвобождение души. Игла, как и другие металлические изделия, является апотропеем, оберегающим от нечистых духов, а также обладающим нейтрализующим и поражающим эффектом. Ср.: в культуре удмуртов и коми для того, чтобы «запереть» в доме пришедшего в гости колдуна/ведьму, на дверной косяк втыкают иголку без ушка/нож. Другой магический атрибут – «хомут употребляется в разных целях, но во всех случаях он является символом рубежа, границы» (Голева 2011: 136). Отсюда, вероятно, использование хомута для перехода души из одного состояния в другое, из одного мира в другой мир. Ср.: на Рус. Севере роженицу заставляли перелезть через хомут, чтобы легче родить (СД 2012: 13). Так, например, коми-пермяки использовали хомут в различных магических практиках: для нейтрализации воздействия мифологических существ, при

<sup>117</sup> Ср.: у эстонцев «в метель и бурю умирал, по поверью, злой, вредный человек, колдун» (Эстонские обряды... 1985: 97).

врачевании, при получении магических знаний и для наблюдения за демоническими персонажами (Голева 2011: 135–136).

Любопытный факт зафиксирован финским ученым Уно Хольмбергом во время экспедиции к удмуртам в 1911 году: «только о великих колдунах они [удмурты] говорят, что когда те умирают, поднимается вихрь или буря» (Путешествия... 2014: 106). Аналогичные представления существуют в славянской культуре: «...вихрь сопровождает смерть ведьмы или колдуна» (СД 1995: 380). Встретившись с вихрем, удмурты чаще всего произносят универсальную вербальную формулу: «*тйре-пуртэ киям!*» – «мой топор-нож в моих руках!» или «*тйре-пуртэ бордам*» – «мой топор-нож со мной» (Гатауллина 2008: 128; ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2015; ПМА, д. Варклед-Бодья Агрызского р-на РТ, 2017). Данная формула, по народным воззрениям, должна защитить от вырвавшейся из тела колдуна/ведьмы злой силы в виде персонифицированного существа.

По сведениям, полученным от удмуртских (Татышлинский район РБ, Киясовский, Можгинский районы УР) и марийских<sup>118</sup> информантов, для облегчения отделения (выхода) души ведьмы необходимо убрать/поднять конек с крыши дома. Данный факт зафиксирован также Д.К. Зелениным у восточных славян. Ученый предполагает, что «вероятно, этот обычай возник в те времена, когда у домов были крыши, но не было потолков» (Зеленин 1991: 346).

Согласно рассказам информантки из Малопургинского района УР, у ведьмы на уровне солнечного сплетения под кожей имеется что-то в виде холстины (*дэра кадь*). Умереть она может лишь тогда, когда эта ткань сама собой истлеет [ПМА, с. Малая Пурга Малопургинского р-на УР, 2014]. Повидимому, для таких персонажей дан определенный номинальный жизненный срок, который зависит от некой магической материи, полученной (возможно, из сферы иного мира) во время обучения колдовскому мастерству.

Согласно ПМА, перед смертью каждый человек меняется физически и психически – глаза тускнеют, руки холодеют, лицо становится бледным, иногда он перестает узнавать близких, отличать день от ночи, становится агрессивным, нервным и т.д.

Человек, близкий к смерти, приобретает свойства и качества лиминального персонажа, т.е. находится в пограничье между миром живых и миром мертвых. Это состояние человека, согласно удмуртским поверьям, схоже с представлениями о беременности женщины, когда ребенок находится в утробе матери. Так, например, совершенно аналогично соблюдение определенных табу во время беременности и болезни человека, отражающие взаимоотношения человека и окружающего его пространства и времени: «Когда в доме есть больной, нельзя рубить дерево и резать скот: больному тяжело будет» (Владыкина 1992: 138). Такой человек может видеть существа иного мира и общаться с ними, а его душа способна вылетать из

---

<sup>118</sup> Подр. см.: Анисимов 2014б: 209.

тела и путешествовать. Считается, что иногда душу тяжело больного либо умирающего человека могут видеть родственники. В таком случае удмурты говорят: *«ишанзэ възматӱз/адӱытӱз»* – «показал свой призрак/свою тень». Аналогичные представления имеются в культуре коми, где *орт* (душа-тень/душа-двойник, удм. *урт*) «...дает знак о приближении смерти близким человека или ему самому» (Панюков 2012: 36). По сведениям А.В. Панюкова, «знаком смерти может быть видимость *орт*'а – он является родственникам человека, которому предстоит умереть. *Орт* может быть невидим, в этом случае знак смерти подается в виде какого-либо акустического сигнала» (там же). В традиционном сознании «появление мифологических персонажей воспринимается как знак приближения человека к миру предков» (Голева 2011: 119). Поэтому удмурты полагают, если больному человеку видятся/чудятся покойники, с которыми он вступает в диалог, то такой человек долго уже не проживет. Практически все информанты сообщают, что к человеку перед смертью «приходят» умершие родственники, чтобы встретить душу покойного и проводить/увести в иной мир. Подобные представления можно встретить у многих народов. Так, у чувашей считается, что «родственники с того света накануне смерти близкого человека ночью идут с кладбища в деревню в виде свадебного поезда» (Салмин 2007: 235). Именно этим объясняются визуальные галлюцинации и общение с умершими родственниками перед смертью:

*«Мемей уйсырмиз ке, чисто вераське вал. Петен но вераське вал и дяден но вераське. Марым, шуэ: «Я, мыно инь, мыно. Мон дасяськемын инь, скоро вуо. Тӱ доры мыно инь». Озьы инь со вераське. «Кыччы-о мынод, мемей?» – шуко но. «Ма, Петыр ӧтиз но, оччы мыно», – шуэ. Собере нош ик шуэ, жамдэ уйса: «Ойдо уни чаляк!» «Ма, али ик, даськи ке, мыно инь», – шуэ со нош. Со аӱзе инь, кулэм муртӱёсыз аӱзе инь. Ӗтӱ инь сӱ».*

– «Когда мать начала бредить [из-за тяжелой болезни], [со всеми умершими] разговаривала. И с Петей [умерший брат покойной] разговаривала было, и с отцом говорила. Это говорит: «Ладно, пойду уже, пойду. Я уже приготовилась, скоро приду. К вам приду уже». Вот так она разговаривает. «Куда же пойдешь, мама?» – спрашиваю да. «Вот, Петя позвал, туда и пойду», – говорит. Потом снова говорит, немного погодя: «Давай уже скорее!» «Вот, сейчас же, как соберусь, пойду», – говорит она снова. Она видит уже, мертвых видит уже. Зовут уже ее»

[ПМА, д. Гурезь-Пудга Вавожского р-на УР, 2013].

По словам информантов, «пришедших» покойных родственников может видеть лишь тяжело больной человек или находящийся на смертном одре. В традиции удмуртов достаточно часто встречаются и другие поверья, повествующие о предсказаниях будущей смерти. От закамских информантов удалось зафиксировать такие сведения, что иногда души умерших можно наблюдать визуально, например, в виде маленьких птиц:

*«Бакчайын гу вань. Со гу дорын пуксѣнтійез вань Гарифалэн, оччы мынэм. Вѳаз лемпѳу вай сзѳьяськыса кылле тазыы. Зѳльгыри тусѳем пужиез, тылобурдоез бѳзѳингес, зѳльгыри кадъ но вылїйыз. <...> Со тылобурдоѳс мыныса пуксиллям но оччы, вѳаз ик кыллѳ. «Бон, таосыз нень сѳтъяса дышетїды-а? Мар та таше?» – шусько. «Оло, кулѳ ке, Лѳл басѳтїсьѳс лыктїллям, оло, анаїѳсид лыктїллям», – шко. Чирдо, тѳччало, со лемпѳын кыллѳ. Уг но кышкало. <...> Казыр бертыкы, со тылобурдоѳс сере лыктїзы. <...> «Мар тылобурдо меда та? Оло, анаїѳс лыктїллям-а монѳ нуыны?» – шуѳ Гарифа. «Чирк! Чирк! Чирк!» шуса тѳччало котыраз».*

– «В огороде есть яма. Рядом с этой ямой есть скамейка Гарифы, [она] туда пошла. Рядом ветка черемухи качается. Окраска как у воробья, [но] птица больше, спинка как у воробья. <...> Эти птички прилетели прямо туда и рядом сидят. «Так, хлебом что ли приучила их, [птичек]? Что это такое?» – говорю. «Или, если должна умереть, Забирающие душу [духи] прилетели, или, [покойные] родители «пришли»», – говорю. Щебечут, прыгают, сидят на этой черемухе. И не боятся. <...> Когда пошли домой, эти птички за нами полетели. <...> «Что это за птички? Или, [покойные] родители пришли за мной?» – говорит Гарифа. «Чирк! Чирк! Чирк!» щебечут, прыгают вокруг нее»

[ПМА, с. Новые Татышлы Татышлинского р-на РБ, 2014].

Отождествление души с крылатым образом характерно для многих народов мира, этот образ носит глубокий космологический, мифологический и культовый смысл и отображает мировоззрение народа. По религиозно-мифологическим воззрениям финно-угров, божественные силы и покойные предки олицетворяются в виде орнитоморфного образа как одного из вариантов своих физических воплощений в мире людей. Кроме того, по народным представлениям, в птиц могут перевоплощаться маргинальные персонажи, владеющие магическими знаниями. Исследователь Л.Н. Виноградова по этому поводу пишет следующее: «...«необычность» оборотня заключается в том, что душа в теле живого существа, по народным представлениям, либо не имеет определенного облика, либо принципиально невидима, но при выходе из тела (во время сна или смерти человека) она обычно принимает зримые образы: бестелесные (воздух, пар, туман, облако, ветер) или материальные (животное, насекомое, растение, звезда)» (Виноградова 2015: 33–34). У славян, например, «души праведников или почитаемых предков символизируются в образе «чистых» птиц (голубь, ласточка, аист, жаворонок и др.), а «нечистые» птицы – сова, филин, ворон – выступают в роли душ заложных покойников, грешников, колдунов» (цит. по Усачева 2008: 173). Отсюда, вероятно, представление удмуртов, что если сорока стрекочет у дома – к гостям или какой-нибудь вести, ворона/коршун – к плохой вести, к покойнику, кукушка – к пожару и несчастью, а прилетевший в подворье белый голубь символизирует счастье и божественную благодать. В традиции северных удмуртов зафиксировано и такое предание, согласно которому перед смертью к дому праведника прилетают галки, не прилетают они лишь к самоубийцам или к тем, кто при жизни совершал много злых дел:

«Адями кулоно ке, чанаос но лыкто ук. <...> Соос церковной... Со тыло-бурдо. Кин ке тазыи ошкыса гинэ, ачиз быроно ке, о-о-о ведь... Соос, пе, уз лыктэ со дуре, а умой адямиос дуре, пе, обязательно лыктоз. Кин ке чана лыктылэм бере кулйз ке, пе, малпалэ ин, со, пе, умойлык луоз ин. Со, пе, умой азе шедёз шуса. А ошкыса, мар быро ке, соос, пе, дьяволлы мыно».

– «Если человеку суждено умереть, галки же прилетают. <...> Они церковные... Эта птица. Если кто-то так только повесившись, сам наложит на себя руки, да ведь... Они, мол, не прилетят к нему, а к хорошему/доброму человеку, мол, обязательно прилетят. Если кто-то после прилета галки умрет, мол, знайте уж, это, мол, к добру будет уж. Он (покойник), мол, в хорошее место попадет. А повесившись, еще как-то если умирают, они, мол, к дьяволу идут» [ПМА, д. Сеп Игринского р-на УР, 2013].

В удмуртской традиции орнитоморфный образ встречается также в свадебной, рекрутской поэзии, который ассоциируется с невестой/женихом и рекрутом (подр. см.: Владыкина 2006: 50–57).

У локальной группы закамских удмуртов, которые имели тесный контакт с тюркскими народами и подверглись мусульманскому влиянию, существует отдельный персонаж ангела смерти – *Азрали*<sup>119</sup>. Встречается также другое название *Лыл/Лүл/Лул/Зан басьтись* “Забирающий душу” (Садиков 2008: 154; ПМА, с. Новые Татышлы Татышлинского р-на РБ, 2014). Основная функция этого персонажа в традиции удмуртов Закамья – отделение души человека (*лул/лыл/лүл/зан*) от его физического тела, посредством своих мистических атрибутов (см. ниже). У соседних мари также существуют представления о существе иного мира – *Азырене*. У чувашей духа, отнимающего душу, называют *Чун или* (букв.: «Отнимающий душу» – перевод А.С.) или *Эсрел* (от мусульманского *Азраил* – комментарий А.С.) (Салмин 2007: 238). Согласно народным представлениям, ангел смерти имеет антропоморфный образ. По мнению удмуртов, к умирающему человеку он приезжает на сером коне, по мнению мари – на черных лошадях на тарантасе<sup>120</sup>. Его неизменными атрибутами были острые ножи<sup>121</sup>, с помощью которых он отделяет душу человека от физического тела. Как отмечают марийские исследователи, ангела смерти могут видеть «грешные или злые люди; праведным он показывается редко», иногда он появляется во время испускания души человеком, можно встретиться с *Азыреном* во сне (Тойдыбекова 1997: 302; Ямурзина 2011: 136). Согласно сведениям информантки из с. Новые Татышлы Татышлинского

<sup>119</sup> Подтверждая заимствование данного демонологического персонажа, Р.Р. Садиков отмечает, что «у мусульман ангел смерти именуется Азраил» (Садиков 2008: 154). Возможно, с этим же персонажем связано другое удмуртское слово *эзель* (от тат. *әжәл* «смертный час, смерть, кончина»), которое обозначает смерть, кончину, участь, судьбу. Ареал бытования данного термина шире, нежели Азрали и, вероятно, усвоен удмуртами намного ранее.

<sup>120</sup> Подр. см.: Ситников 2006: 17; Садиков 2008: 154.

<sup>121</sup> Имелись также другие атрибуты убийства – веревка, коса, топор, шило, деревянный молоток, лопата, серп (подр. см.: Ситников 2006: 17).

района РБ, агент смерти *Лул басьтись* может иметь орнитоморфный образ маленькой птицы, похожей на воробья, которая показывается человеку перед смертью [ПМА, с. Новые Татышлы Татышлинского р-на РБ, 2014]. Подобный орнитоморфный персонаж зафиксирован в д. Уйвай Дебесского района УР («*лул басьтись тылобурдо*» – «птица забирающая душу»), он бывает желтоватой окраски и приходит к умирающему перед смертью<sup>122</sup> (Кельмаков 2006: 191).

По рассказам информантов, покойные делятся на умерших *естественной* (тяжело больные, старики) и *неестественной смертью* (умершие в результате несчастного случая, убитые и др.). По определению Д.К. Зеленина, умершие своей смертью переходят в разряд предков, а «люди, умершие прежде срока своей естественной смерти, скончавшиеся, часто в молодости, скоропостижною несчастною или насильственной смертью» (Зеленин 1995: 39) относятся к разряду нечистых покойников. По сведениям информантов, ко второму виду относят и душевнобольных. В первом случае умирающий, чувствуя приближение смерти, приглашает родных и благословляет их, дает напутственные слова. В редких случаях исполняет сочиненную самим песню, чтобы после его смерти родные пели ее и вспоминали о нем или слушали в случае аудио- или видеозаписи. Если умирает пожилой член семьи, к нему обращаются с просьбой: «*Шуддэ сёт*». – «Дай свое счастье» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2008]. Полагают, что человек, получивший счастье покойного, получает вместе с этим покровительство и помощь в трудных жизненных ситуациях<sup>123</sup>. Данный обычай удмуртов еще в конце XIX века был зафиксирован И.Н. Смирновым: «Когда покойника поднимают, чтобы выносить из избы, оставшиеся просят его оставить свое счастье: «*Шуд-дэ, дэлэт-дэ со с'эры эн лэз; мед кыл'оз маным*». – «Счастье и удача с ним пусть не уходят, пусть останется мне» (цит. по Лимеров 1996: 16). По мнению исследователя коми П.Ф. Лимерова, у удмуртов «...шуд “счастье” может ассоциироваться с жизненной силой, даже скорее, с некоей жизненной потенцией, передающейся от умершего к живущим, и, таким образом, связывающий прошедшее и настоящее поколения» (там же). Души людей, скончавшихся быстрой неосознанной смертью, считаются опасными. Они не переходят в мир мертвых, «они бродят по земле, <...> тревожат и пугают близких, вредят им, насылают болезни, служат чертям, смыкаются с нечистой силой» (Зеленин 1995: 23).

В опубликованных источниках и ПМА имеются сведения о временном «посещении» иного мира. Считается, что это происходит с людьми, пребы-

<sup>122</sup> Здесь вслед за исследователем хантов В.М. Кулемзиным можно предположить, что образ птицы, встречающийся в похоронно-поминальном обряде, является отголоском архаических представлений «о птице, уносящей умершего или его душу в иной мир, и связан с представлениями о далеком пространстве» (Кулемзин 2004: 175).

<sup>123</sup> Подобные представления характерны, например, коми. По их верованиям, умершие предки покровительствуют им, «появляясь перед покровительствуемым в трудных ситуациях» (Мифология коми 1999: 96).

вающими в глубоком обмороке, коме или находящимися в летаргическом сне – *кулэм кадь кыллыны* “пребывать словно покойник”/*кулыса кыллыны* “пребывать умерши”. Закамские удмурты «про таких людей говорят, что они «побывали в нэрт» (от тат. *мэрт* “загробный мир”) – *нэртэ мынэм*» (Садиков 2008: 156). У таких людей на теле, на лице или руках остаются особые отметины в виде ожога (там же). В удмуртской традиции такого рода явления обозначают термином *кулыса улзон/кулэмысь улзыса султон* “оживание после смерти”. Согласно сведениям информантов, побывавшие в загробном мире люди нередко получают магические способности и становятся ворожеями. Подобные представления бытуют и в культуре марийцев, где летаргический сон служит способом путешествия в иной мир для получения дара ясновидения (Петров 1996: 333–337). По замечанию С.М. Толстой, «отношение к таким людям и при жизни, и после их смерти всегда настороженное» (Толстая 2010: 235). Исследователь пишет, что в славянской традиции обмирания в большинстве случаев давалась негативная оценка, связанная с отрицательной семантикой повторения, т.к. «при жизни они воспринимаются как опасные, поскольку дважды приходили на «этот» свет, дважды пересекали границу жизни и смерти (при рождении и после обмирания), а после смерти они опасны еще и как дважды умиравшие» (там же). В связи с этим приведу один из фактов, зафиксированный по воспоминаниям старожиллов у южных удмуртов:

*«Пильмон Педягайлэн анэз куыса... <...> Педягайлэн анэз инь со. Педягайлэн таре ку куэмез инь, ми пичиесь дыръя со пересь вау туж. <...> Пильмон Педягайлэн анэз кулэм но, нуналаз ватны... малы ватйллямтэ, черкын көлтйллям. Уызылэм, пе, шуса вераськыллызы. Дйськутэз, марым, оишськем, пе, вылэм шайпул вöзтй. Вишлям-а мар-а? Ба́чка вие-а сэ, кызыы? Тйнь озьы вераськон вау. Кулэм муртэ, пе, ул́зе ке, ул́зын, пе, уг лэзэ ни, берен, пе, виё».*  
– «Умерла мать дяди Феди Пильмона<sup>124</sup> ... <...> Она мать дяди Феди уж. Сколько лет теперь уж со смерти дяди Феди [прошло], когда мы маленькими были, он [тогда] уже был очень стар. <...> Дяди Феди Пильмона мать умерла да, в этот день похоронить... почему не похоронили, [ее] на ночь в церкви оставили. Оживала, мол, поговаривали. Одежда, это, повисла было, мол, вдоль гроба. Убили, что ли? Батюшка что ли как-то убивает ее? Такой вот разговор был. Умерший человек, мол, если оживает, ожить, мол, уже не позволяют, снова, мол, убивают»

[ПМА, д. Большие Сибь Можгинского р-на УР, 2014].

Вышеописанный обычай убивания ожившего «мертвеца» выполнялся священником, т.е. иноплеменником из другой (русской, православной) культуры, где данное явление воспринималось как аномалия, опасная для живых. Удмурты, несмотря на официальную принадлежность к православию,

<sup>124</sup> *Пильмон* (рус. Филимон) – в данном случае название рода, к которому принадлежит герой устного рассказа Федор.



даже в настоящее время устойчиво сохраняют традиционные воззрения, особенно касающиеся культа предков, не говоря уже о ситуации в XIX веке. Сведения об убийстве ожившего мертвеца в устной традиции удмуртов практически отсутствуют, хотя сами информанты утверждают, что в прошлом таких ситуаций было немало. Некоторые еще при жизни предупреждают своих близких, чтобы они хорошо убедились в их смерти:

*«Кы́че ке но ныл-а мара зундэссэ ымаз поныса ньылыны шедьтэм но, гуньдэм, пе, но, сое, пе, ватйллям но... Сыре малы бон сое поттано лулллям медак, уг тоськы. Кыминь, пе, луэм, пе, со. <...> Соин ик азьло кунь уй кёлтытэк уг вато вылэм адямиез. Кунь уй кёлэм бераз... Яке улёз шуса. Мон но, монэ кунь уйтэк эн ватэ шуса, серекъясько. Мон тани кампет али но чупчисько вал ижжоголэсь. <...> Изьын выдыкым но, ымам понйсько но, серекъясько: «Куньмойтэк эн ватэ монэ, мынам яке кампетэ шунаса быроз».*

– «Какая-то девушка что ли взяла в рот кольцо и проглотила нечаянно да и подавилась, де, ее, мол, похоронили... Потом зачем же это ее выкапывали, не знаю. Ничком вниз, мол, оказалась она. <...> Поэтому раньше хоронили покойника только после третьей ночи. После того как три ночи «поспит» [хоронили]... Полагая, что вдруг оживет. И я смеюсь, мол, не хороните меня, [пока] не пройдет три ночи. Я вот и сейчас конфету сосала было от изжоги. <...> Когда спать ложусь, тоже в рот кладу да смеюсь: «Не хороните меня раньше трех суток, вдруг у меня конфета растет [и я оживу]»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

Таким образом, в традиционной культуре удмуртов предсмертный период и околосмертные переживания человека являются начальным этапом перехода в инобытие. Сам человек при этом получает свойства и качества лиминального персонажа, т.е. «умирающий уподобляется уже мертвому» (Байбурин 1993: 105). Помимо нарушения биологического состояния, человек, находясь на грани миров, коммуницирует с умершими предками и агентом смерти. В некоторых случаях возможно посещение иного мира и возвращение оттуда. Исходя из этого, выстраивается отношение и моделируется коммуникативное поведение окружающих с данным персонажем, а сам умирающий получает новый социальный и ритуальный статус. Процесс перехода в иное бытие в виде околосмертных переживаний человека является существенным элементом трансформации в системе похоронно-поминальной обрядности.

В рамках народной культуры околосмертный период, являясь переломным (рубежным) моментом, определяет особенности вербального и невербального поведения как одного индивидуума, так и целого социума (родственного круга, деревенской общины). Смерть как наиболее существенная точка соприкосновения миров требует выстраивания определенной стратегии и тактики поведения, которая имеет веками отработанные формы и способы регулирования поведения человека во время тяжелых эмоциональных потрясений. Нужно заметить, что индивид, как правило, не всегда

осознает механизмы своего коммуникативного поведения, поскольку пользуется готовыми культурными «шаблонами», лишь иногда импровизируя и создавая индивидуальные вставки в виде вербально-акциональных моделей.

### 4.3. Представления удмуртов о смерти

По материалам научных публикаций и данным ПМА, удмурты полагают, что смерть человека может наступить по следующим причинам:

- *естественная* кончина: наступившая от старости (постепенное угасание), около даты своего рождения, во время святых праздников или смерть, «свершившаяся роком судьбы»;
- *неестественная*: наступившая по причине вмешательства и воздействия представителей потустороннего мира (злых духов, духов болезней, душ умерших и т.д.), а также маргинальных субъектов (ведьм, колдунов, недругов, владеющих магическими знаниями);
- в качестве отдельной группы можно выделить так называемых «заложных» покойников, кончину которых связывают с неординарной причиной (самоубийцы, утопленники, умершие от пьянства и т.д.).

По народным воззрениям, к сонму предков может перейти только категория умерших естественной смертью. Смерть, наступившая по старости, повсеместно считается нормальным явлением. Если человек умер близко к дате своего рождения (или в день рождения), считается, что смерть пришла «в свое время»: *«Вордйськем числа котыраз кулйз ке, «аслаз эзеляз кулйз» шуо*. – «Если умер около числа своего рождения, «в свой смертный час умер», говорят» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014]. Если кончина совпадает со святыми праздниками, то делается вывод, что душа прямоком направляется в рай (данное представление зафиксировано среди удмуртов-христиан) [ПМА, д. Гурезь-Пудга Вавожского р-на УР, 2013]. Иногда по случаю чьей-либо смерти удмурты говорят: *«аджонэз/ эзелез сыче вылэм, дыр»*. – «[у него] судьба/смерть такая была, наверно», *«аджонэдлэсь/эзеледлэсь/кулонлэсь уд пегзы»*. – «от судьбы/смертного часа/ смерти не убежишь», поскольку все было уже предрешено свыше.

Следует сказать, что удмурты, как и другие народы, в большинстве смертей ищут другую, сверхъестественную причину. К примеру, довольно часто в кончине или гибели человека винят различных демонических персонажей, духов болезней, умерших, ведьм, колдунов и т.д. Данное представление характерно для многих народов. Например, по представлениям нганасан, «естественных причин болезни и смерти не существует. Каждая болезнь и смерть происходит в результате вредной деятельности душ умерших предков или злых духов» (Попов 1976: 34). Различные персонифицированные духи (временные, местности и т.д.) и болезни воздействуют или карают человека смертью в тех случаях, когда он нарушает неписанные «правила поведения» в пространстве и времени (подр. см.

§ 1.3.), либо умерщвляют живых в целях собственного существования, поскольку считается, что демонические духи питаются жизненной силой людей. В таком случае говорят: «*пери шуккыса кулйз*» – «букв.: умер от удара [злого духа] пери», «*вось кутыса кулйз*» – «букв.: умер от [того, что] [дух] святого [места] схватил», «*висён/(яке висён ним) погыртйз/куасьтйз/быдтйз/сииз*» – «букв.: болезнь/(или название болезни) свалило/высушило/уничтожило/съело», «*кулэм мурт съобраз кыскиз/нуиз*» – «букв.: покойник с собой утащил/забрал» и т.п. По другому удмуртскому поверью, духи/привидения могут «водить»/«крутить» человека и в итоге загубить его: «*Адямиез ишан кунь пол нулэ ке, адями кулэ*». – «Если привидение водит человека три раза, [то после этого] человек [вскоре] умирает» [ПМА, д. Гурезь-Пудга Вавожского р-на УР, 2013]. Если в смерти человека подозревают вмешательство персонажа, владеющего магическими способностями, в народе принято говорить: «*ведйнь сийиз*» – «букв.: колдун/ведьма съел/-а», «*сиыса-юыса вииз/быдтйз*» – «букв.: съев-выпив [человека] убил/уничтожил», «*веднаса вииз/быдтйз*» – «букв.: заколдовав [человека] убил/уничтожил» и т.п. Считается, что ведьмы питаются жизненной силой своих жертв. Со слов информантов, внутренняя злоба и колдовская сила побуждают их к таким злокозненным поступкам: «*ведйнез узатэ*»/«*вегинэз улатэ*» – «букв.: его ведьмовство подстрекает». В культуре славян Полесья бытует представление, что вредительством занимается вторая демоническая душа ведьмы/колдуна, находящаяся в его теле и летающая по ночам (признак двоедушия) (Виноградова 2001: 13). По сведениям информантов, если человек умер от магического воздействия ведьмы/колдуна, то выявляются определенные знаки, указывающие на причину скоропостижной кончины. Так, по словам Антонида Петровны Щёткиной (1939 г.р.), если человек «*ведйнен сиемын*» – «букв.: съеден ведьмой», читая молитву о его упокоении постоянно путаешься и не можешь завершить молитву<sup>125</sup> [ПМА, д. Гурезь-Пудга Вавожского р-на УР, 2013]. По другим сведениям, если во время похорон свечи, находящиеся у изголовья покойного, горят с треском, то человек «*касамын*» – «изурочен/наведена порча на смерть» [ПМА, дд. Дубровский, Старая Салья Киясовского р-на УР, 2010; с. Малая Пурга Малопургинского р-на УР, 2014]. Считается, что ведьмы/колдуны приходят на похороны своих «жертв». По мнению Марии Павловны Никоновой (1926 г.р.), некоторые колдуны/ведьмы из-за своей темной силы могут приводить к смерти собственных детей, «*нылзэс-пизэс сиё*» – «букв.: поедают, т.е. питаются жизненной силой своих детей»:

<sup>125</sup> Ср.: у хантов «в доме умершего в течение первой ночи присутствующие слушали сказки. Если сказочник сбивался, забывал содержание сказки, то это считалось плохим предзнаменованием для заказавшего ее» (Кулемзин 2004: 56).

*«Ведйнь адямиез сие ке, адями кулэ. Тани кудйзлэн весь нылыз-пиез кулэ, «сие», шуо, «ведйнь сие», шуо сое. <...> Милям Лукерьямы тямыс нылпи вайыса, кунь гынэ нылпиез но... Картсэ ведйнь шуо вал. Ачид нылдэ-пидэ сиськод, пе, шко вал картсэ».*

– «Если колдун/ведьма (букв.: поедает) человека, он умирает. Вот у некоторых дети постоянно умирают, «поедает» говорят, «колдун/ведьма поедает» говорят. <...> Наша Лукерья, родив восьмерых детей, только с тремя детьми [осталась]... Ее мужа колдуном называли было. Сам своих детей поедашь, мол, говорила было [она] своему мужу»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

Как и у многих народов, у удмуртов особое отношение к людям, наложившим на себя руки и скончавшимся преждевременно. Об этой категории покойных довольно обстоятельно писал в своих работах Д.К. Зеленин (Зеленин 1994: 230–298; Зеленин 1995; Зеленин 2004: 111–144). Считается, что их души не переходят в мир мертвых, а остаются заключенными между мирами и беспокоят живых, поскольку они осмелились совершить тяжкий грех – прервать жизнь. По замечанию Н.Е. Мазаловой, «умершие до срока или неестественной смертью принадлежат одновременно двум мирам: миру людей и миру мертвых, вследствие чего их жизненная сила вредоносна для живых» (Мазалова 2001: 137). По сведениям информантов, если человек хоть один раз предпринимал попытки суицида, то демонические существа его больше не отпустят и доведут до самоубийства. Согласно рассказам информантов, такой человек приобретает свойства лиминального персонажа: у него начинаются визуальные и слуховые галлюцинации (слышит посторонние голоса, видит духов и т.п.). Для отвращения такого отрицательного контакта и будущей возможной трагедии у удмуртов существует обычай символической замены/обмана: в приготовленную петлю вдевают веник, курицу/петуха либо другой предмет. Далее, по словам информантов, петля сама собой туго затягивается и с хрустом ломает предмет. Считается, что после этого черти отпустят человека, поскольку они «добились» своей цели. Подобную манипуляцию с использованием веника можно встретить в культуре коми, которые считают, что после того, как петля сама затягивается вокруг веника, она «...перестает «тянуть» неудавшегося самоубийцу» (Уляшев 2011: 173). В приведенных случаях символические заместители человека (*курица/петух, веник*) выполняют функцию объекта ритуального обмана демонов. Ср.: у юж. славян при смерти одного из одномесячников<sup>126</sup> во время похорон в могилу клали прут, палку или ствол небольшого деревца и закапывали его вместе с умершим, приговаривая: «Это твой брат». Считалось, что тем самым смерть будет обманута и вместо живого брата заберет с собой кусок дерева (СД 1999: 64).

<sup>126</sup> Одномесячники – дети из одного семейства, рожденные в один и тот же месяц, потому считающиеся связанными одной судьбой, подобно близнецам.

По другим данным, у удмуртов, как и многих других народов (чуваш, индусов, полинезийцев и т.д.), прежде существовал обычай «добровольной смерти» (термин Д.К. Зеленина), когда человек желал отомстить обидчику (подр. см.: Зеленин 2004: 111–144). Исследователь В. Кошурников в 1880 году данный обычай удмуртов описал следующим образом:

«Оскорбленный удмурт мстит тем, что давится на огороде или на воротах оскорбившего. У удмуртов есть поверье, что такие самоубийцы страшно мстительны по отношению к живым, насылая после своей смерти всевозможные беды и напасти» (цит. по Зеленин 2004: 137).

Здесь отмечу любопытный факт, который приходится часто слышать в кругу удмуртов. Несмотря на то, что обычай «добровольной смерти» уже в прошлом, в удмуртском обществе довольно активно культивируется тема высокого числа суицидов внутри представителей удмуртского этноса. По словам некоторых информантов, в этом плане удмурты занимают лидирующее место по России.

Данный факт ученые связывают с чувствительными, ранимыми и уязвимыми чертами характера удмуртов. Например, Э.В. Никитина пишет следующее: «Душевные переживания удмурт скрывает внутри себя, поскольку старается не переносить свои тревоги и обиды во внешний мир, на отношения с людьми, чтобы не нарушить согласие в обществе» (Никитина: электр. ресурс). А.Н. Петров отмечает:

«...удмурт лучше покончит жизнь самоубийством, нежели выскажет свою злобу обидчику. Подобное отношение к миру, преломляясь через систему религиозных и мифологических представлений, вылилось в такое поверье удмуртов, по которому, если человек покончил жизнь самоубийством на дворе обидчика, то душа умершего затем мстит обидчику» (Петров 2002: 103).

Таким образом, можно утверждать, что корни «добровольной смерти» в культуре удмуртов исходят из этнического характера народа, который прошел длительную и многостороннюю стадию становления. Если смотреть мифологическую сторону данного вопроса, можно предположить, что посредством суицида человек избегает прямого коммуникативного контакта, чтобы в последующем выстроить другого уровня коммуникацию, где он будет в какой-то степени в преобладающей актантной роли.

Следует отметить, что мотив самоубийства можно часто встретить в фольклорных произведениях удмуртов, в которых основная причина конфликты – социально-бытовые конфликты, любовные страдания и прочие жизненные проблемы:

*«Жеч лу, жеч лу, мусо гажанэ,  
Жеч лу, югыт, ой, дуннее», –  
Ожы шуса потса кошкиз но,  
Ачиз мур вуэ со тэтчиз.*

*«Прощай, прощай, мой любимый,  
Прощай, белый, ой, свет», –  
Сказала так и убежала,  
Прыгнула в глубокие воды (перевод – И.П.)  
(д. Пуро-Можга Малопургинского р-на УР,  
Пчеловодова 2013: 104).*

Бытование данных мотивов в удмуртском фольклоре связано, возможно, с отсутствием понимания окружающих и разочарованием человека в своих надеждах, что создает внутренний хаос, вступающий в глубокий психологический конфликт в коммуникации с миром культуры. Часто «спасением» в подобных ситуациях является уход в другой мир, растворение в мире природы, т.е. «переход» в противостоящий культурному/упорядоченному миру мир природы/хаоса.

Существует представление, что иногда души самоубийц являются живым во сне и жалуются, что им там скучно, или сообщают о том, что они заберут с собой еще одного человека:

*«Сказал, что ему надо в церковь сходить: Андрей (друг, который повесился за пару недель до этого – прим. ред.) снится, говорит, что ему там скучно, – вспоминает один из последних разговоров с сыном Тамара. – Я ему сказала, что когда вернется в Ижевск, пусть обязательно сходит.*

*Накануне трагедии Влад сказал, что пойдет погулять с друзьями. Больше живым его Тамара не видела» (Ворончихина: электр. ресурс).*

Бытует мнение, что люди, наложившие на себя руки, переходят в подчинение черной силе:

*«...чер-чуръёслы вал иньтые луэ, ужато, лэся, ляльчи иньтійын».*

*– «...для нечисти становится вместо лошади, работать заставляют, видимо, вместо батрака» [ПМА, д. Калашур Киясовского р-на УР, 2010];*

*«...нечистой силалы така сйль».*

*– «нечистой силе баранье мясо» [ПМА, д. Гурезь-Пудга Вавожского р-на УР, 2013];*

*«астэ ачид эн быдты – шайтан кие сюрод».*

*– «сам себя не убивай – в руки шайтана попадешь» (перевод – К.Г.) (Герд 1997: 122).*

Аналогичные представления характерны для других народов. Так, согласно народным верованиям славян, «посягая на свою жизнь, самоубийцы тем самым отдают душу дьяволу («висельник – бесу баран»), а после смерти превращаются в коней, на которых ездят черти» (ФСЛ 2009: 212).

К месту самоубийства относятся с опаской, поскольку, по народным поверьям, в таком месте может появляться привидение в облике человека,

наложившего на себя руки, могут слышаться различные звуки (стон, шипение и пр.), пугающие живых.

В народном сознании особой опасностью наделяются атрибуты самоубийства человека. Так, например, «нельзя развязывать веревку, на которой повесился человек. Если развяжешь, сам повесишься. Веревку нужно перерезать «от себя»» (Владыкина 1992: 146). От таких предметов нужно избавиться в скором времени – сжечь, поскольку их стараются заполучить люди, владеющие магическими способностями. Совершенно противоположные представления бытуют в славянской традиции, где «веревка, на которой повесился висельник, считалась магической, приносящей счастье, удачу, пользу» (СД 1995: 378).

Согласно опубликованным данным и ПМА, прежде (примерно до сер. XX в.) таких умерших хоронили на отдельном кладбище (подр. см. § 1.2.1) или за его пределами, за изгородью. В настоящее время их хоронят, как и всех, на деревенском кладбище, проводя полный комплекс ритуалов, который совершается для обычной категории покойных. По мнению отдельных информантов, на могиле самоубийц нельзя совершать *куяськон* “поминальную трапезу”, поскольку «*соослы иназ, пе, уг мыны*» – «для них, мол, [поминальная трапеза] не в пользу идет», т.е. без толку, не имеет значения. Здесь следует отметить один любопытный факт, который мне удалось лично наблюдать у южных удмуртов (Киясовский район УР). Перед посещением кладбища на години со дня смерти покойного самоубийцы (*ар уй кисьтон*) одна пожилая женщина отошла от остальных и начала крошить еду у ворот кладбища и помянуть усопшего. Позднее старушка сообщила, что, поскольку раньше умерших не своей смертью хоронили за оградой кладбища, то помянуть и совершать ритуальную тризну (*куяськон*) необходимо за оградой, чтобы все жертвенные дары и вербальные обращения дошли до мертвеца, наложившего на себя руки. Ср. в связи с этим: За оградой кладбища принято помянуть также умерших на чужбине (и потому не захороненных на деревенском кладбище). Удмурты-христиане, согласно православной традиции, считают, что помянуть души людей, наложивших на себя руки, можно лишь один раз в году – на Троицу (*Тройча поминка, Трочинь*). В микролокальной традиции удмуртов дд. Калашур и Дубровский Киясовского р-на УР для поминовения умерших не своей смертью, похороненных на чужбине, а также всех прочих почивших предков по сей день бытует поминальный обряд жертвоприношения животного<sup>127</sup>. Ритуал называется *чекан* и проводится исключительно в июне месяце високосного года. По сведениям старожиллов, умерших неестественной смертью принято помянуть именно во время этого обряда, поскольку тогда все дары и просьбы непременно дойдут в мир мертвых до своих адресатов.

---

<sup>127</sup> С обрядом *чекан* можно ознакомиться в телеочерке ТРК «Моя Удмуртия», снятом в 2012 году в д. Калашур Киясовского р-на УР (подр. см.: Чекан: электр. ресурс).

#### 4.4. Подготовка к похоронам

Сразу после кончины человека родные и присутствующие, чтобы убедиться в смерти, осматривают тело на наличие признаков жизни: к носу подносят перо либо зеркало, проверяют сердцебиение, пульс и т.д. Убедившись, что человек умер, начинается подготовка к похоронам:

- о кончине сообщают родственникам и односельчанам;
- приглашают людей, которым покойный доверил себя омыть;
- завешивают зеркала и все отражающие поверхности, находящиеся в доме;
- накрывают емкости с водой либо ее вовсе выливают;
- достают посмертную одежду покойного и обряжают его;
- готовят посмертный багаж;
- начинают изготавливать гроб (в настоящее время чаще заказывают в бюро ритуальных услуг) и прочее.

Особое значение на данном этапе уделяется устранению отражающих поверхностей (зеркало, стоячая вода, телевизор и т.д.), чтобы покойник не отражался в них. Относительно этой традиции удмуртов мною зафиксированы следующие народные представления:

- если покойник или его душа отражаются в зеркале, то его образ может быть заключен в нем, и позднее, проявляясь, может пугать живых;
- через отражающие поверхности злые духи могут проникнуть в этот мир и выкрасть душу покойного;
- душа покойного может испугаться своего нового вида;
- при виде покойника зеркало начинает тускнеть.

Подобные представления можно обнаружить и у других народов. Например, у мордвы считается, что душа покойника, увидев свое отражение, может напугаться и «*артамс сашендыкс*» (досл.: «стать приходящим») (Девяткина 1996: 52). Бесермяне полагают, «что покойный отражается в них, «стесняется себя», душа в таком пространстве «мечется» и не находит пути» (Попова 2011: 172). О сходстве представлений, связанных с контактированием новорожденного с зеркалом, а также его значении и семантике говорилось выше (см. § 3.11.).

В ходе полевых практик было зафиксировано относительно новое табу на фотографирование мертвого человека и самих похорон [ПМА, Алнашский, Вавожский, Киясовский, Малопургинский р-оны УР, 2007–2016]. По словам информантов, запечатлевшись на фото, душа покойного может остаться в этом мире, обреченная на вечные скитания. Ср.: как говорилось выше, у удмуртов существует запрет на фотографирование новорожденного до 40 дней (иногда до года) или же спящим (подр. см. § 3.11.). По утверждению других информантов, фотографировать покойника и похороны разрешается, однако эти фотографии в последующем нужно хранить отдельно от фото с живыми людьми. В представлениях информантов такие фотографии обладают негативной семантикой. По поверью, изображение



мертвого человека может повлиять на живых людей в том случае, если они хранятся вместе с фотографиями живых (т.е. через символического заместителя покойника). Со слов других информантов, недруги, заполучившие фотографию покойного, могут магическим путем навредить его живым родственникам (напр., наслать порчу на смерть) [ПМА, г. Ижевск УР, 2016]. Замечу, что встречались и противоречивые факты. В 2016 году, например, во время экспедиции к закамским удмуртам (Балтачевский, Татышлинский, Янаульский р-ны РБ) я рассматривал семейные альбомы местных жителей и обнаружил, что практически в каждом альбоме имеется фотография похорон или покойника вместе с остальными фотографиями живых людей. Интервью с информантами показало, что подобные фотографии в локальной группе удмуртов негативной семантикой не наделяются, а являются лишь материализованной памятью о горестном событии в семье.

#### 4.5. Обмывание и обряжение покойного

Для обмывания покойного приглашаются люди, которым он при жизни доверил себя омыть. В этом процессе запрещается участвовать членам семьи умершего, поскольку *«сeмьёсыз мисько шуса, кулэм муртлэн вожез потэ, шуо»*. – «от того, что моют члены семьи, покойный злится, говорят» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]. В традиции удмуртов Закамья дети покойного человека при желании могут частично участвовать в процессе обмывания, но разрешается лишь поливать ковшом воду на труп родственника, не прикасаясь к его телу. В случаях молодой или детской смерти труп может обмывать его семья или друзья. В рамках традиционной культуры родственникам «предписывается пассивное поведение в силу их близости к покойному и потому – ситуативной причастности к сфере смерти» (Разумова 2014: 27). У удмуртов существует мнение, что после обмывания трупа у такого человека *«кийыз кынмись луэ»* – «начинают постоянно мерзнуть руки» либо *«кийыз купырма»* – «руки скрючиваются».

Раньше воду для обмывания приносили из реки, родника, сейчас используют обычную воду из-под крана. Подтверждение этому обычаю можно найти в музыкальном фольклоре удмуртов:

<...> *Кулэм шойме шоттйды ке,  
Ошмес вуэн миськелэ,  
Ошмес вуэн миськелэ но  
Вож дэремме дйсялэ.*

<...> Когда мое тело обнаружите,  
Ключевой водой обмойте,  
Ключевой водой обмойте  
И в мое зеленое платье оденьте  
(перевод – В.К.)

(д. Малая Бодья Малопургинского р-на УР,  
Кельмаков 1990: 181).

Непригодной считалась стоячая вода: *«Кыйгуын ву пуке ук, кошкись ву кулэ»*. – «В колодце же вода стоит, [а] нужна проточная вода» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013]. По сообщению Антонида

Петровны Беспаловой (1953 г.р.), идя за водой, с собой надо брать нож для защиты от нечистых духов [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]. По утверждению другого информанта уроженца с. Новые Татышлы Татышлинского района РБ, идя за водой к роднику, с собой брали топор и лопату якобы от возможной встречи с медведем (*гондыр*) [ПМА, г. Ижевск УР, 2014]. Вероятно, здесь, помимо страха реального столкновения со зверем, кроется другой, более глубокий смысл, где медведь олицетворяет хтонические силы (связь с подземным миром, миром мертвых). По предположению Т. Миннихметовой, «на каком-то этапе развития удмуртской мифологии термин *гондыр* (курсив – Т.М.) обозначал и более конкретное существо водной стихии, а может быть неперсонифицированное опасное для людей существо» (Миннихметова 2003: 173). В коми мифологии образ *черного медведя* выступает в качестве одного из зооморфных обликов смерти (Томилина 2014: 206). Неслучайно место возможной встречи человека с образом медведя, на пограничье миров – у реки<sup>128</sup>. По сведениям другой информантки, за водой для обмывания умершего мужчины идут трое мужчин, предварительно взяв с собой железную лопату, для умершей женщины – трое женщин [ПМА, г. Ижевск УР, 2014]. В с. Уразгильды Татышлинского района РБ за водой идут к роднику в количестве трех человек<sup>129</sup>, взяв с собой нож и топор. Придя на место, участники ритуала проводят по поверхности воды ножом или топором, после чего обращаются к усопшему и набирают воду:

*«Мензьян апай, тонэ миськыны вў нуськом. Зесь мед луод. Небыт мед луод. Бердэ капчи мед карод нылтиосыдлы».*

– «Тетя Мензиян, тебя обмывать воду несем. Доброй (букв.: хорошей) пусть будешь (по отношению к живым). Мягкой пусть будешь (о трупe покойной). Оставшимся [после себя] детям легкой сделай [жизнь]» [ПМА, с. Новые Татышлы Татышлинского р-на РБ, 2015].

Воду из реки набирают по течению – *улань ву* “нижняя/низовая вода”. В родильной обрядности воду для обмывания новорожденного набирают против течения – *выллань ву* “верхняя/верховая вода”. В обоих ритуалах

<sup>128</sup> Ср.: в культуре хантов существует представление, согласно которому душа ребенка, умершего в возрасте до 10 дней, может приобретать облик медвежонка и жить в лесу, становясь бессмертным, как и все духи. По этому поводу В.М. Кулемзин пишет, что «иногда он подходил близко к поселку или просил едущего по реке человека перевезти его на другую сторону (подчеркнуто мной – Н.А.) <...> Человек, которому предстояла близкая смерть, очень боялся этого духа» (Кулемзин 2004: 29).

<sup>129</sup> В данной ритуальной ситуации актуализация нечетного числа *три* неслучайна – в контексте смерти и погребального обряда нечетное число наделяется положительным (магическим, защитным) значением, т.е. оценка четности дается с точки зрения земной системы ценностей и интересов живых людей (СД 2012: 540). Также число три символизирует завершенность и полноту некоторой последовательности, несет в себе положительную семантику земного мира (подр. см.: Толстая 2010: 215).

вода служит субстанцией, смывающей ауру от качеств одного мира и придающей признаки другого.

Обмывание проходит чаще всего в бане, хотя могут обмыть внутри дома или во дворе. В прежние времена покойника обмывали на лубе (кур, коре молодой липы), изготовленном в виде корыта, который после использования выбрасывали в специальное место *куркуян* “место бросания луба”. У удмуртов Татышлинского района РБ имеется специальный лоток в рост человека, который хранится на деревенском кладбище и на время обмывания приносится в баню [ПМА, г. Ижевск УР, 2014]. В настоящее время умершего обмывают, укладывая на клеенку.

Несмотря на то, что человек уже умер, к нему относятся как живому члену общества. Во время омовения с ним общаются. Например, при признаках трупного окоченения просят расслабиться:

«*Чурит эн кариськы. Тани ми миськом умой-умой. Умой, небыт кариськы.*»  
– «Не коченей. Вот мы омоем [тебя] хорошенько. Послушным, мягким сделайся (букв.: Хорошим, мягким сделайся)»

[ПМА, д. Старые Какси Можгинского р-на УР, 2014].

Потусторонний мир в мифологической картине мира удмуртов является зеркальным отражением мира живых, поэтому, обмывая и обряжая покойного, стараются соблюдать эту закономерность. Удмурты по этому поводу говорят: «*Кулэм муртлы ваньзэ мыдлань каро*». – «Покойнику все наоборот делают» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013]. Например, воду на покойника льют, опрокинув ковш от себя, используют отдельное мыло и мочалку. По народным воззрениям, все предметы и вещества, контактировавшие с трупом, получают магическую силу. Поэтому от воды и мочалки, контактировавших с усопшим, избавляются в определенных местах – «*адами ветлонтэм иньтые*» – «в место, где не ходят люди» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]. А.К. Байбурин такие места называет «швами», входами в иной мир, именно такие локусы, по его мнению, выступают основным критерием при выборе места избавления от различных элементов, связанных со смертью, и атрибутов, контактировавших с покойным (Байбурин 1993: 107). В Куединском районе Пермского края удмурты такую воду собирают в одну емкость, после чего вдвоем выносят ее и, наклоня от себя, выливают у подножия воротного столба [ПМА, г. Ижевск УР, 2014]. Удмурты Татышлинского района РБ воду, контактировавшую с мертвым, выливают в овраг рядом с рекой (*шур зяр*) со словами: «*Вудэ кисьтйськом, миським. Бердэ капчи кар*». – «[Твою] воду выливаем, обмыли. Оставшимся [после себя] легкой сделай [жизнь]» [ПМА, с. Новые Татышлы Татышлинского р-на РБ, 2014]. По рассказам информантов, колдуны и ведьмы, получившие такую воду, используют ее в своих злокозненных целях («*муртэз соро*» – «человека портят»): смешивают ее с пищей или алкоголем, после чего наводят порчу на людей и скот. Если подозревают, что резкий недуг наступил от порчи через такую

воду, татышлинские удмурты говорят «шӧйвӧ басътэм» (букв.: «трупная вода взяла», т.е. заколдован с помощью воды, оставшейся после обмывания трупа). Поэтому стараются быть особо наблюдательными, чтобы она не досталась посторонним. Удмурты Еремеевского района РБ такую воду «выливают в чистое место в огороде, после чего, очертив металлическим предметом и окрестив лужу, преграждают путь злым людям использовать ее для порчи» (Миннихметова 1996а: 175). Мыло стараются хранить в укромном месте и при необходимости использовать в магических целях:

*«Майталзэ тач карыло тросэз. Жугиськись муртлэсь, жугиськемись дугдыто. Кулэм мурт уг ни выр ни ук, сыче ук мед луод. Висись мурт но мисьтаськын быгатэ, дыр. Кулэм муртлэн кадь ук медад шӧд ни висемдэ».*  
– «Мыло многие берегут. От драчуна, [омыв мылом руки] прекращают драчливость. Усопший ведь уже не шевелится, чтобы таким же [спокойным] стал. Больной человек тоже может умыться, наверное. Чтобы как мертвый – не чувствовал свою болезнь»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010].

*«Миськем майталъёссэс обезательно берегут. Ми сое ватыса возиськом вал. Если марысь-мар ке луэ, судэ мынын кулэ или маке, сое пичильтык пильса, понійськод кисьяд. Со юрттэ, видимо, кулэм муртэ миськем майтал. <...> Со туж ценной ини».*

– «Мыло, оставшееся после обмывания [трупа], обязательно берегут. Мы его, спрятав, хранили было. Если что-то случается, надо идти в суд или другое, отломив кусочек, кладешь в карман. Оно помогает, видимо, мыло, которым обмыли усопшего. <...> Оно очень ценное уже [становится]»

[ПМА, г. Ижевск УР, 2014].

Женщина-информантка из Малопургинского района УР рассказала, что после смерти матери она сняла с нее нательный крест, который теперь носит с собой в дамской сумочке. По ее утверждению, в трудную минуту либо во время тяжелой болезни можно обратиться к усопшему человеку, и тот придет на помощь. Она также верит, что нательный крест, находящийся в ее сумке, может уберечь от ограбления [ПМА, с. Малая Пурга Малопургинского р-на УР, 2014]. Удмурты с. Уразгильды Татышлинского района РБ верят, что одежда, в которой умер человек, обладает могущественной силой, поэтому ее хранят и используют как оберег. Так, например, Мадина Шайхутдиновна Нуртдинова (1955 г.р.) рассказала, что лоскут от одежды умершего родственника в своей семье они хранят в машине: «авария но, мар но, медаз лу шуыса». – «чтобы и аварии, и прочего [несчастья] не случилось» [ПМА, с. Уразгильды Татышлинского р-на РБ, 2015].

В традиции удмуртов Бавлинского района РТ бытует представление о так называемом *кулэм мурт гозы* “нить покойника, букв.: веревка мертвеца”. Этими нитями служат нитки, взятые из подушки, на которой умер человек. По словам информанта, хозяин дома, в котором скончался человек, после выноса гроба из дома незаметно для посторонних глаз передает

эти нитки своим избранникам. Получившие такой подарок широко не разглашаются, а нитки хранят до определенного срока (не удалось выяснить, до какого именно), после чего сжигают. Считается, что *кулэм мурт гозы* обладает могущественной силой, поэтому, чем больше у человека этих «нитей покойного», тем сильнее магическая сила его обладателя. С моей точки зрения, обладание предметом, наделенным inferнальной семантикой, дает человеку возможность контактировать с потусторонним миром, поэтому так ценится в локальной традиции.

Мой информант относительно этого магического атрибута опубликовал в социальной сети «ВКонтакте» следующую информацию (скриншот см. в приложении 2):

«Предмет крайне неизученный и при этом широко не афишируемый удмуртами бавлинского района. Ходят легенды, что человек заполучивший нить мёртвых может делать различные необычные, почти волшебные вещи. Благодаря этому сокращальному предмету можно преумножить различные земные блага, поставить больного человека на ноги, найти давно потерянные вещи, притянуть к себе удачу и благополучие. Есть и обратная сторона этой силы, поставив крепкий узел на нити можно убить любое живое существо, можно изменить ход судьбы и нарушить любой порядок»<sup>130</sup> (Александров 2016: элект. ресурс).

По свидетельству информанта, данное представление бытует также у соседних татар-кряшен, от которых, возможно, оно заимствовано, поскольку у других групп удмуртов подобное явление обнаружить не удалось. Схожие представления можно встретить в культуре других народов. Например, подобными смыслами апотропея и ритуального помощника чуваша наделяют крест и рубашку с умершего (подр. см.: Черных, Каменских 2014: 145).

Следует отметить, что в настоящее время у некоторых локальных групп удмуртов (напр., Малопургинский, Киясовский р-ны УР) одежду, снятую с покойника, принято сжигать. В последнее десятилетие в современной культуре удмуртов наблюдается такая тенденция, что ко всем атрибутам, контактировавшим с покойным, относятся с опаской и неким отвращением, поэтому от них стараются избавиться (сжечь или выбросить на свалку).

В приведенных случаях можно увидеть наглядный пример веры в элементы контактной магии, которая, согласно полевым исследованиям, коегде активно практикуется и получает новые формы бытования.

После процедуры обмывания усопшего «новое состояние закрепляется его переодеванием в одежду мертвых» (Байбурин 1993: 108). Обряжая умершего человека, соблюдают принцип зеркальности миров. Например, раньше, обувая умершего, лапти с помощью обор завязывали иначе, чем у живых людей. Косы на голове также плели наоборот, чем живым людям. Умершей женщине обязательно надевают платок (кроме того, кладут еще

---

<sup>130</sup> Текст приведен с сохранением орфографии и пунктуации оригинала.

один для замены в том мире), мужчине у изголовья кладут головной убор. Необходимо отметить, что у каждой локальной группы имеются свои особенности. Так, в д. Шудек Янаульского района РБ умершим старушкам на фартук в области груди пришивают серебряную монету<sup>131</sup> [ФЭ УдНИИ и УдГУ, 1982]. Ср. в связи с этим: новорожденному после рождения к запястью руки подвязывают серебряную монету, а в некоторых случаях пришивают к его одежде. По замечаниям информантов и сведениям из научной литературы<sup>132</sup>, в прежние времена старались хоронить в одежде светлого оттенка, чаще в обрядовой одежде, в которой ходили на моления. В настоящее время это предписание уже не соблюдается либо выполняется частично в традиции отдельных локальных групп удмуртов (напр., удмуртов Закамья). В д. Астрахань Унинского района Кировской области имеется запрет на обряжение покойного одеждой красных тонов: «*Кулэм муртэз тӧдды дӱсяно, медаз горд лу – тӧддыт*». – «Покойного нужно обрядить в белое, не должен быть в красном – в белом [должен быть]» [УИИЯЛ, УдГУ, Нац. музей УР им. Кузбая Герда, 2003]. Аналогичным образом, у марийцев «запрещается хоронить в красной одежде, предпочтительно для погребения белый и синий цвета» (Черных, Голева, Щукина 2013: 305), у коми «...до недавнего времени одевали покойника в белую холщовую одежду» (Грибова 1980: 73), у старообрядцев «одевать покойного надо обязательно в светлую одежду» (Козлова 2012: 5), у эстонцев покойника хоронили преимущественно в белом (Эстонские обряды... 1985: 101). По народным воззрениям, одежда из красного материала будет гореть/сгорит на покойном в ином мире. Однако здесь кроется более глубокий смысл. Поскольку красный цвет «...у уральских народов считается защитой от умерших и нечистой силы» (Уляшев 2011: 37), он не подходит в качестве посмертной одежды. По замечанию коми исследователя О.И. Уляшева, «жизнь и смерть достаточно последовательно противопоставляются как красный >< белый, поэтому красный отсутствует во всем, что связано с образом покойника» (там же: 302). Более того, «белизна выступает <...> показателем мифологических персонажей» (Ивлева 1994: 166), что также объясняет использование белого оттенка в смертной одежде. Примечательно, что новорожденного после рождения тоже заворачивают в белую материю (*тӧдды кышет* “белый платок”, *тӧдды бӧз* “белая ткань”) (подр. см. § 3.3.).

Исходя из вышеприведенных примеров, можно предположить, что, согласно традиционным воззрениям, белый цвет одежды приобщает

<sup>131</sup> Вероятно, это отголосок более старинного обычая, бытовавшего у закамских удмуртов, когда «...молодым, неженатым парням в руки давали серебряные монеты, чтобы он смог жениться и справить себе свадьбу, а девушкам для этих целей привязывали деньги к фартуку» (Шутова 1991: 15).

<sup>132</sup> Подр. см.: Христолюбова 1984: 87; Атаманов, Владыкин 1985: 133–134; Шутова 1991: 15.

субъектов этого мира к потустороннему миру и является необходимым атрибутом в коммуникации с его обитателями.

Погребальная одежда (*ватон/-о дйсь/дйськут* “погребальная одежда”; *нимаз дйсь* “отдельная одежда”), как правило, пожилыми либо тяжело-больными людьми готовится заблаговременно, за несколько лет до смерти, хранится в отдельном укромном месте. По сведениям информантов, такую одежду человек должен был хотя бы один раз обносить при жизни<sup>133</sup> [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2015], т.е. она должна быть ношеной или стираной. В Киясовском районе УР зафиксирован любопытный факт ношения пожилыми погребальной одежды в день празднования *Быдžым нунал* “Великий день”, приуроченного к современной православной Пасхе. В другой день эту одежду носить не разрешается. У закамских удмуртов элемент одежды, с которым человек принимает участие в молениях, является обязательным атрибутом в погребальном комплекте одежды (Садиков 2008: 172). Аналогичные примеры имеются у русских:

«В некоторых районах России приготовленную “на смерть” одежду могли надевать и до смерти (не более трех раз), но только в канун больших праздников, при посещении церкви или монастыря, а также во время сильной грозы» (Зеленин 1927: 321).

А.К. Байбурин такие случаи истолковывает как «символическую смерть» (Байбурин 1993: 108), т.е. такой темпоральный период, когда ношение погребальной одежды являлось приемлемым. Ношение смертной одежды в священных (рубежных/пограничных) локусах также указывает на ее специализированность (лиминальность).

В экстремальных ситуациях (при скоропостижной кончине, самоубийстве и т.д.) родные сами готовят погребальный комплект одежды. С особенностями похоронной одежды и обрядов покаяния покойника у удмуртов подробнее можно ознакомиться, например, в одной из глав научной монографии В.Е. Владыкина «Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов» (Владыкин 1994: 156–157). Отмечу, что в последнее время появилась традиция обрядить незамужних покойниц в свадебное платье, специально купленное в салоне, а неженатых покойников хоронить в классическом костюме. Считается, что это им понадобится в ином мире для супружества. По сведениям информантов, раньше (где-то до второй пол. XX в.) традиции обрядов в свадебный костюм не было, хоронили в повседневной одежде. Одну особенность относительно захоронения преждевременно скончавшихся незамужних девушек отметил финский ученый Уно Хольмберг в начале XX века: «Невесте, жизнь которой прервалась еще

---

<sup>133</sup> Ср.: у манси по этому поводу бытует такое поверье: «Ничего нового умершему надевать нельзя, якобы, его тело этого не примет. Если надеть новую одежду, то на том свете он будет ходить, якобы, голышом» (Ромбандеева 1993: 103).

до свадьбы, кладут ее собственное рукоделье, предполагая, что она выйдет замуж в новой жизни» (Путешествия...2014: 107). У марийцев же в XIX веке в случае смерти незамужней девушки в гроб клали приданое в виде *шарпан*'а и *нашмак*'а (Черемисы... 2014: 134). Археологические данные свидетельствуют, что древние удмурты в погребальных обрядах «старались нарядить умершего как на свадьбу» (Голдина 1995: 36).

Итак, как показал анализ, данный этап похорон (обмывание и обряжение покойника) направлен на максимальное приобщение усопшего к миру мертвых, и сопровождается постоянным общением с покойником.

## 4.6. Изготовление гроба

Одновременно с этапом обмывания и обряжения усопшего готовят гроб. По словам Антонида Петровны Беспаловой (1953 г.р.), для изготовления гроба, как правило, использовали ель (*кыз*), некоторые заранее заготавливали доски [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]. По этнографическим данным коми, гробы делались из елей или сосен (Томилина 2014: 209). По замечанию М.А. Томилиной, «хвойные деревья связаны с иным миром» и «их нельзя сажать перед домом» (там же), отсюда, вероятно, использование именно этих пород деревьев. По сведениям удмуртских информантов, «*лысо писпуос адямиез «кыско»*» – «хвойные деревья человека «тащат» [в ином мир]», поэтому их нельзя сажать у дома, но принято высаживать на могиле [ПМА, д. Карсашур Шарканского р-на УР, 2015] (см. фото 9).

Согласно народному мировоззрению, дерево является проводником/медиатором между миром живых и мертвых. В похоронно-поминальной обрядности удмуртов таким коммуникативным транслятором, чаще всего, является ель (*куяськон кыз* «ель ритуального возлияния»; *чекаськон/чекан кыз* «ель поминального обряда чекаськон/чекан», *йыр-пыд сётон кыз* «ель давания головы-ног [животного]»), под чьей кроной во время поминок совершают ритуальное возлияние покойным; на ветви вешают кости жертвенного животного во время обряда *йыр-пыд сётон* «давание головы-ног [животного]» и прочее.

По свидетельству Т.А. Агапкиной, «...дерево и человек не то чтобы противостоят друг другу, а скорее соревнуются, стремясь перетянуть на свою сторону максимум возможностей и жизненных сил», поэтому «...либо человек превосходит дерево, либо дерево забирает жизненные силы человека, превосходя его тем или иным образом» (Агапкина 2013: 50).





**Фото 9.**  
*Могила с посаженной  
 рядом елью  
 д. Карсашур Шарканского  
 р-на УР, 2015 г.*

*Фото Николая Анисимова*

Гроб необходимо изготовить точно в рост человека. В том случае, если гроб больше размера тела покойного, полагают, что в скором времени будет еще одна смерть. Для предотвращения возможного несчастья лишнее пустое пространство стараются оставить над головой покойника, но ни в коем случае не у ног. Иногда это пространство заполняется ветками и листвой березового веника, под подушку кладется одежда умершего [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]. У некоторых групп удмуртов делают символические зарубки окон и дверей на внешние стенки гроба, при этом вслух комментируют весь процесс:

*«Таччы укно шогисько. Тань тапала укно шогисько. Сопала ёс потаны шогисько».*

– «Сюда окно прорубаю. Вот сюда окно прорубаю. Туда дверь прорубаю, чтобы выходить» [ПМА, с. Уразгильды Татышлинского р-на РБ, 2015].

*«Тани тыныд укно, ўчыкыс кыллыны. Коркаед шулдыр, дюгыт мед луоз».*

– «Вот тебе окно для того, чтобы смотрелся. Дом твой пусть будет красивым, светлым» [ПМА, д. Асавка Балтачевского р-на РБ, 2016].

Зарубки символических окон и дверей информанты трактуют так, что гроб служит для человека домом после смерти [ПМА, с. Уразгильды Татышлинского р-на РБ, 2015]. В некоторых случаях люди сами перед смертью наказывают родным изготовить окна в своем гробу. Так, одна информантка рассказала случай, произошедший в д. Муважи Алнашского района УР. Мать ее подруги на смертном одре попросила сделать в гробу окошко:

*«Нылы, монэ кулй ке, гробам укно лэсьтэ. Та дуннеез мон мед адžом. Эн бõрдэлэ, кыржаса ватэлэ!».*

– «Доченька, когда я умру, в моем гробу сделайте окошко. Пускай я этот мир буду видеть. Не плачьте, с песнями хороните!» [ПМА, г. Ижевск УР, 2014].

Поскольку такая традиция у данной локальной группы удмуртов к этому времени уже исчезла (а, возможно, вовсе не имелась), дочь покойной восприняла слова матери как бред. В итоге просьба умирающей матери не была выполнена.

Выполнение зарубок символических окон и дверей как одно из непременных действий погребального ритуала восходит к более древним представлениям. Согласно опубликованным источникам, прежде у удмуртов имелись настоящие четырехугольные отверстия на крышке гроба или по его бокам, которые назывались *урт ветлон пась* (отверстие для передвижения души *урт*) (Емельянов 1921: 9; Пименов 1993: 204–205; Владыкин 1994: 159; Путешествия... 2014: 108). По представлениям удмуртов, это отверстие было необходимо для того, чтобы «урт умершего мог свободно двигаться через него» (Путешествия... 2014: 108). Иначе говоря, это отверстие для души умершего служит коммуникативным каналом, связующим два мира. Следует отметить, что аналогичный обычай изготовления отверстия в гробу имеется и у других финно-угорских народов – мордвы, марийцев, карелов, хантов и т.д. (Мокшин 1998: 81; Степанова 2003: 40; Марийцы 2005: 181; Кулемзин 2004: 175; Лимеров 2012: 176; Ермаков 2014: 80). В культуре хантов «после погребения над могилой устанавливали дощатое сооружение с двухскатной крышей или сруб. В торцевой стене сооружения вырезалось небольшое отверстие, называемое дверью для души покойного» (Кулемзин 2004: 175). По сведениям И.Н. Смирнова, у марийцев в XIX веке при изготовлении гроба плотник обращался к покойнику: «*Вот мы делаем тебе избу. Не сердись, если сделаем тебе не по нраву*» (курсив мой – Н.А.)» (Черемисы... 2014: 134). Щепки и обрезки от гроба сжигаются либо выбрасываются в специально отведенное место *куркуян*, о котором говорилось выше. В настоящее время гроб вместе с другими погребальными атрибутами чаще всего приобретаются в похоронных бюро<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> О трансформации сельской погребальной традиции под влиянием похоронной индустрии в XX–XXI вв. на примере русских подробно пишет А.Д. Соколова (подр. см.: Соколова 2013: элект. ресурс).

После того, как гроб изготовили (либо приобрели), в него кладут посмертный багаж умершего. Раскладывая вещи, озвучивают различные благопожелания, связанные с мотивом пути-дороги в потусторонний мир и посмертного существования души:

*«Та тóдды дэра кадь люгыт но вóльыт сюресэд мед луоз».*

– «Как эта холстина, светлой и гладкой твоя дорога пусть будет»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010].

В приготовлении гроба особо выделяется использование сухих березовых веток и листвы (оппозиция «сухой» (мертвый) – «зеленый» (живой)) от неиспользованных банных веников, которыми застилают дно гроба и набивают подушку. В настоящее время использование частей данного дерева информанты объяснить не могут и лишь ссылаются на то, что так делали их предки. Согласно замечанию Н.С. Шапаровой, береза в народной традиции выступает одновременно как «счастливое» дерево, «оберегающее от злых сил, и как дерево вредоносное, связанное с женскими демонами и душами умерших» (Шапарова 2001: 69). Ср.: русское ярославское выражение *пора на веники* “пора умирать” (СД 1995: 311). Вообще, береза повсеместно считается деревом, причастным к миру потустороннему. В религиозно-мифологической картине мира удмуртов береза (*кызьпу*) считается деревом одного из верховных божеств *Кылдысин’а/Кылчин’а*, под кронами которого приносили жертвы и обращались к высшему божеству. Согласно ПМА, умерший, похороненный в березовой роще или же под березой, попадает на том свете в хорошее/счастливое место:

*«...Арама кызьпу, пе, туж одйг-одйгезлы сюре. Иське со сопала шудо мынйз, хотя умойтэм ке но кулйз. <...> Ёечлык, пе, со, арама уэ сюре ке».*

– «...Березовая роща, мол, не многим достается [для погребения]. Тогда он (покойник) на тот свет счастливо перешел, хотя и нехорошей смертью умер (наложил на себя руки). <...> К добру, мол, это, если [покойник для погребения] в [березовую] рощу попадает»

[ПМА, д. Гурезь-Пудга Вавожского р-на УР, 2013].

У русских «...верили, что на Троицу в березовые ветки, украшающие дома, вселяются души умерших родственников» (там же: 70).

Следует отметить, что все предметы, укладываемые в гроб, подвергались символическому умерщвлению, дабы они «дошли» до иного мира. В настоящее время у большинства групп удмуртов этот обычай забыт, а в традиции отдельных локальных групп удмуртов он сохранился в измененной форме. К примеру, удмурты Закамья перед тем, как положить какой-либо предмет в гроб, царапают его, соскребают или же обламывают, «...отмечая при этом, что они «обновляют» <...> («вильдйськом шуыса»))» (Садиков 2008: 161). Ср. в связи с этим: в локальной традиции д. Дубровский Киясовского р-на УР, после того как вырыли могилу, могильщики, выйдя за ограду кладбища, царапают топором свои лопаты [ПМА, д.

Дубровский Киясовского р-на УР, 2016]. Вероятно, таким образом предмет (лопата) после тесного контактирования со сферой мертвого символически очищается и обновляется, посредством ритуального уничтожения/ умерщвления становится вновь пригодной для бытовых нужд.

#### **4.7. «Виль коркае» пырон» – «Вхождение в «новый дом»»: укладывание покойника в гроб**

После того, как гроб приготовлен, омытого и обряженного усопшего укладывают в гроб. У завятских удмуртов укладывание в гроб сопровождается вербальными обращениями к покойному:

*«(Нимзэ верало). Виль коркаяд пыриськод ини, сояз дуннеын шудо-буро мед улод. Таяз дуннеен люкиськемед потйз бере, милемыз куштыса, аслад анайатаед доры кошкод. Милемлы вождэ эн вайы, урод эн лэсьты. Сояз дуннеяд жеч мед улод».*

– «(Имярек [усопшего]). В свой «новый дом» заходишь уж, в том мире счастливо пусть будешь жить. Раз захотел расстаться с этим миром, оставив нас, к своим родителям уйдешь. На нас зла не держи, плохого не делай. В том мире своем хорошо пускай будешь жить» (перевод мой – Н.А.) (Кривошеев 2014: 52).

После этого раскладывают остальные элементы погребального комплекта. В традиции крещеных удмуртов руки складывают на уровне груди (правая рука поверх левой), в руки покойного кладут молитвенник, православный крест и небольшую икону, обращенную лицевой стороной к усопшему. Тело покрывают белым покрывалом-саваном с текстом молитвы и изображением распятия. В данном случае мы видим характерные черты христианства, точнее, результат синкретизма. Однако некрещеные группы удмуртов (удмурты Закамья и некоторая часть южных удмуртов) тело покойника покрывают сверху обычным полотном (или одеялом) и не используют христианской символики. В прежние времена в гроб с покойным клали различные орудия труда и пищу, в настоящее время такого не наблюдается. У изголовья покойного, на краю гроба, зажигают свечу. Как отмечалось выше, существует примета: если свеча горит, трескаясь и с искрами, считается, что умерший человек *касамын* (наведена порча на смерть). Этим поверьем иногда объясняется преждевременная смерть человека.

По представлениям удмуртов, даже после смерти тело человека может определенное время слышать, видеть и чувствовать. Исходя из этих убеждений, удмурты к телу покойного относятся как к живому: общаются с ним, гладят руки и целуют в щеки или лоб. Оплакивая усопшего, требуют соблюдать осторожность в том, чтобы слеза не упала на покойника. В противном случае, по воззрениям удмуртов, этот человек может умереть в ближайшее время либо слезы, упавшие на умершего, будут прожигать тело

покойного в мире мертвых. Представление о прожигающих тело покойного слезах живых имеется также у карел (Степанова 2003: 45) и марийцев (Марийцы 2005: 182). По другим сведениям, если слеза упадет на покойника, то этот человек не сможет увидеть умершего во сне и общаться с ним в этом бессознательном состоянии [ПМА, д. Гурезь-Пудга Вавожского р-на УР, 2013]. Можно предположить, что контакт слезы живого человека с мертвецом перекрывает дальнейший коммуникативный канал (сновидение) с умершим, который в традиционной культуре считается ценным источником информации о посмертной жизни ушедших близких и предков. Повсеместно запрещается долгое время оплакивать умершего, поскольку, по представлениям удмуртов, в таком случае ему будет тяжело в ином мире («будет жить словно в воде», «болоте», «мокрым», «под дождем» и т.п.):

<...> *Калык пӧлы потылӧд ке,  
«Нылы(й) ӧвӧл» иуса эн бӧрд, дяде.  
Весь бӧрдӧд ке, (й)умой уз лу,  
Мыным секыт луоз, дяде.*

Если выйдешь в народ,  
«Дочери нет», сказав, не плачь, батюшка.  
Если постоянно будешь плакать, не хорошо будет,  
Мне тяжело будет, батюшка  
[НОА УИИЯЛ УрО РАН, д. Аксакшур  
Малопургинского р-на УР, 1988].

<...> *Шайкенырьсь потыкуды,  
Энгес гинэ бӧрдӧлэ.  
Ой, мемие, ой, дядие,  
Энгес гинэ бӧрдӧлэ.*

Выходя из кладбища,  
[Сильно] не плачьте.  
Ой, матушка, ой, батюшка,  
[Сильно] не плачьте.

*Юнгес гинэ бӧрдӧйды ке,  
Синвуэныды пласько.  
Ой, мемие, ой, дядие,  
Синвуэныды пласько.*

Если громко будете плакать,  
Оболюсь вашими слезами.  
Ой, матушка, ой, батюшка,  
Оболюсь вашими слезами (перевод – В.К.)

(с. Юски Кезского р-на УР,  
Кельмаков 1981: 81).

Во время экспедиций приходилось записывать рассказы о том, что покойный снится живым с просьбами много не плакать, тоскуя по нему, поскольку ему от этого живется в мире мертвых беспокойно и тяжело. Вероятно, постоянная мысленная и сильная эмоциональная связь живых с мертвыми образует некий коммуникативный канал, который в данном случае причиняет беспокойство душам умерших.

Если глаза усопшего приоткрыты, считается, что мертвый еще кого-то заберет с собой или ждет какого-то близкого человека для прощания<sup>135</sup>. Чтобы уберечься от вредоносного взгляда усопшего, в его глазницы кладут заранее мытые серебряные монеты, в настоящее время эквивалентом служат металлические монеты. Тогда же обращаются к умершему, чтобы он смирился со своей смертью и не забирал живых с собой. У чувашей

<sup>135</sup> Ср.: в послеродовой обрядности имеется примета по аналогии с покойником (подр. см. § 3.11).

«если у умершего глаза остаются открытыми, в гробу их трут пальцем вниз, ибо приоткрытые глаза воспринимаются как обида на живых» (Салмин 2007: 246). По утверждению Т.А. Агапкиной, «смотреть, заглядывать – магическое и ритуальное действие, совершаемое с целью символического овладения объектом, перенимания от него или переноса на него определенных свойств и качеств» (Агапкина 2012: 75). Вероятно, поэтому в народе стараются обезопасить живых от опасного взгляда покойника, всячески оберегая себя от визуального контакта с ним.

Если человек умер молодым и не успел жениться/выйти замуж, по воззрениям удмуртов, он может найти себе пару в ином мире. Отсюда, как правило, обычай провожать эту категорию умерших с неоднократными пожеланиями о нахождении на том свете хорошего супруга/супругу. Отличительны пожелания-наказы для преждевременно умерших жен или мужей. Считается, что из-за тоски по своему живому супругу (или, наоборот, по умершему), мертвец может возвращаться домой или забрать жену/мужа (или своих живых детей) с собой на тот свет. Примечателен факт из личного опыта, когда в декабре 2014 г. после преждевременной смерти моего родственника, его родители неоднократно наказывали ему найти в ином мире новую жену:

*«Кулїд бере, таре мукет дуннейын виль кышно басьты ни. Кылем кышнодэ но, семьядэ но ёртыса эн улы ни!».*

– «Коли умер, теперь в другом мире на новой женись. Оставшуюся [свою] жену и семью не тревожь!» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].

По-видимому, посредством неоднократных уговоров и наказов к умершему сыну тогда они пытались препятствовать возможным хождениям усопшего к своей семье. В 2016 году в ходе беседы с родственниками умершего выяснилось, что покойный приснился его сестре и дал знать, что у него теперь на том свете новая семья и дети [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2016].

#### **4.8. Уй пукон: ночное бдение покойника**

С наступлением темной половины дня начинается следующий этап – *уй пукон/уй пукет пукон* “ночное сидение”/*люкиськон уй* “прощальная ночь”. Этот темпоральный период начинается с вечерних сумерек и продолжается до рассвета. Как отмечалось в первой части диссертации, во время *уй пукон* не спят, оставляют свет включенным, поддерживают зажженной свечу, поют песни, общаются, но ни в коем случае не молчат. Если кто-то пожелает немного поспать, отдохнуть в доме с покойным, под его кровать кладут топор, чтобы души умерших и злые духи не навредили спящему. Здесь «бдение связано с представлением об опасности сна для жизни чело-

века» (Славянская мифология 1995: 41) в момент присутствия смерти. Намеренное воздержание от сна связано также с представлением о том, что ночью активизируются существа иного мира, которые могут навредить незащищенной душе: вселиться в усопшего или похитить тело/душу покойного. Ср.: представление о подмене младенца *шайтан воштэм* “подмененный сатаной” (подр. см. § 3.8.). Отсюда охранительная функция бдения, «так как уже самим фактом бдения бодрствующий отпугивает злые силы в особо опасные моменты» (Славянская мифология 1995: 41).

Следует отметить, что у некоторых локальных групп удмуртов, подвергшихся влиянию православия, в это время читают христианские молитвы, при этом запрещается исполнять песни. В то время, пока умерший находится в доме, не моют и не подметают пол, не включают телевизор и радио, не выполняют хозяйственные работы. По сведениям информантов, во время ночного бдения можно видеть, как «новая душа» летает над телом, либо услышать, как она шумит, ходит по дому. Тогда же необходимо быть бдительными родственникам умершего, т.к. недруги, пришедшие якобы попрощаться и поддержать близких покойного, могут совершить разные злокозненные намерения (подкинуть в гроб вещи живого человека, угощать вином через гроб, взять что-то из гроба и т.д.): «Если хочешь кого-то сжить со света, нужно найти лоскуток его одежды – можно оторвать от платья/рубахи кусочек – и положить в гроб с мертвецом» (Владыкина 1992: 130). Так, во время ночного бдения у гроба моего родственника мне лично удалось наблюдать следующую ситуацию<sup>136</sup>. Пришедшие после полуночи в дом моих родственников нетрезвые женщины сели у гроба и стали всячески утешать родителей покойного, после чего одна из женщин передала стопку своего вина отцу умершего через гроб. Убитый горем дядя эту стопку пить не желал, однако женщина настаивала. Рядом сидящий муж этой женщины попросил стопку у дяди, но женщина резко возразила и выхватила стопку из рук мужа и настояла, что она предназначена дяде. После уговоров дядя все же выпил эту стопку вина. Свидетели произошедшего строго осуждали и дядю, и эту женщину. Нужно отметить, что передача предметов через гроб строго табуируется. Согласно народным воззрениям, все предметы, переданные через гроб с мертвецом, тотчас ритуализируются и принимают сакральное значение. Так, у марийцев имеется строгий запрет на передачу ребенка через гроб. Считается, что такой ребенок станет видеть умерших и будет общаться с ними или даже станет колдуном<sup>137</sup>. По представлениям исламизированных славян Албании, «во время нахождения умершего в доме также необходимо следить за тем, чтобы через него не перепрыгнула кошка, в противном случае покойный может стать вампиром (*vápor*) и будет ходить по соседям и по селу в виде тени» (Ермолин 2015: 40).

---

<sup>136</sup> Сведения о месте и времени события не называются преднамеренно в силу этических причин.

<sup>137</sup> Информант пожелал остаться неизвестным.

В целом, ночное бдение у тела покойного, по мнению А.К. Байбурина, является еще одним способом расподобления живых и мертвого, демонстрирующим жизнь в присутствии смерти (Байбурин 1993: 110).

#### 4.9. Подготовка к прощальной церемонии

Практически сразу после смерти родственника готовятся к прощальной церемонии. Здесь следует отметить тот факт, что прежде существовал обычай держать покойника в доме трое суток («*кулэм муртэз кунь уй кёлто вал*» – «умершего человека три ночи держали (букв.: оставляли на ночлег)»), поэтому процедура подготовки занимала несколько дней. В настоящее время эта подготовка сократилась и теперь покойник находится в доме лишь одни сутки. Исключение могут составлять нестандартные, непредвиденные обстоятельства: ожидание дальних родственников на похороны, природно-климатические аномалии, индивидуальные пожелания покойника или членов его семьи и пр.

В день похорон с раннего утра готовятся к прощанию и погребению. В этот день обязательным считается зарезать петуха или курицу, предварительно повернув голову птицы на север/запад или в сторону кладбища, посвятив умершему – *ви́ро карон/вир поттон/сётон* “[ритуал] пускания/давания крови”. Согласно замечанию В.Е. Владыкина, «все жертвоприношения умершим заключаются в том, что им посвящается лишь кровь жертвы (жертвоприношение так и называется – “*вир сётон*”, букв.: давание крови), удмурты считают, что душа животного находится в его крови, поэтому и посвящают кровь; духу умершего отдается душа жертвы» (Владыкин 1994: 165–166). Исследователь отмечает, что в день похорон жертвуют именно курицу, трактуя свой выбор тем, что «эта птица “*берлань чабья*” (букв.: назад гребет)», т.е. подходит критериям иного мира (там же). По словам информантов, в качестве замены петуха/курицы может послужить куриное яйцо, которое раскалывают ножом [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2015]. Несколько женщин готовят поминальный стол. Обязательным блюдом является горячий мясной бульон (обычно из куриного мяса) с домашней лапшой, перепечи либо табани и кумышка. Приготовив первые перепечи или табани, хозяйка посвящает их усопшим предкам и умершему родственнику, она ставит их на край стола или подоконник с просьбой принять покойного в свой коллектив. Зачастую стряпню и прочие блюда приносят соседи и родственники (как элемент помощи).



## 4.10. Подготовка могилы

В то время, пока дома готовятся к прощальной церемонии, несколько мужчин направляются на кладбище для подготовки могилы. Могилу копают посторонние люди или дальние родственники, в этом процессе запрещается участвовать семье покойного. Согласно ПМА и опубликованным источникам, в редких случаях в рытье могилы участвовали женщины: во время войны; в случаях захоронения иноверца (мусульманина) или самоубийцы (Константинова 2015: 36). Вместе с могильщиками на кладбище идет кто-то из родственников усопшего. Он указывает место, где нужно копать могилу, после чего оставляет им бутылку кумышки/водки, немного стряпни, хлеба и возвращается домой. По утверждению Ж.В. Корминой, «в соответствии с традиционными неписаными правилами родственники умершего не должны копать могилу и нести гроб; за такие услуги, оказываемые обычно кем-то из односельчан, всегда «расплачивались» водкой (хотя, конечно, ни наливающие, ни пьющие не думали об этом как о плате)» (Кормина 2001: 234). Примечательно ритуальное использование алкоголя в рытье могилы. Согласно утверждению П.А. Орлова, «...алкогольный напиток служил инструментом соединения двух миров, обладал медиативными «способностями» – с его помощью временно снималась жесткость бинарного разделения мира» (Орлов 2004: 97). Ср. в связи с этим: в традиции завятских удмуртов во время ритуала *лы куян* “бросание костей [животного]” «участников обряда не пропускают через границу матицы, пока они не отведают вина» (Нуриева 1999: 126). Здесь, по-видимому, алкоголь служит тем напитком, который «возвращает» и приобщает людей в общество живых после символического путешествия в мир мертвых. Перед рытьем могилы совершается особый ритуал *инты басьтон* “выкуп места”/с*юй чогон* “разрубание земли”/музъем *басьтон* “выкуп земли”:

*«Первой гу гудын кучкыкызы, табыцца, кунь сэрего сеп поно. Сеп вылэ укё поно, кёня ке но копейка первой сюез чогыны. Сэ поныса с*юй чого*. «Таццы музъем чогиськом» шуыса верало, дыр».*

– «Перед тем, как копать могилу, такой величины, треугольный лоскут материи кладут. На [матерчатый] лоскут кладут деньги, несколько копеек, чтобы сначала разрубить землю. Положив это, разрубают землю. «Здесь землю разрубаем» говорят, наверное» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010].

*«Гу гудыны... Мерттало кудбыжэ, кызы гудыны, о-о-о. Со шораз ик сеп поно. Тйрен со сепез кызы ке но чого. <...> Музъем выкупать кариськом, Иньмарлэсь-а, кинлэсь-а ни. Тйрен шуккыса кораськом. Кирос карыса шуккиськод но. Со сепез собере палэнэ кариськод и первой отсы куштьиськод сое, гроб лземлэсь азыло. <...> Чогыкы веран кылыз вань солэн но, тодйсь өвёл ни сое. «Пересьёс... Кыче ке но небыт музъем сёт» шуыса-а мара. Тодйсь өвёл ни сое».*

– «Чтобы копать могилу... Измеряют, какого размера, как копать, да ведь. Там же в центре кладут [матерчатый] лоскут. Топором этот [матерчатый] лоскут как-то разрубает. <...> Землю выкупаем, то ли у *Иньмар*’а, то ли у кого уж. Стуча топором, рубим. Накрест стучишь (имеется ввиду, рубишь). Потом этот [матерчатый] лоскут убираешь в сторону и сначала его кидаешь туда, перед тем как опустить гроб. <...> Во время разрубания есть [особые] слова, но нет уже знающих их. «Старики... Какую-нибудь мягкую землю дайте» говоря, что ли. Нет уже знающих их»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010].

*«Шайгуз гуртысь пиосмуртьёс гудо. Нырысь ик музъем вылз понэм куинь сэрго басмаез чогоно, пе, «инты басьтйськом, инты сёт» шуыса».*

– «Могилу копают [местные] деревенские мужчины. Сначала необходимо разрубить положенный на землю треугольный лоскут, мол, «место выкупаем/берем, дай место» говоря» (Садиков 2006: 56).

Из приведенных сведений видим, что у удмуртов место/землю на кладбище выкупают с помощью треугольного лоскутка ткани и денег. Эти предметы являются откупным даром представителям иного мира, которые подвергаются разрубанию, т.е. символическому умерщвлению. Согласно замечанию А.А. Плотниковой:

«Функция выкупа состоит в ритуальном закреплении нового социального статуса, в искуплении допущенных нарушений социальных предписаний и запретов, в улаживании отношений с опасными людьми и персонажами, т.е. в откупе от покойников, демонов, ряженных и т.п.» (СД 1995: 475).

С другой стороны, немаловажную роль играет образ треугольника (атрибут, имеющий нечетное количество углов). Согласно народным воззрениям, нечетное число – признак потустороннего/чужого мира: *«Сопал дуннелы но, пелляськыкы но ваньзэ нечетной кулэ»*. – «И для иного мира, и во время ворожбы все в нечетном [числе] нужно [делать]» [ПМА, д. Баграш-Бигра Малопургинского р-на УР, 2016]. Соответственно, треугольник наделяется inferнальными качествами и свойствами. Семантическая и функциональная значимость треугольника хорошо раскрывается в оппозиции с прямоугольником<sup>138</sup>. В удмуртских народных песнях сохранился образ двери с четырьмя углами (прямоугольник), в который не могут проникнуть поезжане рода жениха, воспринимаемые «архаическим» сознанием как чужие/представители потустороннего мира:

*Тубатты но(й) туж жсужыт, тубемъёсмы(й) уг лу(в)ы,  
Осьёсты но(й) ниль сэрего, пыремъёсмы(й) уг лу(в)ы.*

Лестницы у вас да очень высокие, подняться не можем,  
Двери ваши да с четырьмя углами, зайти не можем

(д. Калашур Киясовского р-на УР,

Анисимов, Вершинина, Пчеловодова 2011: 41).

<sup>138</sup> Представление удмуртов о «многоугольности» мира подр. см.: Владыкина 2003: 60–62.

В данном случае справедливо замечание Т.А. Агапкиной: «в целом структура дома была четырехугольной; именно четырехугольность является маркером истинного, правильно организованного, «своего», христианского пространства», а «...нечетырехугольное жилище явственно обнаруживает свою принадлежность «иному» миру» (Агапкина 2011: 16–17). Однако из приведенного примера можно заключить, что четырехугольность – не обязательно признак христианского мира, а свойство «своего», окультуренного пространства, универсально воспринимаемого мифологическим сознанием удмуртов.

Следует заметить, что в культуре удмуртов треугольный лоскут ткани появляется именно в тех ритуалах, где предполагается коммуникация с потусторонним миром. Приведу некоторые примеры:

- для совершения ритуала отдаривания душам мертвых детей, которые беспокоят живых, используют треугольный лоскут материи (подр. см. § 3.11.);
- в общественном капище слободских удмуртов *Инмала* священную березу обматывают лоскутками треугольной формы в качестве одного из жертвенных приношений (Шутова 2006: 39);
- ведьмы/колдуны, чтобы навредить своей жертве, вырезают подол одежды в форме треугольников и через эти треугольные лоскутки ткани наводят на человека порчу или любую другую напасть<sup>139</sup>.

Таким образом, символ треугольника в народной культуре удмуртов играет значимую роль в установлении контакта с иным миром. Вероятно, поэтому ритуальное разрубание/прорубание треугольного лоскута в погребальном обряде удмуртов означает символическое раскрытие портала/входа/пути в мир мертвых<sup>140</sup>.

Могилу копают в день похорон, не разрешается оставлять пустую могилу на ночь. Аналогичные представления бытуют у чувашей – могилу нельзя оставлять пустой на ночь, поэтому сначала моют покойного, только после этого роют могилу (Салмин 2007: 240). В народе считается, что пустая могила может «забрать» себе «новую жертву», через нее в мир живых могут проникнуть злые духи. По воззрениям удмуртов, чтобы такого не произошло, в могильной яме нужно оставить липовую палку или одежду покойного, т.е. символический заместитель, временно заполняющий это опасное отверстие в земле. Некоторые оставляют железный предмет (топор, лопата), веря в его магическую силу и защиту от нечистых духов. В настоящее время вышеописанный ритуал забывается и замещается христианской символикой: «*Музьем вылэ кырос лэсьтыса но вöсьяськыса, гу гудыны кутско: инты жеч мед луоз, пе*». – «Очертив на земле крест и помо-

<sup>139</sup> Информанты пожелали остаться неизвестными.

<sup>140</sup> В славянской традиции символическое «прорубание» пути применяется в том случае, если ребенок долго не начинал ходить; девушки подобным образом «просекали» путь женихам, вырубая в Страстной четверг дорогу топором по снегу (подр. см.: СД 2009: 490–494).

лившись, начинают копать могилу: место, мол, хорошим пусть будет» (перевод мой – Н.А.) (Кривошеев 2014: 52).

По сведениям Н.И. Шутовой, у удмуртов «существовало поверье, по которому ноги покойного не должны касаться стенки гроба, а гроб – стенки могильной ямы, иначе на «том свете» жить будет тесно, «дом должен быть просторным»» (Шутова 1991: 9). Замечу, что это поверье отражает существующие реалии.

Завершив работу по рытью могилы, участники процесса совершают специальный охранительный ритуал. Для этого, например, в д. Миндерово Малопургинского района УР наиболее пожилой мужчина из числа копавших могилу спускается в могильную яму, после чего стучит мерочной палкой (с помощью которой снимали мерку гроба) по дну могилы, произнося вербальную формулу: «*Витя, пот! Коля, пот!.. (аслаз но гудйсьёслэн нимъёссы), пот!*» – «Витя, выходи! Коля, выходи!.. (Свое имя и имена копавших могилу), выходи!» [ПМА, д. Миндерово Малопургинского р-на УР, 2015]. Позже эту палку засыпают в вертикальном положении у изголовья покойника таким образом, чтобы верхушка торчала над могилой<sup>141</sup>. В другой деревне указанного района самый пожилой мужчина срубает молодое ветвистое деревце, после чего обрубает поочередно каждую ветку и вслух произносит имена могильщиков: «*(Ним), тон пот!*» – «(Имярек), ты выходи!». После того, как на каждого могильщика обрубили по ветке, мужчина бросает это деревце (некоторые могут опускать в могилу – см. фото 10) со словами: «*(Кулэм муртлэн нимыз), тон кыль!*» – «(Имярек усопшего), ты оставайся!» [ПМА, д. Баграш-Бигра Малопургинского р-на УР, 2016].

Ср. в связи с этим: в традиции прибалтийско-финских народов обрубаемое от веток в ходе погребального обряда дерево называется *карсикко*, оно служит «...местом привязки бродячей души умершего, местом ее обитания и, одновременно, инструментом для ее будущего возрождения» (Конкка 2013: 16). Необходимость описанных действий заключается в защите живых от последствий тесного (физического и духовного) контакта с миром мертвых. При этом основная нагрузка акционально-вербального кода лежит на пожилом человеке, поскольку он наиболее приближен к миру предков и имеет большее право напрямую контактировать с иным миром. Акцентирование личных имен участников (*Витя, Коля, Марья* и т.д.) и императивов («*пот!*» – «*выходи!*»; «*кыль!*» – «*оставайся!*») маркирует и разграничивает мир живых и мир мертвых, восстанавливает предварительный порядок, статус действий, субъектов и объектов, а также провоцирует желаемое благо (перформативная функция).

---

<sup>141</sup> Помимо практической функции, мерочная палка служит символическим заместителем покойного. Живые, навещая могилы усопших во время частных и общих поминок, дотрагиваются/глядят/похлопывают эту палку и призывают умершего к контакту.



**Фото 10. Похороны  
д. Баграш-Бигра Малопургинского р-на УР**

*Из личного архива семьи Николаевых*

Как упоминалось ранее, удмурты копают могилу рядом с другими усопшими родственниками, тем самым образуя кучные захоронения по родовому признаку. Об этом свидетельствуют как опубликованные источники (см., напр., Lintrop 2003: 61), так и мои экспедиционные наблюдения. Аналогично, например, у народа ханты: «Могилы копали в том же ряду, где были похоронены родственники умершего, чтобы дать возможность общаться с ними в нижнем мире» (Кулемзин 1984: 141).

В тех случаях, когда на одном кладбище покойников хоронят сразу из нескольких населенных пунктов, у каждой деревни имеется своя негласная территория для погребения, которая, в свою очередь, делится по родовому признаку на более мелкие участки. В случае, если территория родового захоронения заполнена, могилу роют в другом свободном месте. Отмечу, что осуждается захоронение на территории чужого рода, особенно покойников из других деревень и иноплеменников/иноверцев. Поэтому, например, некоторые люди еще при жизни «бронируют» для себя место на кладбище. С таким явлением удалось столкнуться в 2016 году во время экспедиции к закамским удмуртам. На одном из деревенских кладбищ были заметны два деревянных колышка, вбитых в землю, которые, согласно сведениям моего информанта, означали, что это место занято: каждый колышек – отдельная могила [ПМА, с. Вотская Ошъя Янаульского р-на РБ, 2016]. Если же кладбище заполнено, его территорию могут

расширить либо открыть новое кладбище. По сведениям информантов, при расширении кладбища нужно учитывать, чтобы эта территория не была направлена в сторону деревни. Так, например, информанты д. Карамас-Пельга Киясовского р-на УР сообщили, что территория местного кладбища была ошибочно увеличена в сторону поселения, из-за чего в деревне случились преждевременные смерти молодых людей [ПМА, д. Карамас-Пельга Киясовского р-на УР, 2016].

Особым статусом наделяется периферия кладбища. Как отмечалось в § 1.2.1. за пределами кладбища удмурты хоронили лишь «заложных» покойников (самоубийц, утопленников, убитых молнией, иноверцев, выкидышей и т.д.) (Шутова 1991: 12). В настоящее время всех умерших хоронят на одном кладбище, в редких случаях для таких покойников могилу могут вырыть отдельно от родственников у изгороди кладбища. Согласно ПМА, на периферии кладбища поминают наложивших на себя руки, умерших на чужбине и захороненных на чужбине. Считается, что эта категория умерших способна услышать обращения живых и получить их дары только в этом локусе (за воротами кладбища), поскольку они не включены в местное сообщество мертвых.

#### 4.11. Общественное прощание

За час или два до полудня в доме умершего собираются родные, друзья и односельчане. Проводить покойного в последний путь в культуре удмуртов считается обязательным, т.е. это действие в социальной среде получает санкцию и тем самым становится нормой общественной морали (подр. см.: Токарев 1990: 129; Александров 2014: 239). По этому поводу удмуртский исследователь Г.Е. Верещагин писал следующее: «...проводить покойника считают обязанностью, говоря, что если проводить покойника, то он по смерти твоей будет тебя встречать на том свете так же, как бы ты провожал его на земле, и будет знакомить тебя с теми местами, где живут умершие...» (Верещагин 1995: 45). Любопытное предписание относительно участия в проводах покойника и частных поминках зафиксировано мною в д. Дубровский Киясовского района УР. Женщина-информантка сообщила, что глава или пожилой член семьи, в которой имеется недавний покойник (со дня смерти которого не прошли годовые поминки), обязан присутствовать на всех похоронах и поминках односельчан, иначе «новая» душа не может войти в этот дом. Подходя к воротам дома, где проходят похороны или поминки, член семьи обращается к душе покойного родственника:

*«Капкаяз вуськод ке, «Ойдо, пыр съорам» шуса, чортывса пырто тйни озьы».*  
– «Когдаходишь к воротам, «Идем, заходи за мной» говоря, зовут, заводят таким образом [душу умершего родственника]»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010].

Обращение к недавно умершему члену семьи как к живому исходит из тех представлений, что до года душа пребывает в мире живых, поэтому необходимо постоянно оказывать знаки внимания его персоне. Помимо этого, эти представления отражают веру в загробную жизнь и «реальную» зависимость этого мира и конкретного человека от расположения усопших сородичей» (Александров 2014: 240).

Поскольку похороны предполагают тесный контакт со сферой смерти и иного мира, удмурты перед посещением покойника предпринимают различные меры защиты. Так, например, удмурты Закамья, идя к покойнику, в носки сыплют золу, к одежде прикрепляют булавку: «*Веньлэсь, кортлэсь, пеньлэсь алама кужым кышка*». – «Булавки, железа, золы (букв.: плохая) сила боится» [ПМА, г. Ижевск УР, 2014]. Особое внимание апотропейным действиям уделяют карелы: идя на прощание к покойнику, в карман кладут гвоздь, три маленьких камушка, серу, монетку, соль, яичную скорлупу или лоскут материи красного цвета – «это для того, чтобы не стать таким же бледным, как покойник» (Степанова 2003: 43). Все женщины, в том числе маленькие девочки, обязательно должны быть в платках, мужчины без головного убора. В настоящее время можно наблюдать, что некоторые женщины вместо платка надевают шапки, шляпы. Традиционно в доме, где находится покойник, в любое время года не принято ходить без обуви. Примечательно коммуникативное поведение участников похорон – не принято/запрещается здороваться и пожимать при встрече друг другу руки. По-видимому, данное табу связано с семантикой исключения воспроизводимых формул приветствия (Геннеп 1999: 35), поскольку семантический вектор похорон направлен на отделение. Ср.: в родильной обрядности напротив – гости активно приветствуют новорожденного и его семью. Каждый из пришедших приносит с собой небольшой кусок материи в виде куска ткани, полотенца или носового платка. Прощающиеся подходят к гробу, обращаются к нему и, дотрагиваясь гостинцем до края гроба, кладут посмертные подарки на приготовленное для них место или оставляют вдоль края гроба. Следует отметить, что это действие совершается в направлении против часовой стрелки. В д. Андреевка Янаульского района РБ приносят нитки, мыло, носовой платок или небольшое полотенце, которые потом раздают тем, кто омывал умершего и кто копал могилу [ПМА, г. Ижевск УР, 2014]. Замечу, что аналогичный обычай дарения ниток и лентообразных полосок материи на похоронах существует у многих народов Урало-Поволжья. Например, у соседних бесермян эти предметы служат мостом для пересечения душой некой мифологической реки (Попова 2011: 158). В традиции башкирского народа мотки ниток (*үлемтек ебе* “нитка умершего”), раздаваемые во время похорон, символизируют пожелание долголетия живым (Хисамитдинова 2010: 326). По мнению удмуртского исследователя В.Е. Владыкина, роль ниток в традиционной культуре удмуртов заключалась в следующем:

«Среди вещей, сопровождающих умершего, особая роль отводилась ниткам. По одним представлениям удмуртов, нитки символизировали дорогу, по которой умерший отправляется на тот свет; по другим – нитки были связующими нитями умершего с живыми родственниками; иногда нитки специально завязывали, чтоб покойник не смог возвратиться домой» (Владыкин 1994: 158).

По мнению Л.Р. Павлинской, любая вертикаль (цепь, веревка, проволока, лестница и нитка, полотенце в нашем случае) воплощает идею связи между мирами, поскольку соответствует «вытянутости» Мировой Оси (Павлинская 2010: 61). Продолжая, исследователь пишет, что эти образы и представления отражают проявления глубокой веры «человека традиционных обществ в реальность инобытия, его тесную связь с миром людей, единство Мироздания» (там же: 62). Отсюда, соответственно, назначение ниток и полотенца в погребальной обрядности связывать живых с покойным сородичем. Ср. в связи с этим: в ритуальной практике удмуртов Закамья существует обычай раздавать главным жрецом (*вõсясь/куриськись*) полотенца своим помощникам после моления высшим богам (*вõсь*). Вероятно, данная аналогия не случайна и отражает мифологические представления народа о необходимости символической связи активных участников ритуала с высшими сферами после сакральной коммуникации с богами.

Помимо вещей, с собой в небольшой посуде приносят алкоголь, который ставят на край поминального стола. В д. Варклед-Бодья Агрызского района РТ ставят отдельное ведро рядом с гробом, куда потом выливается принесенный алкоголь [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014]. Следует отметить, что в традиционной культуре удмуртов алкоголь приписывается важная ритуальная значимость, изначально это была кумышка/самогон<sup>142</sup>, которые впоследствии стали заменяться водкой. Как указывалось выше, «алкогольный напиток служил инструментом соединения двух миров, обладал медиативными «способностями» – с его помощью временно снималась жесткость бинарного разделения мира»<sup>143</sup> (Орлов 2004: 97). Исследователь приводит любопытный пример использования алкоголя в погребальной обрядности удмуртов:

«...кумышкой обливали умерших. Причем такого «помазания» удаивались только умершие до 30 лет – то есть люди, скончавшиеся в полном расцвете сил, задолго до истечения отпущенного им срока. Неестественность столь ранней смерти, по-видимому, расценивалась мифологическим созна-

<sup>142</sup> По сведению В.Е. Владыкина, наиболее древним алкогольным напитком, используемым в ритуалах удмуртов, следует считать домашнее пиво (*сур*) (Владыкин 1993: 241).

<sup>143</sup> В этом плане примечательны народные высказывания. Удмурты по этому поводу говорят: «*Винаен вордйськоно, винаен ик кулоно*». – «С вином рождаются, с вином же умирают» [ПМА, д. Орлово Малопургинского р-на УР, 2016]. У эстонцев имеется следующая пословица: «*Viinaga tuleb, viinaga läheb!*» – «С вином пришел, с вином и уйдет!», а русские говорят так: «В кабаке родился, с водкой преставился» (Эстонские обряды... 1985: 101).



нием как фактор, затрудняющий благополучное перемещение в мир иной. Кумышка же в данной ситуации являлась средством, призванным облегчить переход покойного в мир предков» (Орлов 2004: 97).

По сведениям Иоанна Васильева, опубликованным в нач. XX века, у удмуртов Вятской и Казанской губерний бытовал обычай дарения кумышки покойнику (Wasiljev 1902: 105). Суть обычая заключалась в том, что пришедшие на похороны люди клали в гроб бутылку с алкоголем, а небольшое количество заливали усопшему в рот, т.е. «угощали» его (там же: 105).



**Фото 11.**  
*«Бочонок» кумышки в  
честь умершего  
молодого человека  
д. Нижнее Балтачево  
Татышлинского р-на  
РБ, 2016*

*Фото  
Анны Байдуллиной*

Здесь в один ряд можно поставить обычай выноса бочонка вина (в настоящее время любая другая емкость с алкоголем) *бекче поттон* и угощение этим вином присутствующих – *бекче сектан* (см. фото 11). По сведениям информантов, этот обычай выполняется лишь для определенной категории умерших – незамужних и неженатых. У удмуртов Татышлинского района РБ во время этого обычая, как и во время свадьбы, принято жертвовать небольшую сумму денег, иногда полотенца, носовые платки. Со слов информантки из с. Вязовка Татышлинского района РБ, у них этот обычай был проведен даже для пожилой незамужней покойницы [ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2015]. Вообще обычай *бекче поттон/бекче сек-*

тан является одним из этапов свадебной обрядности и служит ипостасью невесты, который в контексте погребальной церемонии частично воспроизводится для выше указанной категории покойных. Согласно народному поверью удмуртов, для каждого человека в течение жизни необходимо совершить обычай выноса бочонка вина, невыполнение установленного народной традицией обычая влечет за собой упреки и осуждение со стороны деревенского сообщества: «*Солы бекче но ѓз поттэ!*» – «Ему/ей даже бочонка [с вином] не вынесли!» [ПМА, д. Арибаш Татышлинского р-на РБ, 2016]. Поэтому у удмуртов Закамья во время совершения данного обычая к человеку, умершему неженатым, незамужней или даже к тому, которому не успели совершить при жизни вышеуказанную церемонию, обращаются следующим образом:

*«Бекче поттйсько. Бекчез поттымтэ вал. Сопал дуннейын медаз со лу кем мукет адямиослэсь. Кем медаз лу, кем медаз каре».*

– «Бочонок [вина] выношу. Его/ее бочонок не был вынесен [при жизни]. В ином мире пусть не будет он/она униженным/-ой от других усопших (букв.: людей). Пусть не будет униженным/-ой, пусть не станут [его/ее] унижать [покойные]» [ПМА, д. Арибаш Татышлинского р-на РБ, 2016].

Из приведенного примера видно, что данная церемония в культуре удмуртов играет довольно большую роль, ее невыполнение может осуждаться как сообществом живых, так и сообществом мертвых. Следует заметить, что этот бочонок необходимо испить всем участникам ритуала, после чего ритуал считается состоявшимся. По удмуртским воззрениям, таких усопших «*сюанэн келяно*» – «следует провожать со свадьбой», поэтому, вероятно, у некоторых групп удмуртов этот обычай сопровождают свадебные напевы<sup>144</sup>. Так, по сведениям И.М. Нуриевой, в культуре удмуртов Кукморского района РТ «характерно присутствие свадебного элемента на похоронах молодой девушки – пение песни проводов невесты (*ныл келян сям*)» (Нуриева 1989: 164). У северных удмуртов зафиксированы специальные напевы/песни, которые исполняются в случае молодой смерти и, вероятно, включены в свадебную обрядность: «*Тайэ кырзало, йэзитйос кулыку*». – «Эту [песню] поют, когда хоронят молодых (“молодые умирают”))» (Карпова 2005: 263). У других финно-угорских народов традиция символической свадьбы на похоронах незамужних девушек и неженатых парней получила более сложную и развернутую форму (подр. см.: Ермаков 2014: 56–59). В традиционной культуре русских умерших раньше срока (до замужества) считали опасными для живых, поэтому хоронили со специальными свадебными обрядами. По их воззрениям, эти обряды «должны

<sup>144</sup> По мнению исследователей, «в прошлом каждый напев «сюан» был не только свадебным, но имел для данной местности более обобщенное значение напева-символа, знаменующего переломный момент чьего-либо бытия, переход в новое жизненное состояние» (Бойкова, Владыкина 1992: 36).

были воспрепятствовать вторжению покойников обратно в мир живых» (Шапарова 2001: 417).

Пришедшие проститься с покойным приносят продукты питания (мука, стряпня, яйца, крупа, сладости и т.д.). Удмуртский исследователь В.Е. Владыкин в этом обычае усматривает «желание умиловить покойного подношениями, а также следы родовой солидарности» (Владыкин 1994: 160).

Пришедшие на прощание с покойным могут передать своим умершим родственникам весточки или даже материальные ценности (напр., одежду, обувь). Так, например, по сведениям П.М. Богаевского, опубликованным в конце XIX века, провожающие при прощании с покойником кричат в след похоронной процессии «*Салам вера!*» – «Передай привет [другим обитателям мира мертвых]!» (перевод мой – Н.А.) (Богаевский 1888: 63). В настоящее время в гроб с умершим чаще всего кладут какой-либо предмет и обращаются к покойнику с просьбами, чтобы тот передал их подарки и приветы покойным родственникам. Со слов информантов, это действие выполняется обычно в том случае, когда усопшие являются живым во сне и жалуются на какую-то нужду. По имеющимся сведениям, умершие чаще всего являются во сне с жалобами о том, что им хочется есть, пить или они мерзнут (ср. мир мертвых как холодное место). По другим данным, умершие в детском или подростковом возрасте, спустя время, снятся своим родителям, где просят новую/свадебную одежду [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]. По представлениям удмуртов, в ином мире умершие дети продолжают расти, поэтому при малейших знаках нужды родители стараются выполнить их просьбы. У соседних русских приветы умершим родственникам передают посредством причитания, однако, по замечанию ученых, такие тексты фиксируются довольно редко и представляют особую ценность (Шевченко 2013: 203). Говоря о значимости «передачи приветов умершим родственникам», Е.А. Шевченко пишет: «Похороны конкретного умершего человека, таким образом, оказываются поводом для всех (родственников и неродственников) связаться со своими «родителями»: *«Заказываю челобитнички своей родне»* (курсив – Е.Ш.) (Шевченко 2013: 204). Из приведенного следует, что умерший в подобных случаях выступает посредником коммуникации между живыми и мертвыми. По народным воззрениям, он, перейдя в иныбытие, передаст посылку и приветы из этого мира. При этом следует отметить, что о получении подарков и приветов от живых покойные тоже сообщают в сновидениях. Нужно сказать, что этот факт ярко отражает взаимозависимость сообществ живых и мертвых, а также коммуникативную значимость сновидения.

Согласно представлениям удмуртов, во время похорон в доме, кроме души умершего, незримо присутствуют другие усопшие предки. Поэтому не разрешается использовать острые кухонные приборы, громко выражать горе, танцевать, стучать и прыгать, чтобы не навредить незримым присутствующим. Для них рядом с печкой ставят отдельно лавку, небольшой стол либо стул, куда раскладывают поминальную еду и питье. В настоящее

время ограничиваются тем, что на краю стола ставят *пересь вина* (вино для предков) и кое-что из выпечки.

Кульминационным моментом в доме усопшего является исполнение песен (у удмуртов-христиан – чтение молитв, исполнение канонических православных песнопений) родными и пришедшими на прощание. По утверждению И.М. Нуриевой, «отношение к пению на похоронах у южных и северных удмуртов диаметрально противоположное: северные, закамские удмурты, бесермяне провожают покойника с пением приуроченного напева», а «у южных удмуртов пение табуировано, как, впрочем, и любое открытое выражение эмоций (плач, причитание)» (Нуриева 1999: 121). Однако последние экспедиционные материалы (2007–2016 гг.) показывают, что и среди южных удмуртов (Алнашский, Граховский, Киясовский, Малопургинский, Можгинский районы УР) встречается традиция исполнения песен на похоронах. По словам информантов, пение на похоронах запрещено лишь у особо верующих удмуртов-христиан. В отличие от других финно-угорских народов (мордвы, коми, карелов, сету и т.д.), удмурты не имеют ярко выраженной традиции причитания на похоронах. По наблюдениям исследователей, в удмуртской музыкально-песенной культуре причетные формы не получили развития, их роль разделили общинные обрядовые песни (так называемые похоронные, поминальные и горестные напевы, по своему характеру приближенные к лирическим) (Шамова 2010: 22; 160). По замечанию Н. Ермаковой, не существует такого жанра, как причитание, и в марийской музыкальной культуре (Ермаков 2014: 37). Однако удмуртский этномузыколог И.М. Нуриева отмечает, что «плачи-причитания, интонируемые в песенной и внепесенной (речитативной) форме, в традиции существуют, но в музыкальной жанровой системе ни южных, ни северных удмуртов и бесермян они не выделяются в отдельный жанр» (Нуриева 2014а: 83). По мнению исследователя, «данная ситуация – функционирование жанра при отсутствии его номинации – может отражать архаичное (свернутое) состояние причетной традиции» (там же).

Зафиксированный на сегодняшний день музыкально-песенный материал позволил выделить похоронно-поминальные напевы, исполняемые в ситуации похорон, поминок или на кладбище, в разных локальных традициях удмуртов<sup>145</sup>:

- у северных удмуртов – *шайвыл/кулон/ватон крезь/мадь/голос* “похоронный напев/песня/напев”, *весьяк крезь* “напев на все случаи жизни”, *шой келян крезь* “напев проводов усопшего”, *кылан-буран* “заплачка”;
- у центральных и южных удмуртов – *кулэм мурт келян гур* “напев проводов покойника”, *кисьтон гур* “поминальный напев”, *чекан/чекаськон гур*

<sup>145</sup> Приведенный ниже перечень номинации песен/напевов, исполняемых во время похоронно-поминальных церемоний удмуртов, является условным и может быть дополнен. В данном списке представлены лишь наиболее яркие образцы музыкального фольклора, локально встречающиеся в похоронно-поминальных обрядах удмуртов.

“напев поминального жертвоприношения *Чекан*”, *йыр-пыд сётон гур* “напев жертвования головы и ног [животного]”;

- у закамских удмуртов – *октон күй/гүй* “похоронный напев”, *кисьтон күй* “поминальный напев”, *кулэм/-ёсты келян гүй* “напев проводов умершего/умерших”, *лы келян күй* “напев проводов костей [жертвенного животного]”;
- у завятских удмуртов – *кисьтон сям* “поминальный напев”, *дьыр-пыд сётон сям* “напев жертвования головы и ног [животного]”, *ныл келян сям* “напев проводов невесты”.

Рассмотрим эти жанры подробнее в контексте бытования в локальных группах удмуртов.

В североудмуртской традиции эти напевы близки к погребальному пению соседних бесермян, напевы которых также являются «импровизацией и своеобразным диалогом с умершим, воспоминаниями о нем, рассуждениями о жизни на этом свете и в загробном мире» (Попова 2011: 191). По замечанию удмуртского этномузыколога И.М. Нуриевой, вышеуказанные североудмуртские жанры максимально приближены к причитаниям по ситуативному контексту (вызывание слез, оплакивание судьбы), текстовому содержанию и конечному результату (Нуриева 2014б: 194). Ниже приведем пример похоронного напева, записанного М.Г. Ходыревой и С. Пономаревой в 1988 году в д. Удмуртские Парзи Глазовского района УР:

#### *Шайвыл/кулон голос*

*Ой, бен, ой, бен, ой, бен кулїд ук, зараза!*  
*Кулїд, кулїд, кулїд ук, мон огням ук бен!*

*Кельтїд, ой, бен, ой, бен ук.*  
*Та(е) самой кулон голос.*  
*«Доми, доми» вералом бен, ок-а мед-а бен.*  
*Ой-ё-ой-оя-оя-ой!*  
*Тон но кошкаськод ук,*  
*Монэ борзтыса кельтїд.*

#### **Похоронный напев**

Ой, ведь, ой, ведь, ой, ведь умер же, зараза!  
Умер, умер, умер ведь, я одна же ведь  
[осталась]!  
Оставил, ой, ведь, ой, ведь же.  
Это [тот] самый похоронный напев.  
«Доми, доми» скажем ведь, ок да что ли ведь.  
Ой-ё-ой-оя-оя-ой!  
И ты уходишь ведь,  
Меня оставил реветь

[НОА УИИЯЛ УрО РАН].

Сами информанты об исполнении таких напевов говорят следующее: «*чирчир кырзәлляло*» – «пронзительно/отчаянно поют» [НОА УИИЯЛ УрО РАН, д. Кортай Глазовского р-на УАССР, 1985]; «*ватон ке луэ, «ой-йы, ой-йы» но каро*» – «когда похороны бывают, «ой-йы, ой-йы» тоже поют (букв.: делают)» [НОА УИИЯЛ УрО РАН, д. Дондыкар Глазовского р-на УР, 1990]; «*шайвылын валлян юн кырзәллязы но, али вёсяськон но, уг ни кырзәло*» – «раньше на кладбище много пели, сейчас молятся да не поют уже» [НОА УИИЯЛ УрО РАН, д. Квасер Кезского р-на УР, 2003]; «*...кырзал'л'азы жәож гурэн*» – «...пели на грустный напев» (Карпова 2005: 277); «*тин'и оз' шулдыр ватыли'зы*» – «Вот так весело [с песнями] хоронили» (там же: 280); «...Да и сейчас хоронят тоже с песнями. Но теперь

в основном по-настоящему (“хорошо”) поют на похоронах стариков. Молодые не все знают те древние напевы. А красивые похороны (“весело хоронить”) [получаются] с древними напевами» (там же: 281). Любопытное замечание приводит удмуртский этномузыколог И.М. Нуриева: «...в переломный момент жизни (смерть последнего близкого человека) старая женщина» на вопрос исследователя «...только и смогла горько воскликнуть: *ай һай!*»<sup>146</sup> (Нуриева 1999: 71). Вероятно, все эти примеры отражают «необычность» пения для будничной жизни, которое можно расценивать как способ инакоговорения, намеренное специфическое исполнение в целях возможности общения с иным миром.

С конца XX века, по замечанию исследователей, во время похоронно-поминальных обрядов в северо-удмуртской традиции стали исполнять русские народные песни или так называемые «жесткие» романсы (Христолюбова 1984: 99), а иногда даже их переводы на удмуртский язык. Для других групп удмуртов такие яркие примеры музыкальной импровизации во время похоронно-поминальных ритуалов не характерны. Единственный образец похоронного причитания удалось зафиксировать в середине 1970-х гг. в Можгинском районе УР удмуртским этномузыкологом Р.А. Чураковой и ее группой студентов. По утверждению И.М. Нуриевой, «данный напев, хотя пока единственный, является еще одним весомым доказательством существования традиции причитания в южноудмуртской песенной культуре» (Нуриева 2014б: 196). Ниже приводится опубликованный в монографии И.М. Нуриевой «Удмуртская музыкально-песенная традиция: специфика жанрообразования и функционирования» текст и русский перевод данного причитания (см. нотный пример Нуриева 2014б: 195–196):

*Ой, тон, милям мусо сузэрмы,  
Малы(й)о кынылылй синйостэ?  
Усьты на вал тон эшо одик пол.  
Ми тыныт кызы кулэ, озьы юртысалмы,  
Малы(й)о тон люкиськид милесьтым?  
Султы эшо, мусо сузэре,  
Милемян но гинэ ус пот ай улэмед,  
Потйз-а тынад милесьтым кошкемед?*

Ой, ты, наша милая сестра,  
Почему же твои глаза закрыты?  
Открыла бы ты их еще один раз.  
Мы тебе как надо, так бы и помогли,  
Почему же ты рассталась с нами?  
Встань же, милая сестра,  
С нами вот не захотелось тебе жить,  
Захотелось ли тебе от нас уйти?  
(перевод – И.Н.) (Нуриева 2014б: 196).

В похоронно-поминальной обрядовой ситуации могут звучать и другие, вторичные, песни, что особенно ярко наблюдается в южноудмуртской песенной традиции. В жанровом отношении их можно отнести к необрядовым лирическим песням. Это любимые песни покойного, песни горестного

<sup>146</sup> Подобные словесные формулы в текстах удмуртских народных песен в сравнении с другими культурами И.М. Нуриева подробно рассматривает в своей монографии, посвященной музыке в обрядовой культуре завятских удмуртов (подр. см.: Нуриева 1999: 71–79).

характера, лирические народные и авторские, либо те, которые просил петь сам покойный при жизни. По сведениям С.Н. Виноградова, «больные женщины перед смертью часто просят, чтобы их проводили на тот свет с песнями, и называют имена, чьи голоса, чьи песни хотелось бы им услышать на своих похоронах» (Виноградов 2010: 29–30).

Зафиксированы также редкие случаи, когда человек перед смертью сочинял песню и просил исполнить ее после своей смерти. Так, например, один из таких уникальных случаев зафиксирован в д. Дубровский Киясовского района УР. В 2000 году местная жительница, будучи больной, на смертном одре попросила сына записать сочиненную ею песню на магнитофонную ленту, чтобы впоследствии ее потомки слушали эту запись и вспоминали о ней. В этой деревне эта песня известна как «*Катин кенаклэн/апайлэн гурез*» («напев тети Екатерины»). В данном случае песня олицетворяет собой человека, заменяет его. Как показывают последние исследования удмуртских фольклористов, это характерная черта так называемых именных песен (подр. см.: Пчеловодова 2013). Однако в этой же деревне другая информантка (Никонова М.П., 1926 г.р.) сообщила следующий противоречивый факт:

*«Азьло калыкын шуо вал: «Висись мурт кырзаса медам кельты, умойлы ёвёл со».*

– «Раньше в народе говорили: «Болеющий человек не должен оставлять после себя песню, не к добру это»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2014].

Данный запрет, вероятно, связан с представлением о том, что после смерти человека «его» песня наделяется отрицательной семантикой болезни и смерти, поскольку была исполнена в его плохом психофизическом (а также в лиминальном) состоянии. Вероятно, песня наделяется некой коммуникативной и магической функцией заражения<sup>147</sup>.

В другой деревне этого же района (д. Нижняя Малая Салья) в 2013 году во время совместной экспедиции с сотрудниками УИИЯЛ УрО РАН нам удалось записать песню, которую сочинила мать во время похорон своего сына. Исходя из особенностей построения текста удмуртских традиционных песен, когда последовательность строф не имеет строгой закреплённости за определенной мелодией (подр. см.: Бойкова, Владыкина 1992), в данной песне используются мотивы, встречаемые и в других песнях. Однако в контексте ситуации их тексты немного изменены (см. тексты песен в Приложении 1). Вероятно, с этим же явлением предсмертной песни столкнулись в 1974 году венгерские исследователи Ласло Викар и

<sup>147</sup> Возможно, запрет на пение восходит к воззрению об опасности лиминальных персонажей для живых. Так, например, по замечанию Т.А. Агапкиной, у русских «опасным для людей и природы считается не только взгляд нечистой невесты, но и ее голос, поэтому после брачной ночи ей не разрешалось петь, чтобы ее голос не «пал» на скотину, на сад и т.п.» (цит. по Толстая 2010: 141).

Габор Берецки в удмуртской деревне Галкино Бавлинского района РТ. Анализируя приведенный ими текст песни, можно понять, что это импровизация в контексте ситуации, когда исполнительница обращается с просьбой о записи ее песни, поскольку вскоре она покинет этот мир:

<...> *Мон ведь кема ик уг улы,  
Кырзам куйёсме но гожтэлэ.*

<...> Я ведь долго не проживу,  
Песни мои да запишите (перевод мой – Н.А.)  
(Vikár, Bereczki 1989: 375).

По этому поводу И.М. Нуриева отмечает, что «явление предсмертного пения, а также предсмертных просьб-завещаний на исполнение любимой песни на своих похоронах – достаточно типичное для удмуртов, особенно северных» (Нуриева 2014а: 40).

Наиболее разнообразные текстовые формы похоронных и поминальных песен зафиксированы в традиции закамских удмуртов: диалог с умершим, рассуждение о жизни и смерти, об этом мире и потустороннем существовании, описание похорон и прочее. В качестве примера ниже приводятся отрывки из данных напевов (полные тексты и другие примеры см. в Приложении 1):

#### ***Мурт кулыкы күй***

*Конигись вал кыткозы но,  
Монэ нуса кильтозы.  
Нуозы но согозы,  
Ваньзы бертса кошкозы.*

#### **Похоронный напев**

Лошадь из конюшни запрягут да,  
Меня, отвезут [на кладбище], оставят.  
Отвезут да зароят,  
Все домой вернуться.

[НОА УИИЯЛ УрО РАН,  
д. Байшады Бураевского р-на РБ, 1991].

#### ***Кулэмъёсты келян гүй***

*Анаймес но кыдёке келяськом,  
Одйг пол но ла бертонтэм.*

#### **Напев проводов умерших**

Матушку нашу далеко провожаем,  
[Так, что] даже единожды не вернуться

[НОА УИИЯЛ УрО РАН,  
д. Кипчак Куединского р-на ПК, 1977].

#### ***Кулэм келян күй***

*Аныкае, султы индэ,  
Умед тырем, дыр, индэ.  
Ужаны мынон сзетэд,  
Орчса кошкем, дыр, индэ.*

#### **Напев проводов умершего**

Матушка, вставай уже,  
Выпалась, наверное, уже.  
[Твое] время идти на работу,  
Прошло, наверное, уже

[НОА УИИЯЛ УрО РАН,  
д. Байшады Бураевского р-на РБ, 1990].



### Октон күй

*Төдбьы җазег, кыччы мыськод,  
Төлийстэ кўяса(у) шол?  
Аныкае, кыччы(у) мынйськод,  
Нылийстэ(у) кўяса?*

### Похоронный напев

Белый гусь, куда летишь,  
Бросая свои перья да?  
Матушка моя, куда уходишь,  
Покидая своих детей?

[ПМА, с. Уразгильды  
Татышлинского р-на РБ, 2015].

В процессе собирания полевого материала были зафиксированы также факты игры на музыкальных инструментах во время оплакивания и проводов умершего. Чаще играли на гармошке, но имеются сведения, что могли играть и на гитаре. Во время похорон на музыкальных инструментах играют, прежде всего, по просьбе покойного, в редких случаях – по просьбе родных или в том случае, если умерший сам играл на этом инструменте. Игра на инструменте может сопровождаться пением участников похорон.

*«Кудйз ачиз косэ арганэн шудны яке кырзаны: «Руфа кума, мон кулй ке, Валя кум мед гармошкаен шудоз. Тон кырза, ятэ. Кырзалэ, кырзалэ, кырзалэ... Кырзатэк монэ эн келялэ». Озы арган шудса, кырзаса келязы».*

– «Некоторые сами просят играть на гармошке или петь: «Руфа кума, когда я умру, пусть кум Валентин сыграет на гармошке. Ты пой, ладно. Пойте, пойте, пойте... Без песни меня не провожайте». Так, играя на гармошке, с песней проводили [покойного]»

[ПМА, д. Карсашур Шарканского р-на УР, 2015].

У марийцев во время похорон играют на волынке, гуслих или гармошке похоронную мелодию *колышо муро*, при этом «игре на музыкальных инструментах придавалось магическое значение – она отгоняла от похоронной процессии и умершего нечистые силы» (Марийцы 2005: 182).

Исполнение песен/напевов во время похорон является неотъемлемой частью погребального ритуала. Вообще любая песня, включенная в контекст ритуала, ритуализируется и получает магическое значение. Пение служит своего рода апотропеем, признаком жизни в присутствии смерти, а также средством самовыражения, когда можно открыто выразить горе, свои мысли и эмоции, осуждаемые в другое время. Такого рода феномен музыкальной психологии И.М. Нуриева объясняет некоторыми стереотипными удмуртскими чертами: «По правилам коммуникативного общения, на людях удмурты, являясь по природе интровертами, не должны громко и открыто выражать свои эмоции: плакать навзрыд, громко смеяться, широко жестикулировать» (Нуриева 2014б: 206):

### Шйй кэл'ан гур

<...> ўатэмыс' но бэртыхуды,  
л'экос йун но эн бёрдэ.  
э, мэмийэ, ой, д'ад'ийэ,  
л'экос йун но эн бёрдэ.

л'экос йун но бёрдиды кэ,  
калыкйос но с'эрэкйалозы.  
э, мэмийэ, ой, д'ад'ийэ,  
калыкйос но с'эрэкйалозы.

### Похоронная песня

<...> Возвращаясь с похорон,  
Слишком сильно да не плачьте.  
Эх, матушка, ой, батюшка,  
Слишком сильно да не плачьте.

Если очень сильно будете плакать,  
Люди да засмеют.  
Эх, матушка, ой, батюшка,  
Люди да засмеют (перевод – Л.К.)

(д. Исаково Балезинского р-на УР,  
Карпова 2005: 265–266).

Таким образом, из вышесказанного можно заключить, что исполнение песен в культуре удмуртов является универсальным средством самовыражения и общения друг с другом посредством музыкального языка. Подтверждение сказанному находим непосредственно в текстах удмуртских народных песен разных жанров:

Усьтэ али гуль бакчадэс,  
Гуль аэзымтэ, мед аэзоз.  
Мынэсьтым сюлэмме тй уд тодэ,  
Кырзаса ке ой вера.

Отворите-ка огород с цветами,  
Не выдавший цветов, пусть посмотрит.  
[Что] в моем сердце/на душе вы не узнаете,  
Пока спев, не расскажу  
[ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на  
УР, 2009].

Кыр(ы)заны но, ой, вераны өд ке гынэ  
быгаты,  
Кыцы меда лэзылод та тыр(ы)мылэм  
луллёсыз,  
Кыцы меда лэзылод та тыр(ы)мылэм  
луллёсыз.

В песне, ой, выговориться если не сможешь,  
Что же делать с этой переполненной душой,  
Что же делать с этой переполненной душой  
(д. Бажаново Малопургинского р-на УР,  
Вершинина, Владыкина 2014: 93).

Любопытное замечание по этому поводу не раз высказывала искусная исполнительница, знаток удмуртских народных песен Ольга Николаевна Соловьева (1932 г.р.), известная в народе как *Жаканай* “тетя Сойка”: «Я много говорить не хочу. Я только через песни выговариваю слова, которые хочу сказать» (Удмуртия... 2016: электр. ресурс).

В погребальном обряде именно исполнение песен служит коммуникативным инструментом, объединяющим людей, создающим катартический/психотерапевтический эффект и конструирующим диалог между мирами. Пение выступает также как метафора речи/способ инакоговoreния, как своего рода «завуалированная» речь, используемая присутствующими. Вслед за Е.С. Новик, я склонен считать, что при контактировании с иным миром для установления связей с духами мог использоваться особый музыкальный язык (как, например, акциональный – переодевание, во время ряженья (*пöртмаськон*), поминального жертвоприношения покойному родителю *йыр-пыд сётон* и др.), когда прямое общение было запретно и

опасно (Новик 2004: 82). Например, по представлениям удмуртов, когда человек ходит во время цветения злаков в поле по меже, он должен непременно петь/распевать какую-нибудь песенку, чтобы не столкнуться с духами-хранителями межи (Владыкина 1997: 45). Любопытно привести пример и из культуры тюркских народов:

«Представления о том, что «мысль, подкрепленная ритмом и музыкой, способна была покорить обитателей всех стихий», были широко распространены в традиционном мировоззрении тюрков Южной Сибири <...> музыка здесь была поставлена в один ряд с такими явлениями, как звук, смех, плачь, которые, согласно верованиям, опосредовали контакты человеческого и мифического миров»<sup>148</sup> (цит. по Владыкина 1997: 46).

Таким образом, песня служит своеобразным звуковым сигналом, доступным для понимания иного мира. При этом в роли певцов могут выступать либо пожилые люди, либо искусные исполнители. И в том, и в другом случае это люди, хорошо знающие местную традицию.

Так, по сведениям закамских информантов, в похоронах нередко участвуют несколько женщин-певуний пожилого возраста, которых они условно называют *бӧрдӱсьӛс* “плакальщицы”. Эти женщины с плачем запевали и пели горестные песни, к которым позже присоединялись остальные. По словам информантов, в некоторых случаях такие певунии начинали импровизировать и создавать собственный текст [ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2015]. Участие указанных исполнительниц на похоронах подтверждает высказывание о том, что особый песенный язык (горестные песни с плачем) используется для контактирования с иным миром, а пожилые женщины как наиболее опытные и приближенные к миру предков принимают на себя роль медиаторов. Доказательством этому является запрет петь горестные песни молодежи. Считается, что человек может стать несчастным, т.е. песня магическим способом может повлиять на его судьбу и психофизическое состояние. Подобный запрет бытует, например, и у мордвы (подр. см.: Ермаков 2014: 73). Следует заметить, что плакальщицы в удмуртской и русской традиционной культуре – это не одно и то же. Удмуртские плакальщицы не выполняют всех функций типичных плакальщиц, а называются так лишь из-за исполнения горестных песен «сквозь слезы». В обыденной жизни они составляют обычную социальную категорию пожилых людей, которые хорошо знают свою музыкальную традицию и могут ее воспроизвести.

О роли искусных певцов в удмуртской мифологии интересное замечание приводит И.М. Нуриева: «...певец-запевала в древнем обществе сочетался в одном лице со жрецом, обладая особыми полномочиями медиатора-посредника между мирами» (Нуриева 2003: 70). Автору данной работы не раз удавалось наблюдать во время присутствия на похоронах в Киясовс-

---

<sup>148</sup> Подр. см.: Сагалаев, Октябрьская 1990: 137–185.

ком районе УР, как родные или прощающиеся просят петь у гроба местных певуний/певцов. Приведу пример из личного опыта. В декабре 2014 года во время прощания с покойным родственником в д. Старая Салья Киясовского района УР моя тетя (мать умершего) несколько раз просила петь меня и местных женщин:

*«Кырзалэ, кырзалэ... бõрдэм потэ, синкыли õвõл уни. Комок гаде гуньдõз. Мед посьтоз ни зар-зар бõрдонэ»<sup>149</sup>!*

– «Пойте, пойте... плакать хочется, слез уже нет. Комок в горле застрял. Пускай навзрыд пробьется уже мой плачь!» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].

Мы начали петь, после чего нас поддержали все присутствующие, осторожно присоединившись к песне. В этот момент мать усопшего начала словесно причитать над гробом, обращаться к покойному с обрывистыми репликами. После завершения песни все присутствующие затихли, а родные обращались к усопшему краткими фразами, которые перемежались рыданиями. Однако все вели себя довольно сдержанно, периодически вытирали слезы носовыми платками, подаренными пришедшим родными умершего. Здесь следует привести любопытное замечание эстонских исследователей, с которым нельзя не согласиться: «В погребальных обрядах музыке отводится особое место: музыка предваряет действие, она настраивает скорбящих на предстоящее, продолжает высказанную мысль, будучи фоном к слову усиливает его влияние, договаривает недосказанное» (Эстонские обряды... 1985: 131).

Следует заметить, что в культуре удмуртов в кризисные моменты жизни практически всегда присутствует песня и плач, которые, помимо психологической, несут семантическую и символическую нагрузку перехода/изменения. Вероятно, отсюда представление удмуртов, что во время исполнения специального напева проводов невесты в свадебной обрядности невеста должна плакать, «иначе жизнь в замужестве будет трудная»<sup>150</sup> (Нуриева 1999: 117). Продолжая, И.М. Нуриева приводит любопытный пример из традиции завятских удмуртов:

«В д. Балды-Кня нам рассказали случай, когда невеста не могла себя заставить заплакать, она выходила замуж по любви и была счастлива. Подруги ее щипали, старались сделать ей больно, но и это не помогло. Только после того, как запела ее мать, невеста заплакала» (Нуриева 1999: 117).

<sup>149</sup> М.Г. Атаманов вербальный компонент *зар* возводит к заимствованному из осетинского языка (индоиранский пласт) слову *зар* “песня”, откуда удм. *зар бõрдыны* “плакать навзрыд, с причитаниями” (Атаманов-Эграпи 2010: 271).

<sup>150</sup> Ср.: плач присутствует и в рекрутской обрядности удмуртов, когда новобранец на прощание поет и плачет (см., напр., Нуриева 1999: 128).

В похоронно-поминальной обрядности, песня «сквозь слезы» также играет немаловажную роль. Неприличным считается не оплакивать покойного во время похорон. Имеются и такие сведения, что во время исполнения песен на похоронах покойник «плачет», поскольку еще не теряет способности слышать и чувствовать. В это же время нужно знать «меру» и соблюдать правила поведения, чтобы «не навредить» себе или покойному: «Плакать над гробом не принято, чтобы слеза не упала на покойника, иначе он на «том свете будет плавать в море слез» (Христолюбова 1978: 75). Можно предположить, что плач/слезы стирают границы пространства и времени, открывают канал коммуникации с иным миром. Отсюда, вероятно, следующие представления удмуртов: «*Трос бõрдыса синь бездэ/синь азе оломар но/олокин но пуксе*». – «Если много плачешь, глаза тускнеют/перед глазами что попало/кто попало предстает»; постоянный плач по усопшему беспокоит его, он становится «ходячим» и прочее. Возможно, сюда же можно отнести вербальные формулы, которыми пугают плаксивых детей (особенно в темное время суток): «*Трос бõрдйид на ке, кион/гондыр/чиган тонэ нуоз/душкалоз*». – «Если много будешь еще плакать, волк/медведь/цыган(-ка) тебя утащит/украдет», т.е. плач дает возможность быть услышанным представителями иного мира. Аналогичное представление встречается и в славянской культуре:

«Плач может быть способом общения с обитателями загробного мира. В погребальных плачах принято обращаться к умершим с просьбой принять к себе нового члена, позаботиться о нем, а также обращаться к только что умершему с просьбой передать на «тот свет» сообщения и приветы ранее умершим родственникам. <...>

По поверьям всех славян, умершие некрещенные дети плачут и просят дать им имя, люди слышат этот плач (обычно на кладбище). <...>

В лечебных заговорах юж. славян слезы и плач (т.е. слезы + голос) выступают как средство установления контакта с иным миром и получения оттуда помощи» (СД 2012: 44–46).

Сюда же, видимо, можно отнести представления удмуртов о том, что колдуны и ведьмы слезно просят разрешения *Инмар*'а известить человека («*тэльмырыса, бõрдыса куро/вõсясько*» – «умоляя, слезно просят/молятся»), поскольку, по народным воззрениям, без его разрешения они не могут причинить человеку вреда. Именно плач в данной ситуации является наилучшим способом для колдунов, представителей нижнего мира, установить контакт с верхним миром.

#### 4.11.1. Прощальное письмо

В 2014 году в ходе совместной экспедиции со студентами УдГУ в д. Старые Какси Можгинского района УР удалось зафиксировать новое и уникальное явление для удмуртской традиционной культуры – прощальное письмо.

Как сообщила информантка, ее мать тяжело болела и в предчувствии скорой смерти написала прощальное письмо, которое тайком подложила к приготовленной посмертной одежде. Дочь покойной рассказала, что публично читала это письмо матери во время ее похорон и поминок. Информантка это письмо хранит как память о родной матери (см. фотокопию письма в Приложении 2):

*«Зеч лу Югыт дунне!!! Зеч луз вордэм но вордымтэ нылпиосы, вань чыжы выжыосы, кутэм нылпиосы, ужам эшъёсы но вань тодмо калыкъёсы. Ваньдылы ик шуо но тазалык сизисько. Туж бадзым Таун. Даниловнаелы Фаяелы но Игорен мунчо пыртэм понназы но ческыт пöрам сиенэн сюдэм понназы. Толя эместие вордэм пие ке но öвöл ноку но урод кылзэ öз вера весь юрттйз мар ке косисько вал, тазалыксы мед луоз Лиза нылылэ но юрттйз весь будись пиналёсыз но утыны мед быгатозы тазалыксы мед луоз кыксылэн ик. Оля но туж юрттйз вал быземезлэс азьло али аслыз но туж секыт но юрттыны но уг ни быгатиськы здоровье öвöлэн, вождэ öн вай поминать каре. Сашаен кенёс но умой мед улозы пиналёс чырткем мед будозы, ваньдылы ик тазалык. Манам тазалыке öвöл ни кема уг улы ни дыр туж висисько Югыт дуннеын но умой улонэз öй адзы пеймыт дуннеын шудэт ке öз луы умой уд улы дыр. Ваньмызлы тазалык сизисько тазалыклэс бадзым номыр но öвöл.*

*Пичиосы бадзым будэмдэс адзыса уг ни вутты ни ужась визьмо будэ. Анайлэн пиналёсылы ваньзы ик Тазалык сизисько. Пожелание Орина бабады»<sup>151</sup>.*

— «Прощай, Белый свет!!! Прощайте, мои рожденные и нерожденные дети, все родственники, крестные дети, друзья по работе и все знакомые люди. Всем желаю счастья и здоровья. Большое Спасибо Даниловне, Фае да Игорю за то, что водили в баню и кормили вкусной стряпней. Зять Толя, хотя и не родной сын, никогда плохого слова не сказал, что просила, все помогал [делать]. Пускай будет у них здоровье. [Зять] дочери Лизе тоже постоянно помогал. Пускай смогут воспитать подрастающих детей, здоровье пусть будет у обоих. Оля тоже очень помогала было, до того, как выйти замуж. Сейчас уже [ей] самой очень тяжело, но от того, что здоровья [у меня] нет, помочь не могу. Зла не держите, поминайте. Саша со снохой тоже хорошо пусть живут, дети здоровыми пускай растут, всем крепкого здоровья. У меня здоровья уже нет, долго уже не проживу, наверное, очень болею. На Белом свете хорошей жизни не видела. Коли не будет у тебя счастья, [и] в темном мире хорошо не будешь жить, наверное. Всем желаю здоровья, больше [ценнее] здоровья ничего нет.

Малютки мои, как подрастаете увидеть уже не успею, трудолюбивыми, умными растите. Всем детям матери желаю Здоровья. Пожелание, [ваша] баба Ирина» [ПМА, д. Старые Какси Можгинского р-на УР, 2014].

Прощальное письмо, как и предсмертная песня, записанная на носителе информации, служит в народном сознании своеобразным заместителем

---

<sup>151</sup> Для большей достоверности в приведенном удмуртском тексте прощального письма сохранена орфография оригинала письма.

человека, продолжением его обыденного речения, заключенного в специфическую форму. А его воспроизведение – непрямым (опосредованным, дистанционным) коммуникативным актом, когда между субъектами коммуникации имеются пространственно-временные разрывы, для преодоления которых используются какие-либо технические средства (письмо, магнитофонная лента и т.д.). При желании семьи и родных покойного такой «диалог» с умершим может воспроизводиться неоднократно. Считается, что сама душа покойного в этот момент может незримо присутствовать рядом с живыми.

#### 4.12. Проводы покойника

После получения известия о готовности могилы к полудню, ближе к двум часам дня, готовятся к выносу покойника из дома. В культуре закамских удмуртов бытует воззрение, что нельзя выносить покойника с часу до двух часов дня, поскольку этот временной период наделяется наиболее сакральным содержанием. Считается, что в это время весь мир «отдыхает» и все окружающее пространство подвергается определенному изменению:

*«Котыр улос воштйське. Музьем мукет сяин берыктйськыны кутчке, верало но... Мукет сяин конечно со уг берыктйськы, пересьёслэн кылзы».*

– «Все окружающее пространство меняется. Земля по-другому вращаться начинает, говорят да... По-другому конечно она не вращается, [это уже] слова предков» [ПМА, д. Арибаш Татышлинского р-на РБ, 2016].

Вынос гроба в послеполуденное время тесно связан с семантикой этого темпорального периода – «как день идет на убыль, так и смерть пускай идет на убыль». Отсюда, вероятно, согласно мифологическому воззрению, традиция выноса покойника после определенных пространственно-временных трансформаций, происходящих в окружающем пространстве с часу до двух часов дня. Следует отметить, что запаздывать с погребением и хоронить поздно (под вечер, в сумерках) запрещается, считается, что в таком случае ожидается еще чья-то смерть [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]. Можно предположить, что выбор именно этого темпорального периода обусловлен представлением о наиболее безопасном времени, необходимом для пересечения пространственно-временных границ между мирами и проводов умершего в другую сферу обитания. Возможно, отсюда обычай выноса гроба и захоронения после двух часов дня и табу на обыденное посещение кладбища после этого же времени.

Перед выносом покойника все заходят в дом и выходят уже только вслед за гробом. Несколько мужчин (обычно четверо) поднимают гроб, поворачивают против часовой стрелки и выносят гроб с покойником вперед ногами. Локальный гендерный аспект зафиксирован в Шарканском районе УР – в случае смерти мужчины гроб с телом выносят мужчины, в случае смерти женщины – женщины. Замечу, что в настоящее время в

некоторых деревнях указанного района гендерная традиция уже начинает угасать. По сведениям К.К. Логинова, у славян обычай выносить умершего в гроб вперед ногами выполняется для того, «чтобы не нашел обратной дороги» (цит. по Плотникова 2013: 96). Согласно данным Г.Е. Верещагина, прежде головой вперед удмурты выносили лишь в случаях эпидемического заболевания, для прекращения болезни (Верещагин 1995: 81). У словенцев вынос покойника вперед головой мотивируется желанием предотвратить его возвращение (Плотникова 2013: 97).

Чтобы покойный «не пугал» живых – «*медаз кӧшкематы*», некоторые из родных садятся на стулья, на которых лежал гроб. При выносе следят, чтобы гроб не задевал дверных косяков, иначе будет еще одна смерть. Ср.: противоположные действия выполняют во время обряда *армие келян* “проводы в армию”/солдатэ келян “проводы в солдаты”: призывник специально прикасается к дверным косякам, чтобы удачно возвратиться домой. Где-то до конца XIX в. гроб с телом покойного выносили не в дверь, а в окно или специально проделанное в стене дома отверстие<sup>152</sup> (Христолюбова 2003а: 110), некоторые снимали двери с петель.

Именно с этого пересечения первой зоны/рубежа «своего» пространства начинается путь-дорога покойника в иной мир – на кладбище. По словам Л.С. Христолюбовой, «важной частью похоронных обрядов были действия с целью помешать смерти вернуться в дом: при выносе закрывали лицо покойника, в порог после выноса втыкали топор, стремились «обмануть» смерть, запутать ей дорогу, чтобы она не нашла дороги в этот дом» (Христолюбова 2003а: 110). В узколокальной традиции удмуртов д. Аксакшур Малопургинского района УР при выходе из дома каждый провожающий дотрагивается до сажы, которая предварительно устанавливается на крыльце: «*Кулон медаз лыкты тон съӧры*». – «Чтобы смерть не пришла за тобой» (Николаева 2011: 55). Здесь примечательна высокая степень символической отмеченности входа как границы между «своим» и «чужим». По сведениям А.К. Байбурина и К.К. Логинова, различные апотропейные действия, выполняемые на локусных границах, «...призваны обеспечить проницаемость со стороны «своих» и недоступность для «чужих»» (Байбурин, Логинов 1988: 36). Исследователи добавляют, что «тем самым вход/выход приобретает характер фильтра, регламентирующего связь дома с остальным миром» (там же).

Небольшое количество людей остается дома, поскольку считается, что нельзя оставлять дом пустым – в сакральном центре живых должна присутствовать жизнь. Остаются, в основном, пожилые, дети и женщины, которые подметают и моют полы и «обновляют» стол к приходу людей с кладбища. Как отмечает Н.С. Шапарова, «мусор традиционно считали временным убежищем души после смерти человека; поэтому во время похо-

---

<sup>152</sup> Ср. в связи с этим: «рассказывают случаи, когда новорожденного после крещения заносили в дом через окно – так делали, чтобы обмануть смерть, в семьях, где умирали дети» (Христолюбова 2003б: 113).



рон, сразу после выноса гроба из дома, одна из женщин сразу подметала пол в комнате, где лежал покойник <...>, «чтобы дух умершего не остался дома» (Шапарова 2001: 365). Ср.: магический ритуал катания/валяния новорожденного на мусоре в целях смены имени, излечения больного младенца и пр. (подр. см. выше § 3.6.). Согласно экспедиционным данным, в Киясовском районе УР за столом, в красном углу дома, оставляют специального человека, называемого *төр/төр-бөдья*<sup>153</sup>, который выбирается из числа наиболее пожилых родственников (*бөляк*): в случае смерти мужчины – мужчину, женщины – женщину. Для него заранее оставляют чашку/бокал с алкоголем *төр сюмык*, который позже пробует каждый пришедший с кладбища [ПИМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010].

Во дворе или на улице перед домом гроб еще раз ставят на стулья лицом к воротам, чтобы усопший мог попрощаться с родным подворьем. Все собравшиеся встают вокруг гроба, после чего один или несколько человек произносят речь об умершем (см. фото 12).



**Фото 12. Прощание с покойным перед домом  
д. Старая Салья Киясовского р-на УР (вторая половина XX века)**

*Из личного архива семьи Куликовых*

<sup>153</sup> *Төр-бөдья* состоит из двух вербальных компонентов, где *төр* “глава, распорядитель”, *бөдья* – воршудное название. В настоящее время информанты уже не смогли истолковать значение слова *бөдья*, а также его совместное использование с лексемой *төр*.

В прощальной речи чаще всего говорится о его заслугах, положительных качествах, присутствуют упреки в преждевременной смерти (в случае молодой смерти), просят прощения и желают счастливой жизни в ином мире. Иногда тогда же могут исполняться песни горестного характера (см. Приложение 1). После этого все собравшиеся, двигаясь вереницей против часовой стрелки, идут прощаться с покойным: говорят напутственные слова, руками гладят лицо или руки усопшего, некоторые прикасаются к его ногам и просят не пугать живых: «Эн кёшкематы». – «Не пугай»; «Эн курдаты, эн вётаты». – «Не пугай, не снись» (Филиппова 2009: 47).

По замечаниям Л. Кривошеева, у завятских удмуртов в этот момент принято говорить «*сояз дуннеын ул ни*». – «на том свете живи уж» (Кривошеев 2014: 53). Аналогичные представления характерны для славян: «Чтобы не бояться покойников, ноги надо щупать, пока теплые»; «Надо позадевать покойника, чтобы не бояться, руки, ноги» (Мазалова 2001: 41). По замечанию Н.Е. Мазаловой, «ноги связаны также с представлениями о смерти, они являются своего рода входом в тело покойного, каналом связи с миром мертвых» (там же). Отсюда, вероятно, необходимость данной обережной коммуникации посредством контакта через прикосновение к ногам усопшего и вербальных обращений. По предположению Н.Е. Мазаловой, данное действие связано с боязнью возможных возвращений покойника к живым (Мазалова 2001: 136). В момент прощания кто-то из родных умершего, стоя у гроба или через гроб, дарит подарки прощающимся (носовые платки, нитки, мыло, полотенца либо лоскутки ткани) от его имени. После того, как все попрощались, глава семьи открывает большие ворота. В это время гроб с телом поднимают и поворачивают три раза против солнца. Близкие из числа родных берут погребальные атрибуты (венки, крест, *кулэм мурт салам* “гостинец покойного”, немного еды для тризны) и готовятся к траурной процессии. Нужно отметить, что имеется определенная регламентация и строгие правила относительно последнего пути покойного<sup>154</sup>:

- в начале процессии несут крест, при этом его должен нести крестный ребенок покойника либо его крестный отец/мать. В отдельных локальных группах процессию возглавляет человек, несущий мешочек с гостинцами, который дарит первому встречному;
- после креста идут венки, каждый венок держат по двое человек, чтобы было четное количество<sup>155</sup>;

<sup>154</sup> Следует отметить, что для отдельных локальных групп удмуртов, не подвергшихся христианизации, использование христианской символики не свойственно, поэтому регламентация и правила поведения могут отличаться. Включение траурных венков в погребальную церемонию также является поздним заимствованием, органично вплетенным в традиционную культуру удмуртов.

<sup>155</sup> Актуализация четного (парного) числа в погребальном обряде, в народных представлениях связывается с иномирным и нечистым началом, поэтому наделяется отрицательной оценкой. Иначе говоря, таким образом показывая, что место занято. Ср. в связи с этим: поезжане со стороны жениха на свадьбу идут в нечетном количестве. По заме-

- далее несколько мужчин (четное количество) несут крышку гроба;
- после крышки гроба мужчины (локально (Шарканский р-он УР) женщины) в четном количестве (обычно четыре) на длинных полотенцах выносят гроб с покойным через большие ворота вперед ногами. Запрещается нести гроб членам семьи и близким родственникам умершего;
- строго запрещается переходить дорогу похоронной процессии, поскольку в народе считается, что этот человек в скором времени умрет;
- после выноса гроба с телом большие ворота закрывают, а остальные провожающие выходят уже через малые ворота. Другим провожающим запрещается выходить через большие ворота, т.к. удмурты полагают, что покойник может забрать с собой этих людей. Смысл данного действия, вероятно, заключается в том, чтобы предотвратить следующую смерть – как после гроба уже никто не следует, так и смерти больше не должно быть. Воротам же приписывается значение символической границы, которая, закрывшись после гроба, огораживает живых от мертвого. Следует добавить, что этот же запрет соблюдается во время обряда жертвоприношения покойному *йыр-пыд сётон* “давание головы и ног [животного]” (Кережи 1996: 133);
- по данным С.Н. Виноградова, выходя на улицу, односельчане обращаются к покойнику: *«Адямиослы трос юрттйд, со дуннеяд жеч ул»*. – «Много помогал людям, на том свете хорошо живи» (Виноградов 2010: 31);
- одному из родственников дают *кулэм мурт(-лэсь) салам* “гостинец покойного” (в мешочке могут находиться монетки, нитки, что-то из еды), который он должен передать первому встречному;
- всем без исключения провожающим запрещается оборачиваться и возвращаться назад, даже если забыли что-либо. По сведению Л.С. Христолюбовой, «в таких случаях говорили, что «покойник себе спутника ищет» (Христолюбова 1984: 89).

Как только гроб с покойным и всеми провожающими выходят со двора, вслед за ними на пороге сыплют золу, чтобы они по возвращении вошли в дом по высыпанной золе. Здесь зола, с одной стороны, относясь к стихии огня, выполняет функцию апотропея, т.е. огнем преграждают путь очередной возможной смерти в этом доме. Ср. в связи с этим: в д. Старая Салья Киясовского района УР зафиксирован магический ритуал, когда вслед ушедшему колдуну/ведьме за воротами сыплют золу/горячие угли:

---

чанию С.М. Толстой, иномирная, потусторонняя семантика четного числа тесно связана со смертью и погребением, где оно становится опознавательным знаком смерти (Толстая 2010: 214). Отсюда, соответственно, движение похоронной процессии по правилам потустороннего мира в четном количестве: гроб несут *два, четыре* или *шесть* человек, каждый траурный венок несут *два* человека, за гробом люди следуют, держась друг за друга в *парах* и т.д.

*«Тани ведйнь пыраса кошкиз ке, о-о-о. Пурт йылын пось эгырез, пось пенед вань ке <...> гурын... Сое поттйськод пуртэн басьтыса но, и кисьтйськод. <...> Кисьтй эгыреныз ик валче. Ёз ни ветлы одйг пол но. Как кошкиз, мон капкез усьтй но, кисьтй капка серы. <...> «Берло пырамед та мед ло», – иуськем-а мар-а вал».*

– «Вот если ведьма/колдун ушел, да ведь. На кончике ножа горячий уголь, если есть горячую золу <...> из печи... [Все] это берешь ножом, выносишь, да и сыплешь. <...> Высыпала [золу] вместе с углями. Больше ни разу не приходил. Как [только] ушел [колдун], я открыла ворота, да и высыпала за ворота. <...> «Твой приход последним пусть окажется», – сказала [тогда], что ли было» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2015].

С другой стороны, пепел/зола – это «...символ смерти и одновременно – зарождения новой жизни (ср. выражения типа *восстать/возродиться из пепла*)» (СД 2004: 666). Немаловажное значение пепел/зола имеет и в установлении контакта с представителями потустороннего мира или в уподоблении им. К примеру, ряженные замазывают лицо сажей/пеплом, изображая пришедших из иного мира предков, отсюда, вероятно, локальный термин, обозначающий ряженных – *пен(ь)жоос/пенжоос* (от удм. *пень* “зола/пепел”). Во время ритуального обхода домов родственников в дни календарных праздников (весенние, осенние поминки, *Акашка/Быдзым нунал*<sup>156</sup> и др.) человека из чужого рода могут замазать сажей/пеплом/золой, если он войдет к ним в дом. С помощью пепла/золы обнаруживают мифологических персонажей: чтобы обнаружить банного духа, в бане сыплют золу, а на следующий день смотрят, какие остались на ней следы. В культуре славян, «чтобы определить, действительно ли ходит в дом по ночам покойник, вампир, посыпали пеплом двор или ступеньки на чердак»; «...в дни календарных праздников, посвященных поминовению умерших, можно увидеть на рассыпанном заранее пепле следы приходивших предков» (СД 2004: 668).

Похоронная процессия движется медленно, не спеша (см. фото 13). Обязательно соблюдается правило «течения рек», которое в ритуально-мифологической картине мира удмуртов играет весьма значимую роль. В традиционном понимании, верховье реки имеет положительную семантику, низовье – отрицательную (подр. см. Глава 1.).

<sup>156</sup> Весенний календарный праздник удмуртов в честь наступления новолетия, в настоящее время приурочен к православной Пасхе.



**Фото 13. Похоронная процессия  
д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2000 г.**

*Фото из архива семьи Анисимовых*

По мнению В.Е. Владыкина, особое место в мифологии удмуртов уделено образу космической реки, «которая протекает через все 3 мира вселенной: вершина – в верхнем небесном мире, где обитают боги, середина – в среднем земном мире, где живут люди, а устье – в нижнем подземном мире. Эта река как бы соединяет все миры, образуя некое космогоническое пространственное единство» (Владыкин 1994: 219). Отсюда, вероятно, направление движения похоронной процессии – вниз по течению реки, в сторону иного мира или вообще переход на другой берег, где традиционно располагаются/располагались кладбища удмуртов. По замечанию Л.С. Христюбовой, процессия по пути следования может на недолгое время останавливаться у дома, где живет человек, который желал прийти на прощальную церемонию, но по уважительной причине (старый или больной) не смог присутствовать (Христюбова 1984: 89). У удмуртов существует примета, что встреча с похоронной процессией сулит несчастье. Так, закамские удмурты верят, что «*кулэм муртэ шайвылэ нуку, азьзэ вандыны ук косо: олокыче чер кутод*». – «когда покойника везут на кладбище, не велят переходить ему дорогу: получишь какую-то болезнь» (перевод – В.К.) (Кельмаков 2006: 265). Поэтому многие люди, находящиеся на улице, при виде погребальной процессии расходятся по домам. Если же это действие застало человека в пути, то необходимо отойти с пути/дороги и подождать пока не пройдут все прощающиеся. Приведу еще один факт из личного опыта. Моя бабушка, будучи живой (Анисимова Марфа Максимовна,

1924–2007 гг.), неоднократно упрекала нашего односельчанина в том, что он построил дом на «нехорошем» месте:

*«Бон, малы со Беккер Славик урамлы пумить корка пуктійз уни? Вералязы но вал кадъ уни солы озьы уг яра шуыса но... Шайвылэ нуись сюреслы пумить ук, ай, эшио. Урамеэ пумъяны уг яра веде. Кулэм мурт «йыг» мозъе сэре отсы. Сойин, дыр, сыче аджонэн кулїз уни со».*

– «Почему же этот Беккер Слава<sup>157</sup> поставил дом навстречу (перпендикулярно) улице. И говорили уже, вроде ему, что так нельзя [ставить дом]... Еще ведь он навстречу дороге, ведущей на кладбище. Улицу завершать (перекрывать) нельзя ведь. Потом покойник об него (домом) стучается же. Поэтому, наверное, такой [страшной] смертью он погиб» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2006].

В данном случае односельчанин упрекается в невыполнении и игнорировании установленных традицией норм и правил, несоблюдение которых приводит к нарушению гармонии между мирами. Результатом послушания и самовольничества явилась незамедлительная кара – преждевременная смерть главы семейства, трагически умершего от укусов роя пчел недалеко от деревенского кладбища. Вышеописанные случаи можно объяснить тем, что в народном сознании живые стараются уберечься от пересечения, перекрывания последнего пути мертвого как однонаправленного (из мира живых в мир мертвых) вектора с отрицательной семантикой. В народе верят, все, что попадает на пути этого «вредоносного/смертоносного вектора», подвергается опасности. В русской традиции считается, «что если человек перейдет дорогу пред гробом умершего от болезни, то болезнь непременно войдет в него; поэтому о внезапно захворавшем иногда говорили, что он «покойника перешел» (Шапарова 2001: 112).

Дойдя до конца улицы или селения, процессия еще раз останавливается в локусе символического рубежа между «своим» и «чужим» миром. В настоящее время достаточно проводить покойного до первого перекрестка [ПМА, д. Карсашур Шарканского р-на УР, 2015], который в традиционном понимании также мыслится пограничьем миров. Эту кратковременную остановку сами информанты комментируют так, что покойному дается возможность в последний раз попрощаться с родным селением. Но, кроме того, эти статические точки последнего пути усопшего ярко отражают значимые локусы пространства в системе народного мировоззрения, а также служат индикатором неподвижности мертвого, маркирующего его причастность к иному миру. Эти же статические локусы актуализируются, например, в обряде проводов в армию: призывника провожают до околицы на руках (как и покойника), немного постояв, расстаются. По мнению С.М. Толстой, в действии намеренного прерывания движения можно усмотреть магическое «растягивание» времени (термин С.М. Толстой). Здесь покойника еще раз оплакивают и, спустя некоторое время, гроб размещают в

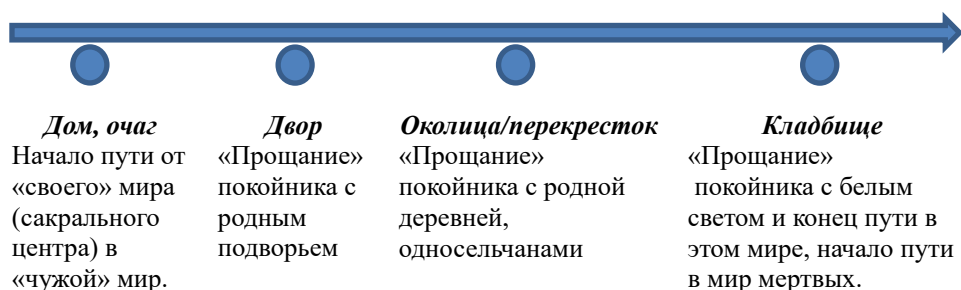
---

<sup>157</sup> Беккер Слава – Беккер – прозвище мужчины по имени Слава.

транспортное средство (прежде это был гужевой транспорт, сейчас – технический) на предварительно разложенную солому или пихтовый лапник<sup>158</sup>. Ср. в связи с этим: у удмуртов имеется обычай, когда под ноги невесте, впервые вступающей через порог дома жениха, бросают еловые/пихтовые ветки, на которые стелют платок либо полотенце.

Ниже произведена попытка иллюстрации анализируемой ситуации графическим изображением движения похоронной процессии у удмуртов с выделением основных статических точек «последнего пути» покойного и указанием их семантического значения:

Схема 1. «Последний путь» покойника



В традиции особо верующих удмуртов-христиан покойника отвозят в церковь для отпевания, где и оставляют на ночь (Христолюбова 1984: 90). По любопытному свидетельству Т.Г. Владыкиной, удмурты-христиане «перед тем как увезти мертвого на отпевание в церковь, обходят вокруг гроба с караваем хлеба: так его ум оставляют» (Владыкина 1992: 135). У других групп удмуртов похоронная процессия движется прямо на кладбище. На кладбище следуют не все, а только самые близкие покойного и выразившие желание. Остальные участники расходятся по домам. Двигаясь к кладбищу, поют любимые песни покойного либо песни горестного характера, в некоторых случаях играют на гармошке (особенно в тех случаях, когда умерший сам играл на этом музыкальном инструменте). С появлением техники появилась и новая традиция: проезжающие мимо машины сигнализируют, как бы оповещая об этом событии мир живых и мир мертвых. Ср.: свадебный кортеж сигналами автомобилей оповещает окружающих о свадьбе. Несмотря на эту относительно новую традицию, звуковой сигнал, как и прочий музыкально-звуковой код, выполняет апотропеическую функцию от злых духов (оппозиция мир безмолвный и мир звучащий). В

<sup>158</sup> По словам информантов, требуется именно пихтовый лапник, поскольку считается, что хвоя у этого дерева мягкая и не может случайным образом навредить невидимой душе покойного. Кроме того, удмуртами пихта (*ньылту*) иносказательно называется *кулэм муртлэн писпуэз* “дерево покойника”. Согласно народным воззрениям, хвойные деревья (ель, сосна, пихта) связаны с иным миром, отчего их запрещено сажать возле дома (Томилина 2014: 209).

связи с этим можно вспомнить и упомянутый выше (см. § 1.3.) звуковой акт, производимый во время проезда места автокатастрофы или трагической гибели человека/людей.

#### 4.13. «Вхождение» в мир мертвых: погребение

Прибыв на кладбище, все собираются перед кладбищенскими воротами и снова восстанавливают очередность похоронной процессии, как при выходе со двора (см. § 4.12.). В это время кто-то из мужчин стучит по воротному столбу черенком топора, возвещая предков о приходе нового покойного. Ср.: у хантов «покойника «будят», постукивая осторожно обухом топора по могильному сруб, после чего по очереди подходят к могиле и приветствуют покойного поклоном» (Лимеров 2012: 177). Стук в данном случае оказывается коммуникативным актом, обозначающим начало коммуникации с иным миром. После этого открывают ворота с обращением к предыдущему умершему, похороненному на этом кладбище, с просьбой отпереть ворота кладбища. По сведениям информантов, в народе этого персонажа называют *шай капка усьясь* «отворяющий кладбищенские ворота» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2015], *шай капка каралась* «караулящий кладбищенские ворота» [ПМА, д. Асавка Балтачевского р-на РБ, 2016]. Согласно поверьям, после следующего погребения этот статус получит уже новый покойник<sup>159</sup>. Подобные представления можно обнаружить и в культуре других народов. Например, по традиционным воззрениям славян, «каждый покойник «сторожит» в воротах кладбища нового покойного, который сменяет его на этом посту до следующих похорон», такого умершего называют «приворотник» (СД 2009: 117; Власова 2009: 84). По представлениям чувашей, «до прихода другого нового умершего захороненный выставляется на охрану» (Салмин 2007: 512).

После того как кладбищенские ворота открыты, провожающие по строгой очередности заходят на кладбище: сначала крест, потом по двое человек, держа траурные венки, далее заносят гроб, последними входят все провожающие, которые так же держатся друг с другом в парах. На кладбище гроб устанавливают на перекинутые через могильную яму тонкие стволы срубленных деревьев или же ставят рядом с могилой. Здесь маркируется последняя статическая точка передвижения в иной мир, чтобы умерший в последний раз мог попрощаться с белым светом. Из денежного мешочка достают пару монет и бросают в могилу для «откупа места/земли». В 2014 году мне удалось наблюдать такую картину, как во время похорон родственника (д. Старая Салья Киясовского района УР)

---

<sup>159</sup> Возможно, этот персонаж выполняет также дополнительную функцию стража/охранителя границ и покоя «жителей» кладбища. Подобных персонажей Арнольд ван Геннеп называет «охранителями порога», к ним обращались с молитвами и приносили жертвы (Геннеп 1999: 25).



несколько монет были розданы его детям, а другую часть оставили самому усопшему. Аналогичные действия совершают во время обряда жертвоприношения покойному родителю *йыр-пыд сётон* “давание головы и ног [жертвенного животного]”: на месте оставления даров и поминальной жертвы усопшему раздают деньги присутствующим детям. Этот этап погребального ритуала является самым тяжелым, поскольку скорбь присутствующих и эмоциональное состояние достигает максимального пика. В связи с этим имеется любопытное представление: если человек на кладбище теряет сознание от сильного психического напряжения, его тотчас стараются вывести с кладбища и привести в чувство уже за его пределами. Это действие направлено на то, чтобы уберечь этого человека от нечистых духов и смертоносного воздействия этого места. Через некоторое время каждый из присутствующих подходит к гробу для прощания (см. фото 14).

Как и во дворе умершего, снова все подходят и обращаются к нему, гладят руки или лицо, после чего обходят гроб и могилу против часовой стрелки. Самой последней прощается семья усопшего. Глава семьи или наиболее старший его член обращается к душам покойных и старосте кладбища (первому захороненному – *шай утись/усьтись* “кладбище хранящий/основатель кладбища”). Мне удалось записать следующее обращение к предкам во время похорон в д. Старая Салья Киясовского района УР в 2014 г.:

*«Персянос-персятос, вань азьло кулэмъёс! Принять каре пимес, эн оби-  
жатътэ. Тупаса улэ. Та дунне(й)ын улын ёз кылды бере, сопал дунне(й)ын  
жеч мед улоз ни. Мама, папа, таре тй учке ни Димаез. Виль кышно аслыз  
мед шеттоз...».*

– «Бабушки-дедушки, все давно умершие! Примите нашего сына, не обижайте. В согласии живите. Раз не суждено было жить в этом мире, в том мире хорошо пускай живет уж. Мама, папа, теперь вы присматривайте за Димой. Новую жену себе пускай найдет...»

[ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].

В приведенном тексте обращения можно особо выделить просьбу живых о покровительстве над душой нового покойного к умершим предкам своего рода. Считается, помимо того, что умершие родственники приходят и являются умирающему, они еще после смерти человека помогают ему устроиться и адаптироваться в инобытии. Отмечу, что чуваша также считают необходимым обращаться к главе кладбища (первому захороненному человеку) и просить «принять новопохороненного, обучать его тамошним обычаям, водить за руку в первое время» (Салмин 2007: 265).



**Фото 14. Прощание с покойным**  
**д. Малая Бальзуга Татышлинского р-на РБ**

*Из личного архива семьи Нуриевых*

После прощания один из членов семьи умершего забирает иконку, лежащую на груди покойного, и укрывает лицо саваном. Считается, что эта иконка наделяется магическими свойствами и в последующем используется близкими как счастливый покровительствующий атрибут покойного. Далее гроб закрывают крышкой и заколачивают гвоздями. По некоторым сведениям, в прежние времена (примерно до сер. XX века) гроб заколачивали лишь у колдунов и ведьм, у обычных умерших крышку гроба не заколачивали [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]. В данном случае заколачивание гроба железными гвоздями/штырями играет защитную функцию, чтобы в последующем такой покойник не выбрался и не превратился в «ходячего покойника» (*кулэм убир* “мертвый вампир”, *лобась убир* “летающий вампир”). Также имеются сведения, что в прошлом в гроб колдуну или ведьме клали горбыль [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]. По иным данным, людей, заподозренных в занятии черной магией, необходимо хоронить ничком: *кыминь ватыны кулэ* “ничком хоронить нужно”/*мыдлань ватыны кулэ* “неправильно хоронить нужно” [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010; д. Старые Какси Можгинского р-на УР, 2014]. Таким же образом было принято хоронить колдунов у русских, поскольку полагали, что «после смерти колдун из-за второй, нечистой, души может стать упырем» (Шапарова

2001: 294). По утверждениям других информантов, так хоронили, когда учащались случаи смерти или во время эпидемии какой-либо заразной болезни. Например, информантка из Киясовского района УР сообщила следующий факт:

*«Вужгуртын кине ке но кыминь ватїллям. Отын, кызь али, калера-а мар-а, кыҗе ке но урод висён вылэм. Со, пе, сеьмен-сеьмен быдтэ. Огез сеьмын висе ке, вань сеьбез висыьса, кулыса быре. Озьы кулылїллям сос но, сэре кине ке но озьы ватїллям, кыминь. Больше озьы медам висе ни шуса».*

– «В Калашуре кого-то ничком похоронили. Там, как его, холера что ли, какая-то плохая болезнь была. Она, мол, семьями-семьями «истребляет». Если один в семье болеет, вся семья, заболевая, умирает. Так они тоже умерли, потом кого-то так похоронили, ничком. Чтобы впредь так не болели больше» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010].

В народном сознании захоронение умерших в результате эпидемической болезни ничком, т.е. не по установленным канонам, вероятно, приравнивается к так называемым «заложным» покойникам. Подтверждением этому утверждению находим в аналогичных представлениях славян (подр. см.: Власова 1998: 405; 483–484; 517–521). Такие люди считаются умершими преждевременной смертью, поскольку болезнь в народном мировоззрении представляется как персонифицированное существо (чаще в образе человека, собаки) из иного мира, отнимающее жизнь. По замечанию М. Власовой, «вера в сверхъестественное происхождение многих эпидемических заболеваний» способствует стремлению «искоренять опасные, внезапные, эпидемические заболевания» такими же «сверхъестественными способами» (посредством разведения «живого огня», опахивания, обращения к знахарям и т.п.)» (Власова 1998: 483; 521), в нашем случае – погребения ничком. Таким образом, с одной стороны, стремятся нейтрализовать «ходячего покойника», с другой – символически бороться, прекратить некий канал коммуникации с этим миром и остановить распространение заразной болезни. Однако, по замечаниям других информантов, у особого захоронения ничком имеются негативные последствия, отражающиеся на будущем поколении: «*семьялы секыт усе*» – «букв.: на семью тяжесть падает»; «*выжы быре*» – «род вырождается/исчезает» [ПМА, д. Карамас-Пельга Киясовского р-на УР, 2016]. Именно этой причиной информанты (чья родственница скончалась от холеры и была похоронена ничком) объясняют отсутствие в роду детей мужского пола, которые бы продолжили их род.

Еще один любопытный факт, связанный со специальным захоронением усопшего (ничком), удалось зафиксировать в этом же районе УР:

*«Поръёс усьтїллям тїнь та шаез. Кыминь, пе, ватїллям, шуо сое. Ымныр вылаз, пе, ватыны косо тїнь первой ватэм муртэ. Сэре шайвылэ пырыськод ке, кисьтонъёсы мынїськод ке, шай усьтїсь доры мыныса, первояк куяськыны косо».*

– «[Из рода] Пор открыли это кладбище. Поговаривают, мол, ничком его похоронили. Вниз лицом, мол, наказывают хоронить первого человека. Потом как заходишь на кладбище, если идешь на поминки, первую тризну наказывают совершать [на могиле] старосты кладбища (букв.: кладбище открывающего)» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010].

С чем связано захоронение первого покойника необычным способом на новом кладбище сами информанты объяснить затрудняются. Однако подобное представление об особом захоронении первого покойника на кладбище удалось встретить, например, у мордвы (ММ 2013: 387–388). Вот что пишет по этому поводу краевед Дмитрий Карабельников:

«Оказалось, что среди умерших на эрзянских кладбищах даже выбирались духи-охранители погостов. Первый раз об этом сообщил в начале XX века мордовский этнограф Макар Евсеевич Евсеев, которым было записано предание, что во время основания нового кладбища первого покойника мордва хоронила стоя и с посохом в руках. После чего его дух становился хозяином этого погоста. Духа этого мордва называла *Калмонь кирди* (здесь и далее курсив мой – Н.А.) – покровитель, хозяин кладбища (могилы), или *Калмо-ава* – мать кладбища» (Карабельников: элект. ресурс).

В актуальном бытовании данную традицию специального захоронения первого покойника у удмуртов я обнаружил в традиции южных удмуртов во время фольклорной экспедиции в 2016 году в д. Карамас-Пельга Киясовского р-на УР. По словам старожил деревни, в местной традиции первого покойника на новом кладбище принято хоронить стоя (*султытысавато*), т.е. гроб в могиле располагают в вертикальном положении, лицом, обращенным на восток. Однако эта участь покойника, похороненного не как все, в народе считается незавидной и, вероятно, поэтому никто не желал хоронить своих близких таким образом. Согласно сведениям информантов, именно по этой причине в этой деревне так и не стали хоронить умерших на новом кладбище (*виль шай*), территория для которого уже была выделена и даже посажен дуб. Вместо этого, как уже упоминалось выше, была расширена территория старого кладбища (*вуж шай*<sup>160</sup>), результатом которого, по мнению старожил, послужило несколько поочередных смертей молодых людей в деревне. Примечательно, что в настоящее время на месте, где хотели основать кладбище, уже стоит целая улица, но само название места осталось прежним – *виль шай* “новое кладбище”.

---

<sup>160</sup> Нужно отметить, что, согласно сведениям, полученным от информантов, на кладбище *вуж шай* хоронят крещеных удмуртов воршудного рода *Салья*, у некрещеной группы удмуртов имелось свое кладбище, называемое *удмуртпал шай* “кладбище удмуртской стороны [деревни]”, где прежде хоронили умерших воршудного рода *Пельга*. В настоящее время всех умерших хоронят на одном кладбище, называемом *вуж шай*.

Вероятно, посредством особого захоронения инициируется и маркируется специальный статус покойника, который после погребения становится старостой этого кладбища: *шай усьтйсь/утись* “основатель кладбища/кладбище хранящий”. Возможно, в нежелании похоронить родственника подобным образом кроется более архаическое представление, что нарушение погребального канона разрывает цепь реинкарнации и не дает душе возможности переродиться еще раз. В качестве подтверждения можно привести пример из культуры манси: «Если положить его [покойника] вниз лицом, жизнь его не перейдет к младенцу, не продлится» (Ромбандеева 1993: 105). По-видимому, захоронение первого покойника ничком связано с тем, что при помощи такого аномального способа погребения его душа закрепляется на конкретном кладбище (в мире мертвых) в качестве постоянного символического хранителя этого места. По сведениям информантов, данный персонаж имеет существенное влияние как на сообщество живых, так и мертвых. К нему непременно обращаются во время погребения, во время посещения кладбища в дни частных и календарных поминок. Но следует отметить, что в настоящее время представления, касающиеся этого персонажа, бытуют лишь среди старожилов.

В могилу гроб с телом покойника опускают на длинных полотенцах или веревках. Прежде это действие повсеместно выполнялось полотенцами, которые потом разрывали и дарили могильщикам. В некоторых случаях полотенца/веревки могут оставить в самой могильной яме: например, если смерть людей последовала друг за другом в одном родственном кругу [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013]. Данный акт, вероятно, репрезентирует разрыв всяких связей с умершим, а через него – со смертью. В настоящее время, согласно сведениям информантов, практически все бросают эти полотенца/веревки в могилу с покойником. Сейчас это действие, как правило, связывают со страхом контактирования с предметами погребения и вещами покойного, поскольку из-за угасания традиции все, что касается сферы мертвого мира, наделяется негативной/смертоносной семантикой. Люди, получившие в настоящее время эти полотенца, впоследствии чаще всего избавляются от них (выкидывают, сжигают).

Ориентация могил у различных групп удмуртов<sup>161</sup> отличается: на православном пространстве – широтная, хоронят так, чтобы умерший смотрел на восток, в традиционно-удмуртском – меридианная, головой на север или юг (подр. см. Емельянов 1921: 9; Шутова 1992: 65; Владыкин 1994: 160; Садиков 2008: 180). По сведениям исследователей, в ориентации могилы у удмуртов определяющую роль играл культ солнца (Шутова 1991: 13; Владыкин 1994: 160):

«В тех деревнях, где захоронения производили головой на запад, считали, что в момент погребения (а похороны удмуртов проходят после обеда)

---

<sup>161</sup> Удмуртов-христиан, испытавших мусульманское влияние, и удмуртов, придерживающихся традиционных верований.

«солнце должно смотреть прямо в лицо покойного», «если покойный откроет глаза, чтобы видел восход солнца» и т.д. При погребении головой на восток полагали, что покойный лежит головой к восходу, а лицо освещается даже при заходе солнца. Ориентируя головой на север, считали, что погребенный будет все время смотреть на юг, на солнце» (цит. по Шутова 1991: 13).

Возможно, эта традиция возникла на фоне представлений о мире мертвых как о темном и холодном месте, в котором мертвые нуждаются в тепле и свете. Однако фольклорные нарративы дают основание полагать, что солнце (как свет) этого мира для обитателей мира мертвых слишком яркое:

*«Шай капкаез пась кельтыны уг яра, пе, кулэмъёслэн синьзы мальдэ».*  
– «Кладбищенские ворота нельзя оставлять открытыми, мол, [иначе] глаза умерших слепятся» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2007].

Отсюда же, возможно, представления об активизации духов умерших с наступлением сумерек до утренней зари, необходимости погребения до заката и пр (подр. см. § 2.1.).

В 2016 году в ходе экспедиции в с. Лельвиж Кукморского района РТ (православное пространство) я столкнулся с новой трактовкой ориентации могил. Посетив деревенское кладбище указанного населенного пункта, я обнаружил, что несколько могил (шесть) имеют отличную от других ориентацию – широтную, когда все остальные могилы расположены меридионально (см. фото 15). Согласно словам местных жителей, это относительно новая традиция, которую ввел их односельчанин (бывший бригадир) Евдокимов Владимир. Как отмечают информанты, таким образом (головой на запад) хоронят лишь глубоко верующих людей (*«туж вöсяськись муртъёсты»*) [ПМА, с. Лельвиж Кукморского р-на РТ, 2016]. На некоторых надгробных плитах и крестах имеются следующие надписи, трактующие набожность умершего при жизни: *«Верные Господу не умирают, верные – в синее небо идут»*; *«Шудо Инмарен кулэмъёс»* – «Счастлив тот умерший, кто верит в Бога (букв.: Умершие со счастливым Господом)» (см. фото 7 и 8 в Приложении 2). Таким образом, данное нововведение дает привилегию для глубоко верующих православных людей быть захороненными не как все, а лицом на восток, как отмечалось в предыдущей части диссертации, в сторону второго пришествия Иисуса Христа, *«...от запада жизни к востоку вечности»* (подр. см.: Православных...: элект. ресурс).

Опустив гроб в могилу, участники похорон бросают горсть земли, обходя ее против часовой стрелки. По сведениям славянских исследователей, «обходные действия имели своей целью замкнуть неблагоприятные явления и вредоносные силы внутри символического круга, прочерченного обходом» (СД 2004: 481).



**Фото 15. Разная ориентация могил.  
с. Лельвиж Кукморского р-на РТ, 2016 г.**

*Фото Николая Анисимова*

Выполнение этого действия, по народным воззрениям, способствовало его локализации и замыканию, изоляции смерти. По негласным правилам погребения, первыми землю бросают члены семьи умершего, после – остальные присутствующие. Удмурты верят, что кладбищенская земля способна нанести вред всему живому, поэтому горсть земли бросают с помощью носового платка, щепки, краем рукава или подолом верхней одежды, но ни в коем случае не голыми руками. В этом действии можно также усмотреть противопоставление «свой» – «чужой», когда исключается прямой контакт (голым телом) при соприкосновении с иным миром, сакральной сферой. К примеру, во время свадьбы поезжане со стороны невесты и жениха здороваются друг с другом, берясь за руку через подол одежды или фартука (см., напр.: Южные удмурты...: электр. ресурс); во время молений жертвенные деньги (*люгезь*) бросают с помощью края рукава или прочей ткани (см., напр.: Века и вехи: электр. ресурс). Однако замечу, что в настоящее время табу на бросание земли голыми руками соблюдается уже не всеми. Вышеописанное действие сопровождается особыми вербальными формулами:

*«Ымныр влад усем суй мамык мед луоз».*

– «Упавшая на твое лицо земля пухом пусть обернется (букв.: станет)»  
[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010];



«*Ымрынад усем суй зарниен-азвесь мед луоз*».  
 – «Упавшая на твое лицо земля золотом-серебром (здесь и далее подчеркнута мной – Н.А.) пусть обернется (букв.: станет)<sup>162</sup>»  
 [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014];

«*Зёк суй ке куштісько, из усем кадь потоз, пичизэ ке куштісько, азвесь кадь потоз*».  
 – «Если брошу много земли, покажется падением камней [для покойника], если брошу немного, покажется серебром»  
 [ФА ФУдФ УдГУ, д. Старый Безум Юкаменского р-на УР, 1995];

Аналогичная формула используется в прощальном напеве молодухи – *бырем ныл гур* “напев скончавшейся девушки”, который зафиксирован в д. Аксакшур Малопургинского района УР<sup>163</sup>:

<...> *Гуэ лэзъыкыд, каллен лэзь, дяде,  
 Тыэ-мусэ медаз зурка(й).  
 Ымныр вылам суй пазъгыкыд,  
 «Зарни(й), азвесь» шу, дяде.*

Опуская в могилу, тихо опускай, батюшка,  
 Внутренности (букв.: легкие-печень) мои  
 пускай не сотрясуются.  
 Бросая землю на мое лицо,  
 «Золото, серебро» приговаривай, батюшка  
 [НОА УИИЯЛ УрО РАН, 1988].

По данным исследователя закамских удмуртов Р.Р. Садикова, при засыпании могилы у таныпской подгруппы<sup>164</sup> удмуртов Закамья принято говорить: «*секыт медаз луы суйёсыд*»; «*узьдымаке мед шедёд*» – «пусть не будет тяжелой земля»; «пусть попадешь в рай» (Садиков 2008: 163). У шарканских удмуртов зафиксирована следующая вербальная формула: «*Музьемед небыт мед луоз, валесэд небыт мед луоз. Умой улон сояз дун-неын мед луоз*». – «Твоя земля легкой (букв.: мягкой) пусть будет, твое ложе мягким пусть будет. Хорошей пусть будет жизнь на том свете» [ПМА, д. Карсашур Шарканского р-на УР, 2015]. Высказывание подобных пожеланий Л. Ямурзина связывает с народным представлением о способности покойника и после смерти чувствовать физические (тяжесть земли, под которой он погребен) и психические (страх, тревога) переживания (подр. см.: Ямурзина 2011: 161).

<sup>162</sup> «...Серебро-золото» – парный образ, в качестве эпитетов в устном народном творчестве <...> эти металлы символически параллельны и синонимичны как части единого образа «высший металл», характеризующего «высокий» образ» (Уляшев 2011: 141). В связи с этим здесь и далее ср.: «В описании похода викинга Одда на Биармаланд проводится прямая параллель серебро=сородич=община: «Вверх по реке Двине стоит курган, составленный из земли и блестящих монет: за каждого, кто умирает, и за каждого, кто рождается, несут туда горсть земли и горсть серебра»» (цит. по Уляшев 2011: 140).

<sup>163</sup> Использование темы похорон в свадебной обрядности, вероятно, связано с ритуальной смертью девушки и ее перерождением в последующем в новом социальном и ритуальном статусе.

<sup>164</sup> Название данной подгруппы закамских удмуртов образовано от названия реки Быстрый Танып (подр. см.: Садиков 2008: 7).



После того, как все прощающиеся бросили горсть земли, могилу засыпают, формируя сверху небольшой холм. Над могилой со стороны ног крещенные удмурты устанавливают крест, мраморную плиту с изображением креста, некрещенные – деревянный столб либо мраморную плиту. Повсеместно к надмогильному кресту или столбу привязывают полотенце, режут лоскутки тканей, ленточки, которые могут менять во время весенних и осенних поминок со словами: «*Дэремдэ, штандэ вошты, вильды*». – «Смени, обнови свою рубашку, штаны» [ПМА, д. Гурезь-Пудга Вавожского р-на УР, 2013]. Согласно В.Е. Владыкину, смысл этого обычая трактуется тем, что полотенца служат подарками умершему и его новому окружению, указанием дороги и т.д. (Владыкин 1994: 161). По мнению Л. Ямурзиной, полотенце «в погребальных обрядах в одном смысле символизирует связь этого мира с иным, а в другом – протяженный путь души на тот свет» (Ямурзина 2011: 163). Ср. в связи с этим: у удмуртов полотенца вешают на шею призывнику/рекруту, участникам свадьбы и ритуала поминального жертвоприношения покойному родителю *йыр-пыд сётон* “давание головы и ног [жертвенного животного]”. В некоторых локальных традициях удмуртов (д. Аксакшур Малопургинского района УР) замечено угасание данного обычая: по сведениям М.И. Николаевой, раньше на крест завязывали белое полотенце, но в последнее время считают, что этим полотенцем завязывают душу умершего, из-за чего она не может попасть в рай, подняться в небо, поэтому завязывание полотенца отменили (Николаева 2011: 55). В традиции удмуртов Кукморского р-на РТ к деревянному кресту прибивают множество ленточек (см. фото 1 и 2 в Приложении 2), а к железным крестам привязывают полотенце [ПМА, с. Лельвиж Кукморского р-на РТ, 2016].

В завершение обряда погребения совершают скромную трапезу по умершему – *куяськон* “ритуальное кормление усопшего” – обращаясь к его душе: у основания креста/столба на могилу крошат еду, в стопку или чашу наливают вино и оставляют на могиле. Каждый присутствующий пробует немного принесенного алкогольного напитка (о роли алкоголя в погребальной обрядности см. выше) и еды. В вербальных обращениях, адресованных умершему, желают хорошо обустроиться в ином мире, чтобы был всегда сытым и жил в достатке.

#### 4.14. «Возвращение» в мир живых

После погребения все направляются к выходу с кладбища, при этом запрещается оборачиваться, иначе, по народным воззрениям, покойник «заберет» с собой в мир мертвых. Выходя с кладбища, удмурты соблюдают ряд осторожных мер, поскольку теперь живым предстоит вернуться из опасного «путешествия в потусторонний мир», куда проводили покойного.

После выхода всех участников похорон перед воротами кладбища на земле чертят топором линию или крест, ограждая, таким образом, этот мир

от потустороннего, «закрывая/замыкая» протоптанную тропу. Примечательна подобная традиция у хантов: «в день похорон <...> возвращаются домой, «закрыв» тропу, по которой несли умершего на кладбище: перегораживают тропу жердью» (Лимеров 2012: 176; см. тж. Кулемзин 2004: 42). У южных удмуртов это действие выполняют для каждого человека отдельно. Кто-либо из пожилых пропускает всех по одному и после каждого проводит топором черту, проговаривая вербальную формулу: «*(Имярек) возвращается/вышел*». В настоящее время наблюдается тенденция к исчезновению данного микроритуала, поскольку это действие удмуртами забывается и чаще всего не воспроизводится.

В традиции удмуртов Закамья у ворот кладбища пожилой участник похорон бьет остальных по спине ветками деревьев (пихты, березы, ивы) со словами: «Иди домой, не оставайся здесь»; «*Тон – берт, тон – кыль*». – «Ты – возвращайся (о живом человеке), ты – оставайся (о покойнике)» (Садиков 2008: 168; 173). По А. ван Геннепу, обряды бичевания обычно объясняются как обряды изгнания демона зла, нечистоты, бичевание и удары могут служить как обряд отделения от мира, в котором человек находился прежде (Геннеп 1999: 158). Кроме того, у таныпской группы закамских удмуртов совершают ряд дополнительных обережных действий: когда все покидают кладбище, пожилой мужчина обводит могилу лопатой (там же: 163)<sup>165</sup>. В д. Аксакшур Малопургинского района УР могилу обводят топором: «*Кулэм мурт медаз бертылы шуша, гуысьтыз потыны медаз быгаты*». – «Чтобы мертвый не возвращался домой, не смог выйти из могилы» (перевод – М.Н.) (Николаева 2011: 55–56).

Помимо акционального кода, апотропейное значение придается вербальному коду. Так, например, в Алнашском, Киясовском, Малопургинском районах УР, выходя с кладбища, принято обращаться к покойному следующим образом: «*Тон ми съёры эн мыны, ми асьмеос лыктом*». – «Ты (о покойном) за нами не иди, мы сами придем». По данным В.Е. Владыкина, существует другая словесная формула: «Твой дом теперь здесь, живи хорошо, ни в чем не нуждайся, не мучай живущих» (Владыкин 1994: 162). Воспроизведение подобных вербальных формул, скорее всего, имеет иллюкутивный характер и связано с магическим отчуждением души покойного в мир мертвых (оппозиция «свой» – «чужой»).

По мнению исследователей, соблюдение подобного ряда правил подчеркивает пересечение символической границы и «прекращения» контактов с загробным миром (Попова 2011: 160).

У удмуртов существует любопытный обычай подслушивания после погребения покойного. Так, по данным Р.Р. Садикова, раньше у закамских удмуртов пожилой мужчина, «отойдя от могилы сорок шагов, останавливался и слушал, что будет происходить в могиле. Говорят, что грешные

---

<sup>165</sup> Аналогичный обычай бытует и у мордвы: «после погребения умершего огораживали могилу (*пирясть*), проводя с этой целью три раза лопатой черту вокруг могильной насыпи» (Мордва 2004: 485).

начинали кричать» (Садиков 2008: 163). По мнению исследователя, этот обычай у удмуртов Закамья сформировался под мусульманским влиянием. Следует заметить, что аналогичный обычай зафиксирован мною в традиции центральных удмуртов [ПМА, д. Карсашур Шарканского р-на УР, 2015]. По словам информантов, двигаться в какую-либо сторону нужно пятясь задом наперед (оппозиция «передний» – «задний»), после чего лечь на землю и слушать, а возвращаться и выходить с кладбища надо уже вперед лицом. В традиционном сознании движение задом наперед воспринимается как одна из форм установления контакта с потусторонним миром (подр. см.: СД 2004: 364–367). Ср.: двигаются задом наперед, например, во время различных гаданий или когда ночью вдруг услышат голоса иного мира. Подобные представления зафиксированы Л. Ямурзиной у марийцев: «после похорон один отходит в сторону на 41 шаг и ложится на землю, из которой слышится собачий вой, «значит, там действительно собаки его встречают» (Ямурзина 2011: 165). По предположению исследователя, территория вокруг кладбища в радиусе 40 шагов от могилы считается частью подземного царства, где является возможным безопасно подслушать акустические акции представителей иного (подземного) мира (там же). По замечанию А.К. Байбурина:

«...На кладбище заканчивается лишь “видимая” часть пути, и могила является не столько местопребыванием Смерти и покойника, сколько неким входом, местом, где возможен контакт между живыми и мертвыми. Дальнейший путь покойника (от могилы до того света) мыслится не столько как окончательная смерть, сколько как переход в иное бытие, в новое состояние, позволяющее ему не просто поддерживать связи с близкими ему живыми людьми, но и покровительствовать им» (Байбурин 1993: 115).

После возвращения с кладбища продолжается ряд очистительных мер, которые считаются необходимыми после тесного соприкосновения с покойником и миром мертвых. Согласно обычаю, все атрибуты для изготовления могилы и гроба оставляют за воротами или в огороде. По письменным источникам, а также по сведениям информантов, раньше, примерно до середины XX века, все участники похорон мылись в бане, в настоящее время ограничиваются тем, что во дворе моют руки и лицо. Домой заходят, ступая по заранее насыпанной перед крыльцом дома золе (о значении золы говорилось выше). Заходя в дом, обязательно прикасаются ладонями к печи, а в д. Пуро Можга Малопургинского района УР принято даже обходить печь [НОА УИИЯЛ УрО РАН, 1984]. Здесь стихии воды и огня играют важную функцию очищения и защиты от последствий контакта со сферой смерти.

По сведениям Л.С. Христороубовой, «возвратившись с кладбища после похорон, участники передавали привет от погребенного и пожелания благополучия» (Христороубова 2003а: 110). Участвуя в декабре 2014 года в

похоронах в д. Старая Салья Киясовского района УР, мне удалось лично наблюдать такую передачу сообщения. Входя в дом, участники похорон обращались к остальным, ожидавшим дома людям, с такими словами: «Салам веразы. Кема улэ на шуизы. Ум возьмаське на, пе». – «[Покойные] привет передавали. Долго живите еще сказали. [Вас], мол, не ждем еще»<sup>166</sup>. Из вышеприведенного примера видим, что люди, передающие сообщение от обитателей потустороннего мира, выступают в роли символических посредников. Поскольку участники похорон возвращаются из «путешествия» в мир мертвых, где контактируют с покойными предками, они получают «особую» возможность передачи сообщений с того света, приобретают признаки мифологического пришельца (см., напр.: Сагалаев, Октябрьская 1990: 158; Виноградова, Толстая 1995: 191). По замечанию Евы Поч, «во время посещения мертвых, культура каким-то образом уничтожается, и природа выигрывает. Мир живых временно обладает качествами мертвых» (Rócs 2015: 511). Отмечу, что схожие примеры можно обнаружить в культуре марийцев: в один из этапов празднования *Семика* «оставшийся в доме мужчина спрашивает процессию, что «сказали» умершие родственники на прощание. Кто-нибудь из проводивших отвечает, что они предвещают хороший урожай, теплые дожди, хороший приплод домашнего скота, то, что все будут здоровы и во всех делах будет сопутствовать удача и т.д.» (Молотова 2016: 36). В таком типе коммуникации, как истолкование, посредник является связующим звеном между сакральным миром (источником информации) и обыденным миром:

«Для человека традиционной культуры этот тип коммуникации – единственный канал, по которому он приобщается к истине как таковой: истина есть то, во что верит коллектив, а не личностная правда, выведенная из житейского опыта. Истина сообщается как откровение для данного конечного сознания, она существовала еще до начала жизни индивида и будет существовать после его смерти» (Типология коммуникации: элек. ресурс).

Вероятно, поэтому посредником коммуникации «истина» сакрального мира, транслируемая представителям этого мира, выстраивалась заведомо выгодной в пользу живых (идея долгой жизни в противовес ожиданию живых покойными родственниками).

После того, как прикоснулись к печи, участники похорон проходят к столу, выстраиваются в очередь, чтобы отпить у сидящего в красном углу *төр(-о)* «распорядителя обряда»<sup>167</sup> с рук вино и помянуть умершего (см. фото 16).

<sup>166</sup> Аналогичные приветы передаются во время обряда *йыр-пыд сётон* «давание головы и ног [жертвенного животного]». Один из таких примеров хорошо представлен в документальном фильме «Кто мы. Сны с того берега» выполненного ТРК «Моя Удмуртия» (Кто мы...: электр. ресурс).

<sup>167</sup> Примечательно, что персонаж *төр(-о)* присутствует и в обряде поминального жертвоприношения покойному родителю *йыр-пыд сётон*. При этом его функции и в



**Фото 16. Участники поминок отпивают с рук тёрро вино из чаши (тёр сюмык) и передают приветы от умерших. д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2015 г.**

*Фото Николая Анисимова*

Ср. в связи с этим: у удмуртов после прихода дальних гостей хозяева первым делом угощают кумышкой, после чего они усаживаются за стол. Возвратившиеся обращались и к *тёр(-о)*, передавая приветы от усопших. После этого акта начинается поминальная трапеза, где угощаются не только участники поминок, но и «угощают» покойного, а также других невидимых «гостей»: на край стола ставят тарелку с блюдом (суп, каша), ложку, стакан/кружку напитка (чая, кваса), кусок хлеба/стряпни и стопку вина. Считается, что если живые во время поминальной трапезы наедятся досыта, то и покойный в ином мире будет сытым: «*иназ мыноз*» – «пойдет в пользу» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010].

Согласно данным нач. XX века, «хозяева усердно угощают приглашенных, говоря, что если они будут есть и пить плохо, то гости (разумеется покойники) встанут из-за стола не наевшись и будут недовольны» (Ильин 1926: 66–67). По А. ван Геннепу, «трапеза устраивается ради восстановления связи между членами сообщества живых и покойным. Эта связь оказалась разорванной после утраты одного из звеньев цепи» (Геннеп 1999: 150). Отсюда предписание, которое, со слов информантов, необхо-

---

том, и в этом случае одни и те же – встреча «мифологических пришельцев» (проводжавших покойника участников ритуала) и угощение вином как символическое принятие обратно в мир живых. Замечу также, что его персона присутствует и в свадебном застолье в виде дружной супружеской пары, а на похоронах и поминках – один человек (подр. см.: Владыкин, Чуракова 1986: 118).

димо выполнять неукоснительно – всем участникам похорон, проводившим покойника до кладбища, необходимо вернуться в дом усопшего (иногда в столовую, кафе) и совершить поминальную трапезу. Если это действие не будет выполнено, человека, по народным поверьям, ожидает несчастье или наказание со стороны усопшего:

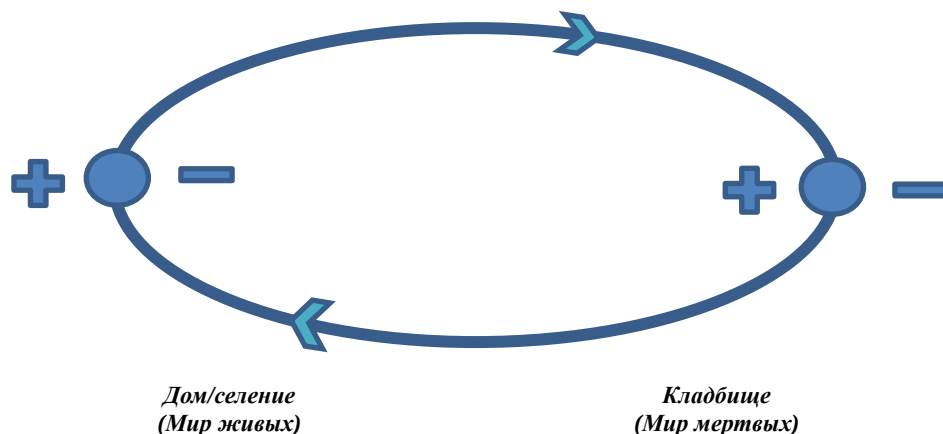
*«Одйг пол озьы ватйм. Мõйы вал ни со. <...> И со тйнь та вакытэгес ик кызьы ке, турым валоковат каремын вал, валокын кылле. Пильмо кариськиз. Согим-марам но, «Айдалэ таре столовое сиськын мыномы». А мон шко: «Мон оти уг ветлы ни, милям турыммы щас зор улэ пачкалоз, берто». И õй ветлы. Как бертй, сразу турым вылэ. Быдэс уй изьны õй быгаты ук! Тйнь со кине ватйм ук, быдэс уй монэ уйылыса ветлйз шай вылтй. Видимо, пыраны кулэ, а мон тйни õй пыра вал. <...> Вот пегзисько, а малы ке пегзыны уг ду ук. <...> Бон, тйни вõтатйз, õй пыра шуса йырыз кур луэм-а мара, видимо».*

– «Однажды так похоронили. Он старым был уже. <...> И он где-то в такое же время как-то [умер], сено было валоковано, валками лежит. [Вдруг] тучи набежали. [Умершего] похоронили да, «Идемте теперь в столовую кушать пойдем», – [говорят]. А я говорю: «Я туда не пойду уже, у нас сейчас сено под дождь попадет, домой вернусь». И не сходил. Как домой вернулся, сразу за сено. Всю ночь спать не смог ведь! Вот кого похоронили ведь, [он] меня всю ночь по кладбищу гонял. Видимо, надо прийти [на поминальную трапезу], а я вот не пошел. <...> Вот убегаю, а сбежать почему-то не могу. <...> Вот, [покойник] явился во сне, от того, что не зашел [на его поминальную трапезу] рассердился, видимо»

[ПМА, д. Миндерова Малопургинского р-на УР, 2015].

В данном действии можно наблюдать ритуальное «замыкание» символического пути/путешествия в мир мертвых и включение участников похорон обратно в мир живых, поскольку после контактов с «чужой» сферой они получили inferнальные качества. Трасекторию пути в погребальном обряде можно условно изобразить таким образом:

Схема 2. Путь/путешествие в мир мертвых



Участники похорон, отправляясь вместе с покойником (+) в мир мертвых, оставляют умершего на кладбище (-), возвращаясь посредством ритуалов, снова включаются в сообщество живых (+).

Умирая, человек исключается из сообщества живых (-), но включается в сообщество умерших предков (+).

Немаловажная деталь поминальной трапезы – наличие головного убора и обуви у сидящих за столом участников обряда. В настоящее время данная традиция имеет локальные вариации и новации: в одном ареале (удмурты южных районов УР) во время поминальной трапезы мужчины снимают головные уборы, а голову покрывают лишь во время ритуального подношения умершему/усопшим (*куяськон*), у других групп удмуртов (напр., закамские удмурты) – голову покрывают в обоих случаях (см. фото 17).

Отмечу, что в отношении женщин эта традиция сохраняется более устойчиво, хотя лично мне встречались уже такие ситуации, когда женщины не покрывали голову. Такие же вариации наблюдаются с использованием обуви во время контактирования с миром мертвых. Примечательно, что в традиции удмуртов Закамья голову принято покрывать и тогда, когда находишься на священном месте или вкушаешь освященную кашу (*вёсям жук*). Здесь четко заметна символическая оппозиция «одетый» – «нагой», «свой» – «чужой», «культура» – «природа», которая в народном мировоззрении, скорее всего, маркирует представляемые традиционным мышлением миры и границы между ними, указывает на сакральность ритуальной коммуникации и особое поведение коммуникантов. Ср. в связи с этим: по представлениям хантов, во время общения с духами шаман и прочие участники сакрального действия не должны присутствовать перед потусторонними существами без обуви<sup>168</sup>. У русских «пастуху надлежало всегда быть с покрытой головой, чтобы не оскорбить лешего» (Байбурин, Топорков 1990: 87).

<sup>168</sup> Устное сообщение венгерского исследователя Агнеш Кережи, 2016 г.



**Фото 17.**  
**Поминки на**  
**40 день**  
**(нильдон үй)**  
**д. Нижнее Балтачево**  
**Татышлинского**  
**р-на РБ, 2016 г.**

*Фото Анны Байдуллиной*

Раньше<sup>169</sup> в день похорон проводили поминки *куинь/кунь уй* “третья ночь”, которые служили завершающим этапом дня похорон. В настоящее время покойника чаще хоронят на следующий день после смерти, поэтому похороны завершаются поминальной трапезой. В узколокальных традициях (напр., Киясовский, Малопургинский р-ны УР), эти и последующие поминки иначе называют *кулэтэм юондыр* “ненужный праздник”, а похороны – *кулэтэм уж* “ненужная работа”. Замечу, что у чувашей «уходя, люди говорят домашним: «Пусть ваши дела будут напрасны», подразумеваемая под этим хлопоты по умершему» (Салмин 2007: 272).

Примечательна коммуникативная особенность удмуртов во время похорон и поминок – провожать участников обряда не принято, так же, как и

<sup>169</sup> Точное время указать сложно, поскольку у каждой локальной группы удмуртов трансформация развивалась неодинаково, а сами информанты затрудняются ответить, в каком примерно временном периоде произошло данное изменение.



здороваться с ними. Однако автору, участвуя в нескольких похоронах южных удмуртов, удалось наблюдать угасание этого табу среди среднего и молодого поколения. Данный запрет, вероятно, связано с идеей включения и исключения в переходных обрядах (подр. см.: Геннеп 1999). На мой взгляд, поскольку практически все действия в погребальном ритуале направлены на исключение покойного из сообщества живых и его включение в мир мертвых, любой этический акт (приветствие, прощание) живых в присутствии смерти должен быть исключен, иначе он разрушит мистический порядок похорон и душа не сможет перейти к предкам.

## ГЛАВА V.

### Постпогребальные представления и поведенческие стереотипы

Вера в посмертное существование и сверхъестественную силу покойных образует особые представления и поведенческие стереотипы, которые в своем единстве репрезентируют коммуникацию миров. После погребальной церемонии начинается новый этап взаимоотношений, где каждый член общества (обоих миров) играет определенную роль, а каждое явление требует определенной реакции. Провокация на контакт моделирует диалоговое отношение, где в народной традиции практически на каждый случай уже имеются свой сценарий и модели поведения. Ниже будут рассмотрены такие постпогребальные поведенческие стереотипы и представления, бытующие в культуре удмуртов. Отмечу, что в данном разделе не будут описываться частные и общие поминальные дни, поскольку они уже довольно хорошо описаны и исследованы (см., напр., Емельянов 1921: 8–35; Христолюбова 1984: 83–94; Владыкин, Чуракова 1986: 108–133; Владыкин 1994: 144–179, 248–252; Lintrop 2003: 140–152; Владыкина, Глухова 2011a: 74–75, 84–85, 118, 121, 130, 224–225 и т.д.). Здесь анализируются различные поверья и ритуалы удмуртов, связанные с трауром, ситуациями контакта с умершим, поведением живых и покойного, табу и предписаниями, традициями и новациями, которые, на мой взгляд, недостаточно освещены в литературе и требуют более подробного рассмотрения. Отдельное внимание будет уделено моим полевым материалам, отражающим современное бытование указанной темы.

#### 5.1. Посещение могилы усопшего на следующий день после похорон

На следующий день после погребения до полудня семья умершего идет на кладбище, чтобы узнать «*кызьы кулэм мурт уйзэ кӧлӧз*» – «как покойнику спалось». Снова проводят *куяськон* и общаются с душой умершего, ранее умерших просят принять своего усопшего родственника в свое общество. Здесь же могут слезно причитать и исполнять горестные, поминальные или любимые песни мертвого, о чем свидетельствуется в самих народных песнях удмуртов:

<...> *Чинишьтым, ой, зындэме  
Яратонме басьмытэ.  
Шайгу вылам ветлыкыды,  
Та гурен ик кырзалэ.*

<...> Перстень с моего, ой, пальца  
Поручите моему любимому снять.  
Приходя на мою могилу,  
Эту же песню пойте» (перевод – В.К.)  
(д. Малая Бодья Малопургинского р-на УР,  
Кельмаков 1990: 182)

Подобные песни служат своеобразным диалогом с умершим, воспоминанием о нем, выражением уважения и дани памяти, рассуждением о жизни и смерти. Так, по словам Розы Михайловны Шакирзяновой (1954 г.р.), посещая могилу своей матери, она каждый раз поет ее любимую песню:

*Турагайёс но чирдо куазь замлысь,  
Тырлы тылобурдоёс нош чирдо.  
Тырлы тылобурдоёс нош чирдо.*

Жаворонки да поют от хорошей погоды,  
Разные птицы снова поют.  
Разные птицы снова поют.

*Тырлы тылобурдо чирдылыку,  
Дёж муртлэсьд кытын бон чидалоз?  
Дёж муртлэсьд кытын бон чидалоз?*

Во время пения разных птиц,  
Горюющие люди как же стерпят [не заревев]?  
Горюющие люди как же стерпят [не заревев]?  
[ПМА, г. Ижевск УР, 2014].

Можно предположить, что, поскольку такие песни исполняются в сакральном локусе и воспринимаются своеобразным коммуникативным актом с потусторонним субъектом, музыкальный код в данном процессе ритуализируется и служит сакральным контактоустанавливающим инструментом с иным миром.

С новым явлением удалось столкнуться во время посещения кладбища с. Малая Пурга Малопургинского района УР в 2015 году, когда близкие умершей женщины положили на могилу покойной женщины телефон, на котором играла, по словам информантов, ее любимая песня. В данном случае традиционное явление переходит в новую форму, но при этом не теряет своего функционального значения – общения с умершим.

Следует заметить, что удмурты, придерживающиеся канонов православия, запрещают петь на кладбище, считая это кощунством. Ими над могилой умершего читаются православные молитвы.

Если в момент контактирования с покойником к могиле прилетает птица, считается, что это прилетела душа умершего<sup>170</sup>. Ср.: По словам информантки, которая принимала участие в поминках у удмуртов Алнашского р-на УР, у них во время поминального ритуала емкость с пищевым даром для умерших ставят на воротный столб или на крышу, чтобы птицы могли полакомиться и донести дары до почивших предков [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010]. Согласно другим представлениям, душа покойного может появляться в облике бабочки<sup>171</sup>, по сведению других исследователей – в образе пчелы, шмеля, ласки/горностая, мыши

<sup>170</sup> Согласно современным сведениям, полученным от моих информантов, образ души-птицы постепенно теряет свой первоначальный смысл: «*Туж ик куяськыны уг лэзё кадь, тылобурдоос кулэм муртлэсь ымнырзэ кокчало, чабъяло шуо, пе*». – «Крошить [еду на могилу] особо не разрешают, кажется, птицы, мол, лицо покойного клюют, царапают» [ПМА, д. Старые Какси Можгинского р-на УР, 2014].

<sup>171</sup> По замечанию Т.Г. Владыкиной, «у северных удмуртов до сегодняшнего дня бытует поверье о том, что нельзя убивать ночную бабочку, поскольку в этом облике «возвращается дедушка» (*Уй бубылиез виыны уг лэзё: чужатаед бертиз, – шуо*) (Владыкина 2003: 65).

(см. подр.: Владыкина 2003: 65). Образ птицы в ипостаси души покойного человека довольно часто можно встретить и в удмуртских народных песнях:

#### **Лы куян**

*Ми кэ куломы, дун'н'эйэ кил'ос,  
Выламы бат'ну ж'ужалоз, ай.  
<...>  
Со бат'ну д'ууат кикийэт чил'оз,  
Кө'т-ж'ожо мур'т'ос бөрдозый, ай.*

#### **Поминальный напев**

Когда мы умрем, мир останется,  
На наших могилах ива вырастет.  
<...>  
На верхушке ивы кукушка запоем,  
Людей с печалью на сердце заставит  
плакать (перевод – И.Н.)  
(д. Нижняя Ушма Балтасинского р-на РТ,  
Нуриева 1999: 68).

#### **Сэрога кырзан**

*Мон кэ кулй, дун'н'э кыл'оз,  
Мон вылэ ба'пу потоз.  
Ба'пу йылын учы чирдоз,  
Жож мур'йосыз бөрзытоз.*

#### **Сиротская песня**

Я умру – останется свет,  
На мне (могиле) вырастет ива.  
На вершине (ветке) ивы соловей будет петь,  
Заставив плакать приунывших людей  
(перевод – В.К.)  
(Образцы речи... 1982: 59).

#### **Кулэм мурт келян гур**

*Шайгу вылам сад мерттэ,  
Отын учы мед чирдоз,  
Мынсьтым кырзам куараме  
Гуртэ бертса верасал.*

#### **Похоронная песня**

На моей могиле сад разведите,  
Пусть соловей там поет.  
Прилетев (“возвратившись”) в деревню,  
О моем пении он расскажет (“рассказал бы”)  
(перевод – В.К.)  
(д. Суроново Шарканского р-на УР,  
Кельмаков 1981: 177).

Аналогичные представления можно встретить в культуре славян. По сведениям М.Д. Алексеевского, на Русском Севере «часто в поминальные дни на кладбище сыпали крупу или зерна, чтобы птички «помянули» покойника» (Алексеевский 2010: 291).

Перед тем, как уйти, обходят могилу против солнца и обращаются к усопшему с вербальной формулой: «Тон ми съёры эн мыны, ми тон доры асьмеос/нош вуом». – «Ты за нами не ходи, мы к тебе сами/снова придем» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2015]. Вернувшись домой, совершают ряд очистительных действий посредством контакта со стихией воды и огня: моют лицо и руки, прикасаются к печи. Подобный визит, совершаемый на следующий день после похорон, существует, например, у бесермян, северных соседей удмуртов, где основная цель – «проведать», «посмотреть, не скучал ли», «узнать, как приняли» (Попова 2011: 183). У украинцев этот обряд носит название *снидать* или *будить покойника* и, по замечанию Н.В. Коптева, «...широко распространен в разных местах Украины» (Коптев 2013: 58). По замечанию Т.А. Агапкиной и Л.Н.

Виноградовой, в основе семантики этого ритуального действия лежит «сопоставление жизни и смерти с бодрствованием и сном» (СД 1995: 266).

## 5.2. Постпогребельные представления и поверья

Существует представление, что некоторые беспокойные покойники в ночь после погребения *ишанзэ(-с) аэзыто/возьмат* “показывают свой призрак”, чаще всего родственникам. При этом, согласно полевым материалам автора, усопший может себя проявлять как визуально (тень, фантом, орнито- или зооморфный образ и т.п.), так и акустически (стук, скрип, шепот и пр.):

*«Лёня кулыкы, вот сётйз ке сётйз. Ира но, Таня но, мон но, таццы ваським изыны. Только кызь ай карим... Как сётйз оброс сэреге, боддоре, кызь ай, кыре. Ваньмы султылймы. Вот ишанзэ соку аэзытйз Лёнялэн. <...> Туж зол сётэ, корка зурка шуо. <...> А Сергей Витягай кулыкы тожо сётйз боддор, сопалаз. Ой, кыче зол сётэ».*

– «Когда умер Лёня, вот ударило, так ударило. И Ира, и Таня, и я спустились сюда спать [после того как похоронили и помянули]. Только вот это сделали [легли спать]... Как ударило в красный угол, по стене, на улице. Все соскочили. Вот привидение Лени тогда проявилось. <...> Очень сильно ударяет, даже дом дрожит говорят. <...> А когда дядя Сергей Витя<sup>172</sup> умер, тоже ударило об стену [после того как похоронили], на той стороне [дома]. Ой, как сильно ударяет» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].

Данные случаи были восприняты информантами как акустическое проявление призраков умерших, поскольку удар и звук, воспроизведенные в тот момент, темпорально включены в погребальный ритуал и поэтому выполняют знаковую функцию. Здесь явное место занимает симпрактический контекст, когда акустические элементы превращаются в элементы текста, которые вызывают немедленную реакцию адресатов. По мнению Ю. Шаниной, «реакция на все эти звуки была различна, но цель у нее была одна: отгородить себя от дурного, успокоиться» (Шанина 2015: 172).

После смерти человека особую роль отводят сновидениям как важным каналам общения с покойным. Как правило, «явление умершего во сне обычно влечет за собой ответный «визит» живых: посещение могилы или смерть кого-то из членов семьи» (Кормина, Штырков 2001: 212–213). Через сновидения живые узнают о состоянии покойного, отношении к живым, его потребностях и пожеланиях, опираясь на которые живые выстраивают свое дальнейшее поведение (подр. см. § 1.4.). Например, если родные часто и много плачут, то считается, что это беспокоит покойного в

---

<sup>172</sup> *Сергей Витя* – Сергей – название рода образованного от имени отца мужчины по имени Витя.

ином мире. Поэтому он является живым во сне с просьбой или упреком, чтобы они больше не проливали слез, думая о нем. Со слов информантов, некоторые, тоскуя и желая увидеть покойного во сне, носят его вещи, кладут их под подушку или спят на его постели:

*Мынэсьтым бон туж ик мӧзмиды ке,  
Кылӧ гитаръёсы – мыныса шудэлэ.  
Мон гинэ но кошкемысь тӥ эн бӧрдэ –  
Интые кыле – мыныса изелэ!*

Если уж очень соскучитесь обо мне,  
Останутся мои гитары – идите  
и играйте на них.  
Из-за того, что ухожу я, вы не плачьте –  
Остается моя постель – идите  
и спите на ней! (перевод – К.Г.)

(д. Вишур Можгинского р-на УР,  
Герд 1997: 142).

Ср. в связи с этим: у удмуртов по сей день бытует поверье: если сильно скучаешь о живом человеке, нужно носить его вещь – и тоска пройдет.

Однако частые сновидения с покойным считаются плохим знаком, поэтому стараются магическими способами прекратить такой нежелательный контакт. Так, например, для этого у закамских удмуртов обводят вокруг своего пояса кусок хлеба и дают его собаке<sup>173</sup>, говоря: «*Ен вӧтаты ни*». – «Не снись больше» (Садиков 2008: 166); «*Алама вӧт вӧтай. Мыным медаз лу. Жеч мед луоз*». – «Плохой сон видел/-а. Пускай не будет мне [худого]. Хорошо пусть [все] будет» [ПМА, д. Асавка Балтачевского р-на РБ, 2016]. По материалам А.И. Емельянова, человек, видевший во сне покойника, должен совершить обряд поминовения *тырон* (от гл. *тырыны* “класть, выкладывать”) (подр. см.: Емельянов 1921: 20).

Немаловажное значение удмурты придают приметам, наблюдаемым после погребения. Считается, что если после кончины человека через короткое время умер еще кто-то, то будет еще одна, третья, смерть. Если четыре покойника, то будет пять, если после пяти смертей до сорокового дня умер еще один человек, то наберется – семь. Бывает так, что после семи человек случилась еще смерть, тогда, по словам информантов, число усопших может доходить до двенадцати. Заметим, что аналогичные представления существуют у северных соседей удмуртов – бесермян (Попова 2011: 170). Данное явление удмуртами называется *кулэм мурт куньлы/витьлы/сизьымлы/дас кыкы тырмытэ* “покойник к трем/пяти/семи [смертям] доводит (букв.: заполняет, наполняет)” или *кулэм мурт съӧраз кыске* “покойник с собой тянет”, *кулэм мурт эшлы нуэ* “покойник «уносит» в качестве друга/спутника”. Согласно ПМА, подобные очередные смерти актуализируются лишь в нескольких случаях:

<sup>173</sup> По замечанию Надежды Шамсияхметовны Хатиповой (1946 г.р.), дают только той собаке, которая на привязи, а кусок хлеба обводят три раза против солнца вокруг пояса [ПМА, д. Асавка Балтачевского р-на РБ, 2016].

- если все покойники захоронены на одном кладбище;
- смерти случились до прохождения сорокового дня (*40 уй* “40-я ночь”), в некоторых вариантах до годовщины (*ар уй* “годовая ночь”);
- если были нарушены правила погребения (напр., позднее (вечернее) захоронение);
- по некоторым сведениям, если смерть была молодой и трагической (убийство, самоубийство, автокатастрофа и прочее).

Подобные представления характерны также для славян. По сведениям Н.И. Толстого, один из скончавшихся близких родственников, по народному толкованию, «*манит к себе*»/«*влечет за собой*» другого, дорогого ему человека (Толстой 1995: 148). Для предохранения и защиты от умершего у славян имелись специальные магические обряды – «*откупание от могилы*», «*отпирание*», «*побратимство*» (подр. см.: Толстой 1995: 144–165).

В народе полагают, что душа человека до 40-го дня или же до годовщины незримо обитает в это мире и требует особого отношения к себе. Как отмечалось выше, согласно воззрениям удмуртов, одному из членов семьи полагается до прохождения годовых поминок (*ар уй кисьтон*) участвовать во всех возможных похоронах и поминках односельчан, поскольку иначе душа умершего не может проникнуть в дом и участвовать в ритуале (подр. см. § 4.11.).

По представлениям удмуртов, усопшие после своей кончины, помимо живых людей, могут «унести» с собой в мир мертвых домашнюю скотину, птицу, пчел, растения и т.д. Когда спустя некоторое время после похорон в хозяйстве умирает скотина, птица, пчелы или растения, говорят, что «*кулэм мурт съöraз кыскиз/нуиз*» – «покойник с собой утащил/забрал»; «*кулэм мурт изьян каре*» – «покойник наносит ущерб». По словам Евдокии Ивановны Ширшиной (1931 г.р.), умерший может забрать с собой домашний скот, например, в том случае, если во время похорон не была принесена кровавая жертва в честь умершего (*ви́ро сё́тон/ка́рон/ви́р потто́н*), т.е. нарушен общепринятый обычай погребения:

«Тани... *картэз кулiз но, куре́гзэ но öз чо́гы. Куньмой кечез кулiз. «Пиняльёс гынэ ку öвöл уг-а, мöйиос возъмало», – шуэ. Мöйы кечез ик пастукаса бертыкыз, бусiе кулiз. Вот, одно, не, ви́ро куэ сё́тыны.*

– «Вот... [у женщины] муж умер да даже курицу не зарубила. [Спустя] три дня у нее коза умерла. «Не только молодым нужно [жертву приносить], пожилые [тоже] ожидают», – говорит [женщина]. Ее старая коза, возвращаясь из пастухов, на поле сдохла. Вот, обязательно, мол, кровавую жертву нужно приносить [покойным]»

[ИМА, д. Старые Какси Можгинского р-на УР, 2014].

По этому поводу удмуртский исследователь Т.Г. Владыкина отмечает следующее:

«...первым долгом считалось принести жертву [покойнику/покойным – прим. Н.А.], задобрить или на первых порах дать слово принести жертву

(*сйзиськыны*<sup>174</sup>) и при первом удобном случае выполнить свое обещание. К таким внеочередным жертвоприношениям, помимо умиловительных обрядов, совершаемых в определенное время года, прибегали при несчастных случаях со скотом» (Владыкина 1992: 160).

По данным Е.В. Поповой, подобные представления характерны и для бесермян: «Согласно поверьям, если им отказать в обязательных жертвоприношениях и не закалывать птицу или скот, домашнее животное непременно погибнет, заболит или потеряется в лесу» (Попова 2011: 189). По замечанию исследователя, для обозначения такого явления у бесермян имеется даже специальный термин – *кшит'эр* (там же). В культуре русского населения подобное явление связывают с мотивом доли покойника: «Не получивший своей доли покойник все равно возьмет свое, и тогда в хозяйстве будет умирать скот, сгорит дом и т.п.» (Кормина, Штырков 2001: 218).

В традиции шарканских удмуртов бытует представление, что после смерти хозяина-пчеловода для предотвращения гибели пчелиных семей необходимо совершить символическую продажу. Для этого хозяин еще при жизни должен за небольшую символическую цену (пару монет) продать свои ульи кому-нибудь из членов семьи. По словам информантов, после этой манипуляции пчелы не будут умирать вслед за своим хозяином [ПМА, д. Карсашур Шарканского р-на УР, 2015]. Аналогичные представления характерны для славян: «В вост. Польше считают, что владелец большой пасеки должен успеть перед смертью привести ее в порядок и продать, так как у его наследников пчелы вести не будут» (СД 2009: 372).

### 5.3. Постпогребальные табу и предписания

По сей день у удмуртов существует запрет на выполнение определенных хозяйственных работ до истечения сорокового дня семьей усопшего (некая форма траура), а по некоторым сведениям – вплоть до годовых поминок. Невыполнение данного табу, по народным воззрениям, влечет за собой недовольство и беспокойство покойного в ином мире. Приведем несколько рассказов информантов, записанных во время полевых исследований:

---

<sup>174</sup> Согласно сведениям информантов, если для умершего хоть единожды вслух обещаешь жертву, он это непременно услышит и будет ожидать: «*Шара вераськод ке, сйзиськыса, значит обезательно сётоно. Или уске шара вераны уг яра. «Сётоно вал» шуиськод ке ни, возьма, пе, со*». – «Если вслух дашь слово принести жертву, значит обязательно нужно дать. Или тогда не стоит говорить [об этом] вслух. Если уж говоришь: «Надо бы дать [жертву]», он (умерший), мол, ожидает [потом]» [ПМА, д. Карамас-Пельга Киясовского р-на УР, 2016].



Пример 1:

«Одйгпол Поршурын... Атайлэн апез Поршуре биземын вал. Солэн картэз кулйз но, апаймыэн, и нылыз марым кариз... Буямын ой вау корказьзы. Корказьзэ эзэн вуштыса, зыраса, пенен миськоно вау уг азьло, тёддьытёддьы мед луоз иса. Озы миськем но, ымзэ-нырзэ жсабыръям. Озыы вѳтатэм анэз, ымныры копак вир вия, пе, шуса. <...> Мурййэз но нильдон уез дырозь астэ буяны уг лэзѳ. Первой мурт мед буялоз, сэре кылемзэ ачид. Первой куськын гынэ, мурт мед куськоз. Табань но озыи ик. Табеез ачид пѳсятын уг яра, зырдаатыны. Ымныр сутйське-а мар-а».

– «Однажды в Поршуре<sup>175</sup>... Сестра нашего отца в Поршуре была замужем. Ее муж умер да, у нашей тети (сестры отца), и его дочь (дочь покойного) это самое сделала... Некрашенные [полы] были в сенцах. Сенцы соскребая проволокой, стирая, золой ведь раньше приходилось мыть, чтобы [полы] чистыми-чистыми были. Так вымыла да, лицо [покойного] исцарапала. Так приснилось [ее] матери, [что] лицо [покойного], мол, полностью кровоточит. <...> Печь до сорокового дня самому красить тоже не разрешают. Сначала чужой пусть закрасит, потом остальное сам. Сначала [работу] начать только, чужой пусть начнет. Табани [печь] тоже также. Сковороду сам нагревать не должен, накалять. Лицо [покойного] обжигается что ли»

[ПМА, д. Старые Какси Можгинского р-на УР, 2014].

Пример 2:

«Вѳлдэт миськын но уг яра, буяны шуо кадь. Арез дырозь но... Вылаз усѳз-а, синьмаз пыроз-а».

– «Потолок мыть тоже нельзя, красить [тоже] говорят, по-моему. До годовщины тоже... На него, [покойного], будет (букв.: на него упадет), в глаза [покойного] попадет что ли»

[ПМА, д. Большие Сибы Можгинского р-на УР, 2014].

При необходимости выполнения работы и предотвращения причинения нежелательного беспокойства душе покойного возможно несколько вариантов действий, которые мне удалось зафиксировать от моих информантов:

- перед началом работы с особыми вербальными формулами обращаются к душе умершего: «Ымдэ-нырдэ аслыд кар, кидэ-пыддэ аслыд кар». – «Свое лицо укрой, свои руки-ноги укрой (букв.: свое лицо себе сделай, свои руки-ноги себе сделай)» [ПМА, д. Старые Какси Можгинского р-на УР, 2014]; «Ымдэ-нырдэ утялты/уть». – «Свое лицо убери/убереги» [ПМА, дд. Дубровский, Калашур, Карамас-Пельга, Старая Салья Киясовского р-на УР, 2007–2016]. По замечаниям некоторых информантов, к умершему нужно обращаться непременно по его имени: «(Кулэм муртлэн нимыз), ымнырдэ утялты, мугордэ утялты». – «(Имярек усопшего), свое лицо убери, свое тело убери» [ПМА, д. Баграш-Бигра Малопургинского р-на УР, 2016];

<sup>175</sup> Название села в Можгинском районе УР.

- в д. Баграш-Бигра Малопургинского района УР информантка сообщила, что перед мытьем избы необходимо завернуть в тряпку щепку, оставшуюся от изготовления гроба, пару раз протерев какую-нибудь поверхность, убрать, после чего можно продолжить уборку;
- возможен вариант, когда работы выполняют посторонние люди или начало работы зачинают чужие люди, т.е. не члены семьи и круга близких усопшего.

По сведениям другой информантки, невыполнение вышеуказанных правил поведения до годовщины может отразиться на самом человеке:

*«До году уг лэзё ук... Муръё но буяны уг лэзё, корка пуктын но уг лэзё, тупатъяны-мараны но уг лэзё, липетъёссэ но, маръёссэ но уг лэзё. <...> Аслыд умой уз луы, мар ке но висьны кускод».*

– «До годовщины ведь не разрешают... Печь красить тоже не разрешают, дом строить тоже не разрешают, ремонтировать да что тоже не разрешают, крышу тоже, да что-то [еще] тоже не разрешают. <...> Самому [человеку] нехорошо будет, болеть начнешь»

[ПМА, с. Малая Пурга Малопургинского р-на УР, 2014].

Вышеуказанные запреты находят отражение у многих народов. У русских Полесья, например, существует запрет «...белить дом до девяти дней после похорон: таким образом покойного якобы лишают зрения» (Материалы... 2001: 330). В культуре чувашей подобные табу распространяются на членов семьи и родственников, на тех, кто мыл покойника, пек блины, кто первым начинал рыть могилу. Согласно приведенным данным А.К. Салмина:

«Этим людям нельзя топить баню, ибо есть вероятность обжечь тело покойника, поэтому просят топить кого-либо из посторонних. Также нельзя рыть землю, что уподобляется как бы рытью тела умершего. Воздерживаются ставить жерди для хмеля, так как, говорят, можно проткнуть тело умершего родственника» (Салмин 2007: 277).

В традиции удмуртов Татышлинского района РБ имеется особый термин *ўстй карыны*, где *ўстй* фонетически измененное заимствование из тюркских языков – баш. *ус/тат. уч* “месть, мщение, отместка, злоба” (Башкирско-русский...: элект. ресурс; Татарско-русский...: элект. ресурс), *карыны* обозначает глагол “делать, сделать, совершать”. Данным термином принято обозначать подозрение на любое наказание, исходящее со стороны усопшего/усопших, который/-ые, по мнению информантов, может/могут навредить родственникам из-за нарушения табу, правил поведения или непочтительного обращения к его/их персоне. При этом примечателен тот факт, что наказание в виде каких-то неприятностей, по мнению информантов, может настигнуть человека даже тогда, когда он еще не знал о смерти родственника и совершал в этот момент какие-нибудь действия, запрещенные традицией; или же человек забыл о памятных датах,

касающихся умершего (напр., день смерти, частные поминальные дни). Приведу примеры относительно этого представления:

*«Кулэм мурт вожсэ поттыны быгатэ... или, например, кулэм адыамез октыса бертэм бере маке луэ... шуом, или висыны усиськод, или маке кыче ке пичи уродлык кылдэ тон бордад. Соку шуо: «ўстїй кариз». Кулэм мурт гуртын луыку, тоже ужаны уг яра, «ўстїй кароз» шуо. Со кулэм адыамен связанной датаос дырѣя озыи шуо. Ужаны уг яра, например, нильдон уяз, кулэм нуналаз или арез луыку. Бадзым ужѣсты ужаны уг яра. Кузь сюрес былэ потыны но уг яра. <...>*

*Даже ведь иногда тани уд тодїськы, что кинэд ке кулїз... и, что-то случается с тобой: неприятности, даже беды какие-то, в этот же день. Сбере, ку тодїськод, что со в этот же день, то валаськод ни ўстїй луиз шуыса».*

– «Мертвый человек может разозлиться [на живых]... или, например, после похорон покойника что-то случается... скажем, или заболеваешь, или какая-то неприятность возникает с тобой. Тогда говорят: «[покойник] наказал». Когда усопший находится в доме, работать тоже нельзя, «[покойник] накажет» говорят. Говорят, это так [бывает] в даты, связанные с покойником. Работать нельзя, например, на его сороковую ночь, в день его смерти или в годовщину [его смерти]. Нельзя проводить большие работы. В дальнюю дорогу выходить тоже нельзя. <...>

*Даже вот иногда не знаешь, что кто-то умер... и, что-то случается с тобой: неприятности, даже беды какие-то, в этот же день. Позднее, когда узнаешь, что это в этот же день [случилось], то понимаешь уже, что «[покойник] наказал»» [ПМА, с. Новые Татышлы Татышлинского р-на РБ, 2016].*

*«Азъвыл дырѣя, ўстїй карыку, пе, жуась гурзы но малпамтэ шорысь кысылэм».*

– «В старину, когда [покойник] наказывал, мол, даже горящая печь ни с того ни с сего погасала» [ПМА, д. Арибаш Татышлинского р-на РБ, 2016].

Для предотвращения кары со стороны усопшего принято обращаться к умершему с вербальными просьбами: «ўстїй медаз кар» – «пускай [умерший] не накажет»; «ўстїй ен кары» – «не наказывай». По сведениям некоторых информантов, подобные вербальные формулы должны включать имя усопшего и сопровождаться специальным действием:

*«Менкамат агаез былэм Ментифа кенаклэн. Вязовкаын ик улїз со, отын ик кулэм. Тракторист луыса, пе, ужа вал. Огпол тракторез не заводится но не заводится, пе. Номыр каремез уг луы. Сбере малпаськем но, тодаз ваем, кин ке но кулон кэлэн, пе, вал шуыса. Солэсь нимзэ вераса, «ўстїй ен кар» шуэм но, кōня ке улыса тракторез вырѣем. Киоссэ ладонью от себя, пе, кароно со кылѣсты вераку. <...> Бам азязы карыса курисько-а мусульманѣс, озыи ик, только кырымпыдэсэз от себя карыса».*

– «У тети Ментифы был брат Менкамат. Он тоже в Вязовке<sup>176</sup> жил, там же умер. Трактористом он, мол, работал. Однажды его трактор, мол, не заводится да не заводится. Ничего поделать не может. Потом подумал да вспомнил, что кто-то при смерти, мол, был. Обратившись с его именем «не наказывай» сказал да, спустя некоторое время его трактор тронулся. Произнося эти слова, руки, мол, ладонью от себя надо держать. <...> Молятся же мусульмане, держа [свои ладони] перед лицом, так же, только держа свои ладони от себя» [ПМА, д. Уразгильды Татышлинского р-на РБ, 2016].

Как уже упоминалось в вышеприведенных примерах, в случае аксиальной коммуникации с конкретным покойником, согласно мифологическим воззрениям удмуртов, для успешности «диалога» с миром мертвых требуется использование его имени. Несмотря на то, что человек еще не умер, но находится в состоянии скорой смерти, в традиционном понимании он является лиминальным субъектом. Вероятно, отсюда применение к его персоне акционально-вербального кода, используемого в общении с потусторонним миром. Другой любопытный момент сакральной коммуникации – активизация тыльной стороны кисти рук как специального акционального кода при контактировании с иным миром (см. фото 18).



**Фото 18.**  
**М.А. Нуриахметова (1939 г.р.)**  
**демонстрирует**  
**обращение к**  
**усопшему для**  
**предотвращения**  
**кары с его**  
**стороны**  
**с. Уразгильды**  
**Татышлинского**  
**р-на РБ, 2016**

*Фото Николая  
Анисимова*

В народной культуре любая задняя и оборотная сторона предмета или части тела несет символику чего-то отдаленного, близкого к иному миру. Отсюда, вероятно, использование тыльной стороны ладони как коммуникативного канала с миром мертвых. Примечательны в этом плане поверья относительно внутренней и тыльной стороны ладони, которые до сих пор

<sup>176</sup> Вязовка – село в Татышлинском районе РБ.

активно бытуют в культуре удмуртов. Так, например, движением кистей рук ладонью от себя (т.е. к тыльной стороне) маркируется акция, направленная в нижний мир, ладонью к себе (т.е. к внутренней стороне) – в мир живых и, возможно, мир верхних божеств (см. вышеприведенный пример молитвенного обращения мусульман). Сюда же можно отнести такие удмуртские выражения, как *кисьӧр/кибер луыны* “букв.: оказаться тыльной стороной ладони”, *кисьӧр/кибер карыны* “букв.: сделать тыльной стороной ладони”, *кисьӧр/кибер медаз лу* “пускай не будет тыльной стороной ладони” и т.д.: напр., «*ужын солы кисьӧр луиз*» – «в этом деле его постигла неудача» (Большой...: элект. ресурс); «*кисьӧр/кибер карыны*» – «сглазить» (там же). Смысл всех этих выражений связан с несчастьем и неудачей.

В вышеприведенных запретах выполнения определенных работ семьей покойного, вероятно, кроется представление о пассивном положении мертвеца, которое также передается его ближайшему окружению. Отсюда, по мнению А.К. Байбурина, их особый ритуальный статус: «отчетливо выраженная пассивность, переодевание в траурную одежду, замещение покойника в ряде обрядовых действий, распускание волос у дочерей покойного и др. <...> жена умершего становится вдовой, дети – сиротами» (Байбурин 1993: 115–116). На удмуртском же материале – это запрет на выполнение активных физических работ и действий (участие в танцах, весельях, шумных праздниках и т.п.), поскольку считается, что все действия пагубно отражаются на покойнике, душа которого находится в пути в иной мир. По-видимому, в данном случае имеем дело с дистанционным воздействием, неблагоприятно отражающимся на усопшем, когда между контактерами имеются пространственно-временные разрывы, которые невольно нарушаются одним из коммуницирующих партнеров. В качестве подтверждения этого предположения приведу замечание А. ван Геннепа:

«...отъезд путешественника полностью не отделяет его ни от его основного сообщества, ни от общества, в которое он включился, будучи в пути. Об этом свидетельствуют правила поведения семьи путешественника в период его отсутствия. Они заключаются в запрете любого действия, которое могло бы повредить отсутствующему симпатически или телепатически» (Геннеп 1999: 39).

Как уже говорилось выше, по представлениям удмуртов, после смерти душа человека виртуально обитает в этом мире до сорокового дня, по другим сведениям – до годовщины. Исходя из этого, к душе умершего принято обращаться как к живому члену семьи. К покойному следует обращаться по имени или по его социальному статусу (напр.: *анай* “мать”, *атай* “отец”, *ние* “сын” и т.д.) относительно контактера и призывать к выполнению какого-либо действия (покушать, поработать, сходить в баню и прочее). Например, «*Лык ин, сиськы, нэнэ. Сиськиськом ин, айда сиськом, кӧтыд сюмаса медам ул*». – «Приходи уже, кушай, матушка. Кушаем уже,

идем, покушаем, голодной не ходи» [ПМА, д. Сеп Игринского р-на УР, 2013]. По мнению других информантов, к покойному нужно непременно обращаться по имени, независимо от его социального статуса, дабы конкретизировать адресата:

*«Ним, пе, кулэ отын, ним. Тани нимез ёд ке вера, куяськемед иняз уз лу. Тани «Петька баэзын агай» шуьско мон. Петька нимыз солэн. Ним, пе, возъмало соос. «Сие-юэ» шуса кошкид ке, сос уз тодэ. «Тани, Петька баэзын агай, си» шуса».*

– «Имя, мол, нужно там (в ином мире), имя. Если вот по имени [покойного] не обратишься, твоя тризна в пользу не будет. Вот я «Старший брат Петька» говорю, [когда совершаю тризну брату]. Его Петькой зовут. [Свое] имя, мол, они ожидают [в мире мертвых]. Если скажешь «Ешьте-пейте», они не будут знать [для кого совершается тризна]. «Вот, старший брат Петька, ешь» говоря [совершаю возлияние]» [ПМА, д. Карамас-Пельга, Киясовского р-на УР, 2016].

*«Котькуно нимын вераны кулэ. Коть анай, коть атай, котькин мед луоз».*

– «Всегда нужно обращаться по имени [к покойнику]. Хоть мать, хоть отец, хоть кем пусть будет» [ПМА, д. Баграш-Бигра Малопургинского р-на УР, 2016].

*Милям но бусымы, лапсы бусы(й),  
Азвьес гуэзем турымнёс дюжалоз.  
Ми но, лай, кулём ке, ниммы кылёз,  
Бар(ы)быр огпол зесь туган вералоз.*

Наше да поле, [словно] долина,  
Драгоценные травы возрастут.  
Мы да если умрем, наше имя останется,  
Непременно однажды добрая родня помянет  
[ПМА, д. Асавка Балтачевского р-на РБ, 2016].

В культуре сету аналогично: «Важным считается имя ушедшего, через которое также можно сохранить общение. Желательно, чтобы имя покойного оставалось в употреблении на территории проживания племени» (Сарв 2000: 65). Немаловажную значимость имени при контактировании с умершими предками уделяет и мордва:

*<...> Кинь лемезэ кундави,  
Кинь лемезэ стувтови,  
Илядо кежиявто,  
Илядо ордашкале <...>*

*<...> Чье имя вспомнится,  
Чье имя забудется,  
Не обижайтесь,  
Не сердитесь <...>*

(подр. см.: Ермаков 2014: 79).

В связи с этим любопытно привести следующее замечание: в обыденной коммуникации удмуртов не принято/табуировано употребление собственных имен жены, мужа, матери, отца и т.д.

Считается, что если не уделять усопшему члену семьи должного внимания, он может обидеться или даже навредить родным. Поэтому, например, ежедневно до сорокового дня/годовщины для него на край стола ставится отдельная тарелка еды, ложка, кружка с чаем, стопка с вином, стряпня,

кусочек хлеба. По сведениям информантов, ложку необходимо окунать в тарелку с супом и класть рядом с тарелкой; хлеб/стряпню нужно разламывать (вероятно, отголосок символического умерщвления вещей), ни в коем случае не резать ножом, поскольку иначе душа не может питаться. По предположению А.К. Байбурина и А.Л. Топоркова, запрет на использование острых предметов во время траура и, на мой взгляд, в ситуациях контактов с иным миром «...объясняется тем, что острые предметы расценивались как «искусственные», принадлежащие культуре» (Байбурин, Топорков 1990: 101). Любопытное замечание приводит удмуртский фольклорист Т.Г. Владыкина: «в случае поминок все блюда подаются с торца со стороны дверей» (Владыкина 1992: 139). Продолжая, ученый отмечает: «на этот же край стола во время поминок ставится прибор для покойного» (там же). Отсюда, следовательно, можно предположить, что указанный локус (торцовая сторона стола со стороны дверей – *жӧк пум*) является в традиционном понимании удмуртов каналом коммуникации с покойным/умершими предками. С этим представлением, возможно, связаны следующие запреты в поведении удмуртов:

*«Жӧк пумтӧй эн сӧты, шуо пересъёс. Жӧклэсь ӧс пал пумысеныз уг яраномыр но тырыны жӧк вылэ».*

– «Нельзя ничего подавать с края стола. Со стороны торца, близкого к дверям, нельзя ничего класть на стол» (Владыкина 1992: 139).

Отмечу, что данное представление бытует по сей день и довольно ярко выражается в погребальном обряде, когда, например, пришедшие на похороны люди кладут принесенные с собой бутылочку вина и стряпню на торцовую сторону стола, отдаленную от красного угла (см. фото 19).

Имеется даже специальное устойчивое выражение *жӧк пуме пуктыны* «положить на край стола/торцовую сторону стола», означающее поминовение усопшего/предков; совершить подношение, предназначенное умершим. Ритуальные еду и питье (*куяськем*), предназначенные умершему, выносят во двор и выливают в направлении от себя (*ки съӧрлань*) собаке либо курицам с универсальной формулой, используемой удмуртами при поминовении усопших: «*Аязд мед усӓз. Иназ мед мыноз*». – «букв.: Перед тобой пусть упадет. В пользу пусть пойдет». Как отмечают закамские информанты, ритуальные дары выносит хозяин дома, предварительно надев на руки рукавицы, правую рукавицу надевают на левую руку, левую – на правую, т.е. соблюдаются правила контакта с миром мертвых [ПМА, д. Нижнее Балтачево Татышлинского р-на РБ, 2016]. В некоторых случаях над дверным косяком или в матице (рубежные локусы) устанавливают ложку, вилку, чтобы душа умершего при желании могла питаться. В баню принято приглашать душу помыться, попариться. При подаче пара необходимо произносить специальную вербальную формулу, чтобы душа не обожглась жаром пара:



**Фото 19. Подношения на краю стола, принесенные на поминки  
д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2015**

*Фото Николая Анисимова*

«Ымнырдэ уть».

– «Свое лицо убереги» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013];

«Ымдэ-нырдэ эн сёты».

– «Свое лицо не подставляй (букв.: не давай)» [ПМА, д. Старые Какси Можгинского р-на УР, 2014];

*«Иньмаре, Кузае, уть, ворды. Пересь мумыаз-бубыаз, тйлед лякыт мед ло. Из вылэ ву кисьтйсько, лякыт мед ло. Ымдэс-нырдэс возъмалэ».*

– «Иньмар мой, Куазь<sup>177</sup> мой, спаси, сохрани. Старые матушки-батюшки, пускай вам хорошо будет. На камни воду лью, пускай хорошо [вам] будет. Свое лицо уберегите» [ПМА, д. Сеп Игринского р-на УР, 2013].

В традиции закамских удмуртов достаточно произнести вербальную формулу «Азяд мед усёз» – «букв.: Перед тобой пусть упадет», в значении пусть дойдет до иного мира, символический акт поминания усопшего.

<sup>177</sup> *Ин(ь)мар, Куазь* – верховные божества в удмуртском пантеоне.



В редких случаях совершают символическое парение души, когда веником парят полати. У мари, по свидетельству С.К. Кузнецова, в бане парят липовую палку, которая символически изображала покойного родственника (Кузнецов 1905: 27–28). Особое внимание к персоне усопшего родственника выказывается, например, и в обычае помочи (*веме*). Так, в д. Дубровский Киясовского района УР во время обычая *корка миськон веме* “помочь мытья избы” совершают следующее действие: «если в доме еще не прошли годовые поминки по недавно умершему человеку, то для него специально оставляют немыто пространство и обращаются к нему со словами: «Тани, Марнапай, тынад паед. Миськы, утылты. Милемлы вождэ поттыса эн улы». – «Вот, тетя Марфа, твой пай. Мой, убирай. На нас зла не держи» (Анисимов 2014а: 12). В настоящее время появилась традиция устанавливать дома фотографию с черной лентой, где запечатлен покойный. Это изображение воспринимается как символический заместитель умершего родственника, к которому обращаются как к живому, глядят, рядом с этим фото ставят стопку вина, чашку чая, оставляют хлеб и т.д. Согласно полевым материалам автора, эту фотографию могут хранить на видном месте до истечения годовых поминок, после чего убирают в укромное место.

По словам некоторых информантов, если у близких родственников планируется свадьба (*сюан*), то ее просят провести до истечения годовых поминок, поскольку считается, что «*дулзы азэе ай сослэн*» – «их душа еще видит [проводимый праздник]» [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014] и будет незримо присутствовать на празднике. Однако существует негласное правило, что семье покойного во время торжеств и праздников запрещено танцевать и чрезмерно веселиться. Это табу может отмениться, если совершить специальный микроритуал. Для этого нужно наступать на серебряные монеты (в настоящее время эквивалентом служат обычные металлические рубли) и говорить вербальную формулу: «*Ымдэ-нырдэ уть, медад лёгиськы!*» – «Свое лицо убереги, пускай не пострадаешь (букв.: не утопчешься)!» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013]. Некоторые, собираясь на праздник, эти монетки кладут в носки, произнося вышеприведенную формулу. По другим сведениям, до истечения годовых поминок семье умершего человека траур нужно соблюдать строго и отказываться от любых праздников, в том числе проведения свадьбы (если даже она была запланирована заранее). Подобные запреты можно обнаружить в культуре русских и белорусов: «ни один из членов семьи умершего (включая первую и вторую степень родства) не мог в период действия поминального года выходить замуж или жениться» (Котович, Крук 2014: 162).

## 5.4. «Визиты» умерших

По воззрениям удмуртов, покойные способны «возвращаться» домой, стать «ходячими», если родные постоянно думают и плачут об усопшем, сильно тоскуют и не желают отпустить, призывают прийти во сне или часто ходят на кладбище. Согласно свидетельству Л.Н. Виноградовой, возможен и обратный контакт, когда «...умерший по ночам посещает своих родственников (во сне или наяву) из-за тоски по ним, из-за привычки быть вместе и заботиться о близких» (Виноградова 2001: 31). По словам информантов, сильная эмоциональная связь не дает душе возможности уйти в мир мертвых, она остается заключенной между мирами. По мнению других информантов, к таким горюющим и тоскующим родственникам приходит уже не душа умершего, а злые духи в образе умершего члена семьи. Закамские удмурты верят, что «ходячим» покойника могут «сделать» *тодйсь муртъёс* «букв.: знающие люди» (колдуны, ведьмы, недоброжелатели, владеющие магическими знаниями), после чего умерший будет выходить из могилы, блуждать и возвращаться домой [ПМА, с. Вязовка Татышлинского р-на РБ, 2015]. Однако сведения о подобных явлениях «возвращения умершего» и его последующего контактирования с живыми относятся чаще к умершим до срока, неестественной смертью. В качестве примера приведу несколько рассказов информантов, которые мне удалось записать в ходе экспедиций и работы в фольклорных архивах факультета удмуртской филологии УдГУ и УИИЯЛ УрО РАН:

*«Калыкын верало, кулэм муртлэн лулыз куать арня куспын бертыны быгатэ шуыса».*

– «В народе говорят, что душа умершего человека в течение шести недель может вернуться домой» [ФА ФУдФ УдГУ, д. Старый Безум Юкаменского р-на УР, 1995].

*«Тани Ёргилэн агаез, Лёня, кулйз ке электро пазьгыса, «Нэнэ, усьты!», пе, шуса укно ултй ветлэ. Туклячи дото кышкаса кёлам. Куара ик кылэм. <...> Бон арня чожегес-а, кык арня чожегес-а куражзиллям, лэся. <...> Лулыз ветлэм, дыр, шуо. Адямилэн лулыз, пе, чаляк иньты уг шетты но, озьы ветлэ шуо кадь но».*

– «Вот брат у Георгия, Лёня, когда умер от удара электричеством, «Мать, открой!», мол, говоря под окнами ходит. Сватья с большим страхом спала. Сам голос [покойного сына] слышала. <...> Так то ли в течение недели, то ли двух недель страдали, видимо. <...> Его душа ходила, наверное, говорят. Душа человека, мол, места быстро не находит да, так ходит, говорят, кажется» [ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2013].

*«<...> Милям, пе, бертылйз. Со нунал ик, пе, картэз кыскыны, пе, потйз. Кыскыны потйз но, и гужзем палась, пе, лыктэ. Кызбы, пе, уатймы, сыче ик дйсен. Лыктэ «зыкырк-зыкырк» карса ик марым, кызь ай со, лымы. Лымыен озьы. «Мар ай, Радик, кариськод?» «Тамак кыськисько», пе, шусько. Таре только озьы, пе, марым шуи но, «Дак, со гой кулйз ай!» «Мынам марыме», пе, шусько. Со берыктйськиз но, пе, кошикиз».*

– «<...> У нас, мол, возвращалась [покойница]. В тот же день (в день похорон), ее муж покурить, мол, вышел. Покурить вышел да, и со стороны колодца, мол, идет [покойная жена]. Как, мол, похоронили, в такой же одежде. Приближается, хрустя, это самое, как его, снегом. Так [хрустя] снегом. «Что это, Радик, делаешь?» «Сигарету курю», мол, отвечаю. Теперь только так, мол, это самое сказал да, «Так, она ведь умерла же!» «Моя это самое (жена)», мол, говорю. Она [тотчас] развернулась да ушла, мол» [ПМА, г. Ижевск УР, 2014].

*«Кышноез кулэм бере, мон сямен ик огназ кылиз ке... Жытазе, пе, йыгаське. Йыгаське, пе, но, усьтйсько, пе, но – кышноэ, пе. Усьтйсько, пе. Туж, пе, ачиз кезьыт, зыгыръя шуэ, кёлком, пе. Сэре мон шусько, Веня, пöй, тон сое эн лэззы. Со, пöй, дйняд чёрт ветлэ. Черке, пöй, ветлы. Сэре бöрысь ветлйз, оло, öз, кулйз отэ но. Ар но толэзь виссы луиз. Кулйз. Вот озьы»*  
 – «После смерти жены, как и я же, остался одинок... Вечером, мол, стучится [покойная жена]. Стучится, да, мол, открываю, да, мол – моя жена [стоит], мол. Открываю, мол. Очень, мол, холодная сама, обнимает говорит, спим, мол. Потом я говорю, Веня, мол, ты ее не впускай. Это, мол, черт к тебе ходит. В церковь, мол, сходи. Потом позже то ли сходил, то ли нет, умер да ведь. Год и месяц у них разница получилась. Умер. Вот так» [НОА УИИЯЛ УрО РАН, д. Порозово Шарканского р-на УР, 1995].

Подобные явления считаются аномалиями, которые нарушают гармоничное существование миров, кроме того – «умершие неестественной смертью могут воздействовать на срок жизни живых» (Мазалова 2001: 137), что также вносит разлад в естественный порядок вещей. К примеру, по русским поверьям, «женщины, к которым приходят их умершие мужья, заболевают и нередко умирают» (там же). По сведениям С.Ю. Неклюдова, «сексуальные устремления такого оборотня обычно неотделимы от каннибальских/вампирических намерений: его жертва худеет, бледнеет, что и дает возможность заподозрить происки демона» (Неклюдов 2015: 7).

Для прекращения подобного рода контактов и «незаконного» поведения мертвеца предпринимаются специальные магические действия:

- проводят специальное поминовение *сьöрлань/берлань куяськон* “за пределы/назад бросание” (подр. см. § 4.2.);
- на могилу сыплют трехлетний мак или пшеничную крупу;
- очерчивают дом косой/лопатой/железным предметом<sup>178</sup> как во время кануна на Страстной четверг – *кулон потон уй* “ночь выхода мертвых”;
- удмурты-христиане молятся об упокоении души в храме или заказывают специальный помин, на могилу сыплют отпетую землю в форме креста;
- в д. Старая Салья Киясовского района УР записан уже современный заимствованный метод защиты от незваного духа. По словам информантки, на листках бумаги нужно написать «*приходи вчера*», после чего

<sup>178</sup> Ср.: удмурты и коми опахивали/обходили/очерчивали дом железным предметом от болезни и во время нее, а иногда даже «...для того, чтобы предотвратить порчу или иные невзгоды, вплоть до рекрутчины или тюрьмы» (Уляшев 2011: 131).

разместить их по всем окнам и дверям дома<sup>179</sup> [ПМА, д. Старая Салья Киясовского р-на УР, 2014].

Наиболее часто послесмертные возвращения и хождения приписывают мертвым ведьмам и колдунам: *убир* “вампир”, *кулэм убир* “мертвый вампир”, *лобась убир* “летающий вампир”, *кулэм ведйнь/ведон/ведун* “мертвая ведьма/колдун”, по данным В.Е. Владыкина – *кылчин убир* (букв.: *кылчин* “ангел”, *убир* “вампир”) (Владыкин 1994: 163). Согласно русским поверьям, «обычно этой способностью наделяются колдуны, которые при жизни не передали магической силы» (Мазалова 2001: 170). У удмуртов существует представление, что после погребения таких людей на их могиле появляется небольшое отверстие, напоминающее мышиную нору – *шыр пыран пась кадь* “словно отверстие входа мышинной норы”<sup>180</sup>, либо их могила проваливается. Для души ведьмы или колдуна это отверстие служит каналом коммуникации с миром живых. По сведениям информантов, их души могут перевоплощаться в различных животных и птиц, огненный шар или огненную змею, а позднее – пополнить ранг злых духов<sup>181</sup>. По данным Г.Е. Верещагина, записанным в конце XIX века со слов его информанта, умершая колдунья оборачивается по определенному порядку – из человека «в собаку, из собаки – в кошку, а из кошки – в серую мышь», после чего заходит в норку, ведущую в могилу (Верещагин 1995: 91). Согласно народным воззрениям, такая категория «ходячих» покойников причиняет беспокойство как живым односельчанам, самой семье умершего, так и сообществу мертвых на кладбище. Для предотвращения нежелательного «хождения» и контакта с таким духом, а также нейтрализации его магической силы, удмуртам известны несколько способов. Приведу лишь некоторые из таких способов, которые зафиксированы в научной литературе и в ходе моих экспедиций к удмуртам:

---

<sup>179</sup> В русской культуре данную вербальную формулу используют в моменты нежелательного контакта с обитателями иного мира: «...повторяют ее чаще всего три раза» (Шанина 2015: 172).

<sup>180</sup> Но имеются также сведения, что подобные отверстия могут появиться и у обычных захороненных, не владеющих магическими способностями. В этом случае, по словам информантов, это отверстие служит коммуникационным каналом с миром живых [ПМА, с. Уразгильды Тагылшинского р-на РБ, 2015]. Вероятно, это явление тесно связано с архаическим представлением об *урт ветлон пась* “отверстие хождения урт’а”, которое отражает необходимость контактирования одной из душ (*урт*) с этим миром. Любопытно заметить, что айны «на том месте, где находилась под землей голова, втыкали маленькие щепки, затем вытаскивали их и открывали яму для того, чтобы душа свободно вылетала наружу» (Арутюнов, Щебеньков 1992: 115). В поминальном ритуале хантов такое отверстие служит каналом общения с умершим, через которое могут передаваться и жертвенные дары (Бирюкова 2015: 102).

<sup>181</sup> Как отмечает С.Ю. Неклюдов, «...косвенно мотив оборотничества связан с переходными обрядами, санкционирующими перемену состояния человека, которая интерпретируется как смерть в одном статусе и рождение в другом, что может сопровождаться пересечением пространственных и временных рубежей» (Неклюдов 2015: 8).

- перед похоронами в рот колдунам/ведьмам кладут железный предмет, чтобы они не могли выходить из своей могилы (Садиков 2008: 179);
- в отверстие в могиле необходимо воткнуть осиновый, рябиновый кол или гвоздь без шляпки;
- на могилу высыпать трехлетний мак или пшеничную крупу;
- вырыть могилу и воткнуть в область сердца или глаз осиновый, рябиновый кол или раскаленный гвоздь без шляпки, на грудь положить расколотую сковороду. По другим сведениям, необходимо развернуть труп так, чтобы он лежал ничком.

Исследователь Н.Е. Мазалова отмечает, что после обезвреживания и лишения «ходячего» колдуна жизненной силы, «он переходит в разряд обычных покойников» (Мазалова 2001: 170).

Другой причиной «визитов» усопшего (во сне или наяву) могло быть его недовольство поведением живых родственников (напр., несоблюдение траурного поведения), невыполнение посмертного пожелания умершего (напр., не захоронен на желаемом кладбище), несоблюдение/нарушение погребального обычая (напр., отмена кровавой жертвы, см. выше) и т.п. По замечанию Л.Н. Виноградовой, «такие в общем нежелательные визиты воспринимались как «законные», так как требовали от живых людей соблюдения установленных норм поведения» (Виноградова 2001: 32). Для того, чтобы устранить возникший (нежелательный) контакт с умершим родственником, стараются, по возможности, выполнить пожелания умершего и установленные традицией предписания.

Подобные вышеприведенные отношения и общение живых с мертвыми Ю. Новиков предлагает назвать «улицей с односторонним движением», поскольку «инициатива таких контактов обычно исходит от покойников» (ФСЛ 2009: 209).

## 5.5. Переход души в иной мир

Со слов информантов, после прохождения поминок сорокового дня/годовщины (*40 уй/ар уй* “40-я ночь/годовая ночь”), по другим данным – через больший срок, душа усопшего (*дул*) переходит в мир мертвых. Согласно опубликованным сведениям XIX и XX вв., у удмуртов существовало представление о душе-тени *урт*, которая не уходила в иной мир, а продолжала находиться в родном доме как символический хранитель дома и семейного счастья. В настоящее время такие представления забыты либо в усеченном виде бытуют у определенных групп удмуртов. По сведениям некоторых информантов, перед уходом душа покойного может явиться кому-нибудь из родственников во сне и сообщить об этом:

*«Дядяймы кышно вылэ потйз но, и кӧня ке нунал орчысы, нылыз уже уйвӧт азӛе. Как будто вуж коркаямы ик, пе, уйӱськом, и укное йыгаськись, пе, луиз. Укнотй, пе, учкисько но – нэнэмы. И капкатй, пе, потэ. «Ярам, жеч улэ ни»,*

*пе, шуа кокаськиз но... «Ярам, жеч улэ ни. Мон кошко ни», пе, шуиз. И со шуэ, Вера шуэ: «Таччиозь нэнэ, наверно, дядяз весь утялтыса улэм, дыр, ай».*

– «Наш отец ушел жить с другой женщиной, да и спустя несколько дней его дочь уже видит сон. Как будто в старом же доме, мол, живем, и в окно кто-то стучаться, мол, стал. Смотрю, мол, в окно да – [умершая] мать [стоит]. И выходит, мол, через ворота. «Ладно, хорошо живите уж», мол, сказав поступалась да... «Ладно, хорошо живите уж. Я уйду уже», сказала, мол, [покойная мать]. И она говорит, Вера (дочь умершей женщины) говорит: «Мать до сих пор, наверное, присматривая за отцом [рядом] жила, видимо, еще»

[ПМА, д. Дубровский Киясовского р-на УР, 2010].

В данном случае, по мнению информантки, душа покойной находилась рядом с мужем и покровительствовала ему. После выполнения своих дел и предназначения она навсегда перешла в иной мир, предварительно сообщив живым родственникам.

Вспоминается следующий факт из личного опыта. Спустя некоторое время после смерти моих бабушек (со стороны отца и матери) я видел сны, где для них (бабушек) обществом покойных устраивается некая свадьба (*сюан*). Когда я рассказал свои сны тете, она трактовала это так, что души бабушек уже обустроились на том свете и окончательно перешли в мир мертвых, а я был лишь свидетелем («приглашенным» гостем) этого важного события. По сведениям марийских информантов, аналогичные представления характерны также для восточных мари<sup>182</sup>. Примечательно, что спустя некоторое время после смерти человека (не ранее чем через год, 3, 5, и более нечетных лет) и проведения в его честь символической свадьбы, имеющей локальные номинации (*бер сюан* “последняя свадьба”, *мыддорин сюан* “свадьба наизнанку”, *кулэм мурт сюан* “свадьба покойника” и т.д.) душа, по народным воззрениям, окончательно переходит к сонму предков-хранителей рода. Ср.: удмурты спустя некоторое время после родов для новорожденного проводят обряд *нуны сюан* “свадьба новорожденного”<sup>183</sup>. Здесь примечателен образ свадьбы (*сюан*), который, согласно замечанию исследователей, в удмуртской культуре маркирует основные переходные моменты жизни и способствует изменению социального и ритуального статуса (Владыкин, Чуракова 1986: 125–126; Орлов 1999: 77–78), в нашем случае – посмертное существование человека. Пример не менее важной сакральной роли вторичной ритуализации свадьбы в удмуртской традиционной культуре приводит Т.Г. Владыкина:

«Согласно удмуртским поверьям, «заложные покойники» (повесившиеся или утопленники) живут в услужении чертей, чаще всего водяных, превращенные в лошадь. Но если родственникам удастся обнаружить ее и совершить обряд

<sup>182</sup> Сведения получены во время написания диссертации от докторанта Тартуского университета А.И. Мишиной (1987 г.р., урож. д. Васькино Суксунского р-на Пермского края).

<sup>183</sup> Данный обряд служит символическим «переходом» новорожденного (пришельца из иного мира) в мир живых, «закрепляется» в человеческом социуме как новая личность.

*сюан*, для чего достаточно исполнить свадебный напев, возможно возвращение тела умершего для последующего нормального захоронения, что освобождает душу от вечных загробных мучений» (Владыкина 1997: 57).

В данном случае элемент свадебного обряда (свадебный напев) магически способствует переходу из иного мира в человеческое состояние (подр. см. там же). Добавлю, что в культуре удмуртов существуют такие обряды, когда посредством вторичной ритуализации элементов свадьбы проводится обряд проводов предков из мира живых в мир мертвых. Один из таких ритуалов включен в календарный цикл южных удмуртов и известен под названием *пересь сюан* “свадьба стариков/свадьба предков”. Обряд включен в весенний обрядовый комплекс встречи начала года по удмуртскому календарю – *Быдӟым нунал* “Великий день”. В этот день пожилые обходят дома селения по направлению низовья реки и поют песни на мотив свадебных напевов. Некоторые из участников наряжаются в элементы свадебного костюма. Считается, что они провожают пришедших в этот мир умерших предков обратно в потусторонний мир. Таким образом, посредством элементов свадебного ритуала невидимые гости, с одной стороны, выпроваживаются из мира живых, с другой стороны, возвращаются в мир мертвых, откуда они и прибыли. По Арнольду ван Геннепу, обряды включения порой напоминают свадебные церемонии (Геннеп 1999: 41), что также объясняет актуализацию свадьбы в контексте вышеприведенных примеров. Любопытно замечание, приведенное удмуртским фольклористом Т.Г. Владыкиной: «Семантика тождества смерти, свадьбы, рождения, широко распространенная в культурах народов мира, рассматривается некоторыми исследователями как основа представлений о реинкарнации образов» (Владыкина 1997: 57).

Таким образом, свадьба и прочие ее элементы служат существенными факторами на всех уровнях сакральной и обыденной жизни удмуртов, где присутствует мотив трансформации и взаимоотношения обитателей миров.

## Выводы

Анализ погребального и постпогребального корпуса обрядов и представлений показал, что ритуалы, связанные со смертью человека, в культуре удмуртов сохранились более полноценно, нежели родильные обряды. Кончина члена сообщества воспринимается довольно трагически и автоматически побуждает живых к соблюдению традиционных моделей поведения в момент сильного эмоционального потрясения. Полевые сведения автора и опубликованные источники дают основание утверждать, что смерть человека в сознании людей моментально сакрализует пространство и время, повышает их духовную активность и придает окружающему миру семантическую насыщенность. Именно в этот период столкновения мира живых и мира мертвых возникает последовательность ситуаций и действий, провоцирующих обе стороны к диалогу. При этом следует отметить,

что перевернутый характер потустороннего мира по отношению к этому миру требует в народном сознании магического анти-поведения. В народном сознании коммуникативное анти-поведение в виде обратных/перевернутых вербальных и акциональных актов считается необходимым для контакта с потусторонним миром и его представителями. Так, например, кончина человека, согласно фольклорным нарративам, может предваряться символами и знаками, проникшими из сакрального пространства: неестественное поведение животных и птиц, зрительные и слуховые галлюцинации с видением образов мира мертвых и т.д. В последующем сам человек, находясь в лиминальном состоянии, способен контактировать с иным миром: общаться с душами почивших предков, видеть демонических существ и пр. В случаях обмирания и оживания возможно временное посещение иного мира. Зафиксированы также такие редкие явления для удмуртской культуры, как предсмертная песня и прощальное письмо, которые в межличностной коммуникации играют особую роль транслятора, будучи разделенными пространственно-временными разрывами между коммуникантами. По сведениям информантов и данным из научной литературы, определенная часть удмуртов вплоть до настоящего времени в причастности к смерти человека могут подозревать представителей мифологического мира (ведьм, колдунов, духов болезней и местности, умерших и т.д.). По замечанию А.К. Байбурина, «во всех <...> действиях до кончины умирающий выступает в роли субъекта, распорядителя ритуала, но с наступлением кончины становится объектом ритуала» (Байбурин 1993: 104), а пространство и время подвергаются символической трансформации и получают большую семантическую насыщенность. В последующем каждый этап погребальной обрядности требовал от живых специальной регламентации действий, особого коммуникативного поведения как с живыми, так и представителями потустороннего мира, в том числе и с уже мертвым членом социума. Поскольку, согласно мифологическим представлениям, человек после смерти перешел рубеж мира живых и находится на пути в иной мир, то к его персоне принимают уже не горизонтальное коммуникативное поведение (равный – равный), а вертикальное (вышестоящий – нижестоящий). Сами проводы покойника на кладбище и его похороны в народном сознании воспринимаются как опасное «путешествие» в потусторонний мир. Примечательно, что временное пребывание в локусе смерти наделяет людей способностью транслировать сообщения от почивших предков, поэтому после возвращения в дом покойника они передают приветы живым, говоря, что те еще не ждут живых на том свете (некая магическая форма моделирования будущего). Нужно заметить, что такой же способностью наделяются участники поминального ритуала в честь покойного родителя *йыр-пыд сётон* “давание головы и ног [жертвенного животного]”. Веря в опасность контакта живых с чужим миром, предпринимают различные апотропейные акции, основная семантика которых – разграничение/противопоставление «своего» и «чужого», «живого» и «мертвого» и т.п.



Отношение представителей мира живых и мира мертвых, а также возникающий вследствие этого диалог миров хорошо отражается на примере постпогребальных представлений и поведенческих стереотипов удмуртов. По сведениям А.К. Байбурина и А.Л. Топоркова, во время похорон и траура (а также в прочие переломные моменты жизненного цикла) человек пребывает между культурой и природой, т.е. «...лишается тех признаков, которые указывают на его принадлежность миру культуры» (Байбурин, Топорков 1990: 99). Представленный выше корпус фольклорных нарративов, личных наблюдений автора, сведений из научной литературы показал, что траурное поведение семьи умершего как на сакральном, так и на бытовом уровне заключено во временные рамки 40 дней (локально до года). Например, в этот период считается необходимым обращаться к душе покойного как к живому, семье усопшего запрещается проводить большие хозяйственные работы, принимать активное участие в праздниках и пиршествах и пр. По другим сведениям, сами души умерших могут вступать в активный контакт с живыми: являться во сне; возвращаться в качестве «ходячего» покойника, вампира, злого духа; проявляться в мире живых в виде фантомных образов или звуковых сигналов и т.д. В таких случаях удмуртами проводятся окказиональные ритуалы, направленные на коммуникацию с беспокойной душой усопшего в целях его нейтрализации и восстановления равновесия миров, нарушенного визитами мертвеца.

Таким образом, такое индивидуальное событие, как смерть человека, мотивирует к диалогу миров, к регламентации повседневного и сакрального коммуникативного поведения. Но здесь следует отметить, что в настоящее время многие этапы и элементы погребальной обрядности удмуртов подвергаются переосмыслению. В связи с этим изначальный предмет или контекст заменяется другим или вовсе исчезает из традиции. Например, в узколокальной традиции удмуртов Малопургинского района УР обычай подвязывания полотенца к могильному кресту отменен, поскольку сейчас считается, что таким образом душа человека «закрепляется» к этому миру. Подобные примеры лишь указывают на локальные особенности, имеющиеся у каждой группы удмуртов, которые необходимо проследить и более подробно анализировать в будущем. Несмотря на определенные ритуальные и когнитивные метаморфозы, наблюдаемые в современной традиции, это лишь отражает эволюцию и бытование народной обрядности. Мне, например, лично приходилось наблюдать ситуацию, когда молодое поколение консультируется у старшего поколения перед тем, как выполнить то или иное действие, направленное на диалог с иным миром. Как мне кажется, данный пример служит ярким показателем того, что молодое поколение удмуртов, как и их предки, наделяет коммуникацию с потусторонним миром сакральной значимостью. В итоге можно сказать, что в соблюдении традиционных правил коммуникативного поведения мыслится успешность перехода души в мир мертвых, к сонму своих предков.

## ИТОГИ:

### матрица коммуникативного поведения удмуртов в контексте «диалога миров»

До сих пор в предыдущих разделах диссертации анализировался общий контекст «диалога миров» и как он осуществляется в центральных обрядах человеческой жизни у удмуртов. Далее будут представлены основные итоги, касающиеся темы диссертационного исследования.

Итак, анализ имеющегося материала в рамках традиционного «диалога миров» позволил выявить нижеприведенную условную *матрицу коммуникативного поведения удмуртов*, где главной основой коммуникации оказались следующие составляющие:

- *пространственно-временной контекст взаимодействия;*
- *основные актанты и посредники коммуникации;*
- *ключевые процессы коммуникации.*

Нужно заметить, что все структурообразующие элементы коммуникативной матрицы тесно взаимосвязаны. Каждый из трех элементов матрицы несет специальную символическо-семантическую нагрузку, отражающую сакральную маркированность особого явления культуры («диалога миров»), где задействован весь микро- и макрокосм в традиционном понимании. Ниже представлено краткое обобщение по каждой из составляющих частей вышеуказанной матрицы.

Как показали результаты исследования удмуртской народной традиции, существенным фактором в установлении коммуникативного контакта (как живых с потусторонним миром, так и потустороннего мира с живыми) является *пространственно-временной контекст*.

По законам традиционного миропорядка рождение и смерть как пересечение границы миров трансформируют пространство и время как для самого индивида, переживающего метаморфозы, так и для его окружения. Так, например, аналитический обзор похоронного и постпогребального комплекса представлений удмуртов показал, что критическое событие в виде смерти члена сообщества влияет и на внутренние изменения самой матрицы коммуникативного поведения. Одно из таких изменений заключается в том, что покойник с наступлением смерти из субъекта коммуникации переходит в ее объект. На послесмертном этапе умерший член сообщества из поля прямой коммуникации переходит в поле непрямой коммуникации, когда тело находится на кладбище, а душа в астральном измерении. Многочисленные рассказы информантов показывают, что коммуникация с миром мертвых имеет место не только во время похорон и поминок, но и в обычные дни или в окказиональных ситуациях. При этом, согласно ПМА, несанкционированное поведение обеих сторон диалога

(души умершего и его живой семьи) до истечения сорока дней/года может неблагоприятно отразиться на партнерах коммуникации, что вызывает соответствующую ответную реакцию. Приведу пример: как отмечают информанты, выполнение членами семьи умершего запрещенных действий (напр., различные ремонтные работы по хозяйству) ведет к «физическим» повреждениям умершего, находящегося в другом мире. Любопытно, что при этом происходит дистанционное воздействие, когда деятельность (как вербальная, так и невербальная) оказывается невольным актом коммуникации, который иной стороной расценивается как «взаимодействие». «Хождения» души покойного к своим близким также ведут к негативным последствиям (болезнь, скоропостижная смерть), отражающимся на тех субъектах, с кем контактировал усопший. Иначе говоря, человек, являясь «ценностью» в мире людей, после смерти «вернувшись» в этот мир в другом образе, уже представляет «антиценность» для живых. Данное явление культуры, скорее всего, отражает представление народа о том, что после смерти человека неопределенное время сохраняется тесная эмоциональная и, вероятно, физическая связь с душой умершего родственника. В первом случае связь довольно явная и порой открыто выраженная, во втором случае такая связь раскрывается на примере фольклорных нарративов. Например, рассказы о контактах с «ходячим» мертвецом гласят, что живые могут видеть и телесно чувствовать присутствие мертвеца: напр., холод тела умершего при прикосновении к человеку, бледный цвет кожи и т.д. Система правил поведения в подобных случаях направлена на устранение возникшего хаоса и восстановление миропорядка.

Всем процессом в матрице коммуникативного поведения у удмуртов управляют коммуниканты, которые делятся на следующих актантов коммуникации: *адресант*, *адресат* и *сакральный посредник*. Как правило, коммуникантами этого мира могут выступать персоны, наиболее приближенные, по народным воззрениям, к потустороннему миру – люди, владеющие особыми способностями (ведьмы, знахари и т.д.), старики, одинокие люди, чужаки (иноверцы, люди из чужого рода, селения, народа) и т.д. Согласно имеющимся материалам, возможность общения с иным миром может приобретаться как от рождения, так и в течение жизни: напр., удмурты полагают, что седьмой ребенок в семье обладает особыми магическими способностями и может общаться с другим миром; женщина после рождения двойни способна врачевать детские недуги, напрямую контактируя с духом болезни; многочисленные рассказы об обмираниях гласят, что человек, вернувшись с того света, получает магический дар и возможность общения с иным миром и т.д. Анализ родильного и похоронного ритуалов показал, что «легитимность» общения с миром мертвых связана также с жизненными периодами человека. Так, по словам информантов, возрастные периоды человека от рождения до семи лет и от восьмидесяти лет до смерти характеризуются тесной связью с другим миром, базирующимися на представлениях о лиминальности этих этапов жизни. К примеру, удмурты по поведению ребенка определяют будущее

(напр., если ребенок раньше обратится к матери *анай* “мама”, следующий ребенок будет женского пола) или к нему могут обращаться как к медиатору, задавая интересующие вопросы о будущих событиях (напр., о поле будущего ребенка или скорой кончине человека). При этом, как мне не раз удавалось наблюдать лично, в удмуртской среде ответ ребенка воспринимается как истина.

Здесь нужно заметить, что в виду амбивалентности вышеуказанные актанты могут выполнять также функции сакрального посредника, что показывает гибкость и вариативность коммуникативной матрицы удмуртов (подр. см ниже).

В ходе работы я пришел также к тому, что диалогическая природа коммуникативного акта персонифицирует потусторонних партнеров контакта, поэтому выстраиваются вполне лояльные для человека традиционной культуры межличностные «столкновения». Этими субъектами коммуникации, согласно поверьям удмуртов, могут являться различные категории умерших (предки, демонизированные души), а также многочисленные духи болезней, местности, времени, различные демоны и агенты смерти. Как правило, их активизация имеет временные и локусные рамки.

Адресат и адресант оппозиционных миров (в зависимости от исходящей инициативы) могут принимать определенную роль партнера коммуникации. Особый интерес представляют ситуации метаморфоз коммуникативных ролей актантов:

*адресант → адресат-посредник → адресант*

Данное явление ярко отражено в похоронном ритуале удмуртов, когда адресант принимает функции адресата, и, трансформируясь в адресата-медиатора, способен передавать сообщения из мира мертвых – например, люди провожают покойника на кладбище, после чего заходят в дом покойника и передают от него и остальных умерших различные приветы и благопожелания: «*Салам веразы. Кема улэ на шуизы. Ум возьмаське на, пе*». – «[Покойные] привет передавали. Долго живите еще сказали. [Вас], мол, не ждем еще». На мой взгляд, именно двусторонность коммуникации между мирами образует такой вид информационной трансляции, когда соединяются, по крайней мере, три аспекта информации – когнитивный (информация о предмете речи), модальный (сведения об интенциях адресанта) и регулятивный (провокация на предопределенное адресантом ответное действие). Такого рода вербальные сообщения всегда наполнены интенциями адресанта, поэтому адресаты-медиаторы подобные формулы моделируют в выгодном для живых свете. Предполагается, что информация, «полученная» из сакрального мира и высказанная живым, способна формировать правильную реакцию предков и тем самым повлиять на повседневность живых.

Дистанционный тип коммуникации предполагает наличие *сакральных посредников*. Отмечу, что данные акторы коммуникации являются довольно

проблематичными, а их строгое различие на эмпирическом уровне довольно затруднительно, поскольку, ввиду своей амбивалентности, они могут менять роли в процессе коммуникативного контакта, а комбинации их функций образуют самые разные сочетания. Как показали исследования темы диссертации, данные персонажи появляются лишь в кризисные моменты, для трансляции интенций адресанта и «транспортировки» его материальных вещей в потусторонний мир. Предполагается, что ответная реакция другой стороны, растянутая на неопределенное количество времени, должна поступить уже напрямую от адресата. В культуре удмуртов возможность перемещения в пространственно-временных разрывах, разделяющих два мира, предписывается, например, обитателям природного мира (животные и птицы) и лиминальным субъектам. В качестве примера – символический дарообмен, когда выпавший зуб ребенка отправляют в мир мертвых, ожидая в ответ здоровый и крепкий зуб. В данном случае «диалог» выстраивается при помощи закодированного объекта и вербальной формулы с привлечением сакрального медиатора, которым, по удмуртской традиции, может стать собака, мышь или дерево. Согласно ПМА, в роли сакрального посредника может выступать и сам умерший. Живые могут передать через него приветы и даже материальные предметы, полагая, что усопший по достижению мира мертвых «донесет» их указанным адресатам. В культуре удмуртов Закамья умиловительная коммуникация с умершими производится посредством подаяния (*хаер*) через посредников (чужих детей, одиноких людей, стариков и т.д.). Таким образом, актантная структура (система ролей) выстраивается следующим образом:

*адресант → сакральный посредник → адресат → адресант*

Отмечу, что подобное явление обмена «услугами» и «ценностями» в культуре удмуртов практикуется по сей день.

Наконец, одними из важнейших элементов коммуникативной матрицы в «диалоге миров» являются *ключевые процессы коммуникации*, выраженные комплексом коммуникативных стратегий и тактик. Коммуникативные стратегии в данном случае являются частью коммуникативного поведения или взаимодействия, предполагающего конкретную цель. Реализуются коммуникативные стратегии посредством вербальных и невербальных средств. Наличие коммуникативной стратегии предполагает коммуникативную тактику, которая от первого понятия отличается тем, что для нее характерны практические действия в воспроизводимом процессе взаимодействия.

В зависимости от тактики (комплекс задач и намерений) партнеров коммуникации, применяемой в отношении друг друга для достижения возможного, необходимого или желаемого результата, я, вслед за Е.С. Новик, выделил следующие способы коммуникации: *нападение, просьба и задабривание* (Новик 2004: 106). С моей точки зрения, предлагаемый Е.С. Новик список тактик коммуникативного поведения с потусторонним миром

подходит и под удмуртскую матрицу коммуникативного поведения, однако схему можно дополнить тактикой *самозащиты*. Данная тактика в культуре удмуртов является активно используемой в ситуациях контакта с иным миром, поэтому она не могла остаться за рамками представленного исследования. Нужно заметить, что в ходе коммуникативного акта вышеуказанные тактики могут использоваться как отдельно, так и в определенном наборе. Например, как упоминалось в одной из глав диссертации, тактика самозащиты применяется беременной женщиной перед посещением покойника (подр. см. § 3.2.). Сразу несколько тактик могут использоваться, к примеру, в умиловительной коммуникации духов, когда духа управляют словами, задабривают дарами, а сами актанты при этом соблюдают ряд апотропеических предписаний. По замечанию Е.С. Новик, «...все три тактики подразумевают *рефлексивное управление*, когда один из партнеров по коммуникативному акту передает другому такое сообщение, из которого тот сам выводит решение, выгодное для первого, а не управление путем передачи простых команд» (Новик 2004: 106). В нашем случае тактика самозащиты также может служить «зашифрованным сообщением», выражающим интенции субъекта, поскольку свое действие он наполняет определенным символическо-семантическим значением, которое не может не вызвать ответный эффект другой стороны. Показательна в этом плане тактика самозащиты в виде ритуального обмана, предназначенного для заблуждения нечистых сил и «завуалирования» истины: напр., смена имени, произнесение в адрес младенца уничижительных формул, символическое «убийство» ребенка и др.

Обширный комплекс полевых материалов позволил показать, что каждая из выделенных тактик имеет свои имплицитные и эксплицитные приемы моделирования иллюкутивных интенций адресанта. Например, место гибели людей провоцирует живых к коммуникации с умершими, наделенной в большинстве случаев апотропейным значением. В случаях обратного контакта (потустороннего мира с живыми), по сей день бытуют представления, что нечистые силы, обитающие в локусах «иномирья» или пограничных зонах, непременно нападают на людей, если последние оказываются в радиусе их обитания. Вероятно, отсюда исходит профилактическое действие в виде просьб и задабривания духов в ситуациях подозрения на вероятный нежелательный контакт с иным миром. Поэтому человек первым идет на контакт с духами – считается, что любое невольное действие в виде нарушения табу, высказывание или даже присутствие человека автоматически воспринимается как сигнал к коммуникации и вызывает непредсказуемые реакции мира неведомых сил. Графически схему невольного акта коммуникации можно изобразить следующим образом:

*адресант → действие → кодификация → адресат → реакция → адресант*

Адресант выполняет какое-либо действие, которое, включившись в ситуативный контекст, получает определенное значение (знак). В последующем оно воспринимается адресатом как акт коммуникации и вызывает у него не-/определенную реакцию, направленную обратно на адресанта. Так образуется непреднамеренный адресантом акт коммуникации, своего рода «случайный диалог», который по кодексу традиционной культуры является не случайным, а вполне предполагаемым и правомочным. Как говорится в таких случаях, незнание законов не освобождает от ответственности, за нарушением следует наказание.

Для устранения последствий негативного воздействия духов иного мира (мертвых, духов болезней, духов-хозяев места и т.д.) проводят ряд магических акций, представляющих в большинстве своем умиловительную коммуникацию (тактика просьбы, задабривания). Когда «дух-виновник» несчастья/недуга человека известен или имеются конкретные подозрения, коммуникация является аксиальной. Когда виновник неизвестен – коммуникация ретинальная и направлена на множество вероятных адресатов. В контакт с представителями потустороннего мира может вступать как сама «жертва», так и персонажи, приближенные к миру мертвых (старик/старуха, человек, обладающим сакральным знанием).

Рассмотрение родильных обрядов и связанных с ними представлений, основанных, в первую очередь, на ПМА, дают основание констатировать, что у удмуртов контакт или «антиконтакт» с иным миром имеет место быть уже в самом начале ритуального сценария жизни. Выстраивается целая матрица по тактике поведения и взаимоотношения беременной и семьи, беременной и общества, беременной и мира природы и т.д. В положении беременности женщина стремится максимально минимизировать или вообще исключить контакты («антиконтакт»), связанные с миром мертвых, случаи агрессивного поведения в мире природы и пр. Переживая символическую смерть и рождение ребенка, она до сорока дней/года сохраняет свою пассивную роль в коммуникации с окружающими. Аналогичные представления касаются и ребенка. Ребенок до года не является полноценным членом мира живых, он все еще в лиминальном положении и скорее не субъект, а объект. Вероятно, отсюда различные табу по отношению к ребенку: ребенка нельзя подносить к зеркалу; не разрешается участвовать в похоронах и посещать кладбище. Актуальны по сей день табу на фотографирование спящего ребенка и демонстрацию фото младенца чужим. Иначе говоря, все подобные действия маркируют лиминальное положение ребенка и указывают семантический вектор, направленный от «чужого мира» к «своему». Родители стараются максимально исключить контакты ребенка с тем миром, откуда он прибыл. Сюда, же вероятно, относятся и различные ситуации игнорирования провокаций на контакт со стороны мира духов. Например, удмуртские поверья гласят, что, услышав вечером или ночью клич на свое имя, нельзя реагировать, поскольку таким образом обитатели иного мира стремятся воздействовать на живого человека. Ответ на «реплику» потустороннего мира означал бы в данном слу-

чае конструирование диалога и получение в ответ инфернальной «ценности» в виде какой-нибудь болезни.

Коммуникативные провокации потустороннего мира обнаруживаются и в предсмертном периоде, когда мир мертвых некоторое время до смерти инициирует контакт с будущим покойником и его родственниками (знамения, предупреждения). Такой контакт представлен различными отклонениями от установленного порядка, которые отмечены символическими знаками и семантикой смерти. При помощи всевозможных средств коммуникации (напр., сновидение, визуально-акустические явления) потусторонний мир указывает человеку на приближение скорой кончины. Ответная реакция живых при этом не заставляет себя ждать. Предпринимаются различные вербальные и акциональные способы отвращения несчастья: напр., эксплицитные выражения отсылочного характера «*Аслад йырад мед луоз!*» – «На твою же голову пусть будет [смерть]!»; «*Пересьёслы мед луоз!*» – «На стариков пусть будет [смерть]!» и т.п. Схему отсылочной коммуникации можно изобразить таким образом:

*мир мертвых → знамение → мир живых → отсылка → субъект отсылки*

Мир мертвых транслирует свои намерения в виде имплицитных действий, воспринимаемых в мире мертвых как негативное знамение. Для устранения несчастья субъект живого мира перенаправляет коммуникативный вектор к иному адресату либо обратно к самому адресанту, тем самым избегая диалога и его последствий.

По другим удмуртским поверьям, духи иного мира могут воздействовать на незащищенного лиминального субъекта (тактика нападения): подменить ребенка на своего (*шайтан воштэм* “подмененный шайтаном”), вселиться в тело младенца и проявляться в виде недуга лишней души (*кык лул* “две души”, *куинь лул* “три души”) либо поразить болезнью. В таких случаях обращаются к помощи посредников-медиаторов (знахарей, пожилых людей и пр.), но иногда врачевание проводят сами родители. Суть врачевания заключается в физических и магических манипуляциях над больным (ответная тактика нападения), проводимых в рубежных локусах пространства (в бане, на пороге, у печи и т.д.). Эти практики описываются как путешествие в мир духов с последующим оставлением там полученного недуга («антиценности»). Следует добавить, что, как показали результаты исследования, воздействию со стороны мира духов подвержен не только ребенок, но и покойник. В этом случае основную роль актора в коммуникации с миром духов в виде тактики само-/защиты выполняют живые, поскольку, как упоминалось выше, в первом и втором случае ребенок и покойник превращаются в объект.

Все, о чем говорилось в вышеприведенных примерах, касалось тактических способов коммуникации. Однако разнообразны и тактические средства коммуникации: особое воспроизведение вербальных формул (шепотом, громко, речитативом и т.д.), исполнение специальных песен



(приуроченных, любимых и т.д.), опрокидывание/бросание в сторону от себя/за спину, негромкое общение и многое другое. Иначе говоря, различные действия, отражающие необычность обыденной ситуации, подстраивающиеся под правила общения с потусторонним миром.

Такова в общих чертах особенность матрицы коммуникативного поведения удмуртов, воспроизводимая в ситуациях «диалога миров». Исследование показало, что форма и содержание диалогического общения могут быть достаточно разнообразными, зависящими от разных условий и контекста. Высокая семиотичность общения с сакральным миром придает знаковое свойство всем обыденным поведенческим актам (ходьба, питье, прием пищи и т.д.), что образует программу коммуникации как в человеческом мире, так и с персонифицированным миром духов. Различные акционально-вербальные и визуальные выражения, получая определенную интенциональную кодификацию, служат «репликами», обращенными в другой мир. Актантом коммуникации может служить лицо, определенное установленными традициями либо конкретными обстоятельствами ситуации.

В этом случае встает проблематичный вопрос: можно ли говорить об одной матрице или для каждого событийного сценария матрица отдельная? С одной стороны, если воспринимать матрицу как набор универсальных структурообразующих компонентов (наличие коммуникативных действий, источника и получателя), она может быть типологической. С другой стороны, если брать во внимание, что для каждой событийной реальности внутренняя система может меняться, то, вероятно, и вся матрица получается специальной, особенной, т.е. другой. В любом случае данный вопрос требует дальнейшего подробного изучения с широким привлечением различных видов коммуникативного поведения. Явным остается лишь тот факт, что изменение контекста ведет к трансформации самой матрицы.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение исследования можно утверждать, что «диалог миров» в контексте коммуникативного поведения удмуртов представляет сложную систему закодированных символов и знаков, развернутых в многовековом культурном наследии этноса. Это, в первую очередь, многочисленные жанры удмуртского фольклора, мифологические представления, а также различные обычаи и обряды удмуртов. В связи с этим для выявления различных сторон рассматриваемой темы (историко-культурный, социальный, антропологический, мифологический и т.д.) был привлечен опыт комплексного анализа. Как показали результаты исследования, сакральный диалог двух миров (мира живых и мира мертвых) бытует на всех уровнях как духовной, так и бытовой культуры народа.

Можно утверждать, что основная цель диссертации была достигнута – определены особенности и сущность «диалога миров», которые заключены в этноповеденческих и этнопсихологических стереотипах удмуртов. Выбранные в качестве рамок исследования традиционные представления удмуртов о времени и пространстве на примере родильной и похоронной обрядности позволили выполнить задачи исследования.

Следует отметить, что данное исследование строилось в соответствии с национальным мировосприятием и представлениями локальных групп удмуртов о сакральном «диалоге миров». На мой взгляд, ценным оказался также мой личный рефлексивный опыт как одного из носителей культуры изучаемого народа. Эмический подход в виде синтеза народных представлений, поверий и моих интерпретаций позволил отразить реально значимый (осознанный и неосознанный) для народа культурный текст и контекст исследуемой темы.

Поскольку для меня было важно определить современное состояние «диалога миров», происходящего в XXI веке в культуре удмуртов, основной акцент исследования был сделан на синхронном анализе с привлечением диахронного анализа. Именно этим объясняется использование моих полевых материалов в качестве основного источника, собранных в течение одного десятилетия (2007–2017 гг.) в экспедициях среди разных этнографических групп удмуртов. Экспедиционные тексты и материалы, впервые включенные в научный оборот, позволяют по-новому взглянуть на современное состояние культуры, в некоторых случаях открыть новые термины и явления духовной культуры удмуртов; глубже исследовать ранее малоизученные или незатронутые темы. Важную роль во всем этом сыграла ареальность исследования, которая позволила определить общее и особенное в данной теме, что я постарался отразить в структуре работы.

В первой части диссертации были проанализированы пространственно-временные категории традиционной культуры удмуртов, определена их

роль и функциональное значение в сакральном «диалоге миров». Как показали материалы исследования, пространственно-временной контекст имеет важное значение в «диалоге миров», он же определяет содержание и форму коммуникации. Кроме того, пространство и время, образуя священное единство в виде мифологического хронотопа, моделируют поведение человека/коллектива в мире, которое направленно, в первую очередь, на поддержание гармонии «вселенной».

Согласно народным представлениям удмуртов, окружающий мир имеет четкую пространственную и семантическую маркировку. Как внутреннее, так и внешнее пространство мыслится в народном сознании как «свое» (антропогенное/принадлежащее роду/народу и т.д.) или «чужое» (природное/принадлежащее другому роду/народу и т.д.), где рубежные локусы имеют амбивалентную характеристику. Локусы, наделенные положительной маркировкой, в сознании традиционного человека представляются как мир живых (локус жизни), где обитает сообщество людей. Пространственные объекты с негативной семантикой мыслятся как мир мертвых (локус смерти), обиталище многочисленных духов и демонов. Следует отметить, что потусторонний мир, согласно последним сведениям (ПМА), несмотря на свою мифическую или топографическую локализацию, удмуртами не воспринимается как некое запредельное пространство. Наоборот, он воображается как существующий здесь и сейчас, вполне способный проявляться визуально и акустически, физически повлиять на человека или даже на все сообщество. Отсюда и сложности в трактовке вариативного поведения и интерпретации «диалога миров», который при этом имеет локальные разновидности.

Универсальной площадкой для установления контактов и коммуникации с обитателями потустороннего мира служат локусы пограничья (порог, печь, перекрестки, баня и т.д.). Как уже отмечалось, располагаясь на границах двух миров, они, с одной стороны, служат барьером/преградой, с другой стороны, выполняют функцию канала трансляции и телепортации. ПМА показали, что рубежные локусы по сей день активно применяются в ситуациях коммуникации с обитателями иного мира.

Зафиксированные ПМА позволяют утверждать, что в традиционной культуре удмуртов в качестве особого пространства коммуникации с потусторонним миром воспринимается и сновидение. Со слов информантов, во время сновидения можно напрямую общаться с умершими или обучаться сакральным знаниям. Однако, как отмечают народные поверья, общение человека с покойными во время сновидения требует соблюдения специального коммуникативного поведения в виде различных табу: например, нельзя ничего брать от покойных, дарить им что-либо, следовать за их зов и прочее. В некоторых случаях возможны провокации на коммуникацию во сне как со стороны живых, так и со стороны мертвых.

Исследование выявило, что, как и пространство, немаловажную роль в «диалоге миров» играет время. Временные процессы, происходящие в окружении человека, дают этнические установки к поведению и взаимо-

отношению человека во временнóм и врѣменном пространстве. Именно темпоральный контекст, основанный на мифологическом мировоззрении народа, обозначает семантические особенности временных периодов, которые, как и пространство, определяются оппозицией «свой» – «чужой». Выбранные в качестве анализа суточный, недельный и годовой циклы хорошо отразили временнóую/врѣменную зависимость и ориентацию коммуникативного процесса с иным миром. При этом, как показал аналитический обзор, особое внимание в темпоральной картине удмуртов уделяется переходным периодам, когда все окружающее пространство и время подвергается особым изменениям. В суточном цикле светлое время суток считается временем живых, а темное – временем активизации темных сил, проникающих из потустороннего мира. Считается, что в темное время суток повышается вероятность контакта с духами, обостряется сенсорное восприятие демонических существ и колдунов. Все рубежные периоды суток (полдень, полночь, вечерние и утренние сумерки) требуют пассивного коммуникативного поведения человека, за исключением специальных случаев заговорно-заклинательных практик. В рамках недельного цикла удмуртов, согласно имеющимся в распоряжении сведениям, особыми днями, предполагающими коммуникацию с умершими, маркируются четверг и суббота. Особая роль четверга, на мой взгляд, довольно архаична, поскольку находит аналогии в традициях народов Поволжья (напр., у чувашей, марийцев и татар-кряшен). Диалогическое взаимоотношение с предками имеет место быть практически в каждом годовом периоде обрядового круга удмуртов. Об этом свидетельствуют как литературные источники, так и мои полевые исследования. В весенне-летний период к предкам чаще всего обращаются с просьбами о благополучном урожае, приплоде скота и хорошей погоде; осенне-зимний период характеризуется ритуалами, связанными с отблагодарением и проводами умерших, направленными на установление контакта с миром мертвых.

Во второй части работы были описаны и проанализированы случаи «диалога миров» в системе религиозных верований удмуртов на примере обрядов семейного цикла. Можно утверждать, что рассмотренные в диссертации переходные обряды, связанные с рождением и смертью человека, моделируют диалогическую матрицу поведения, направленную в первом случае на «обретение» новорожденного из мира мертвых, во втором – на «отправление» умершего в мир мертвых. В постпогребальном этапе выстраивается уже другая матрица (либо стратегия матрицы, поскольку, как показали итоги исследования, вопрос остается спорным), направленная на гармоничное сосуществование живых и усопшего в обществе предков.

Результаты научного анализа обрядов семейного цикла удмуртов позволили выявить основных актантов коммуникации с иным миром, которые более подробно были представлены в итогах диссертации. Имеющиеся материалы показали, что в «диалоге миров» можно выделять адресанта, адресата и сакрального посредника. Материалы диссертации дают основание говорить, что особую коммуникативную роль имеют сакральные

посредники, к помощи которых обращаются при необходимости преодоления пространственно-временных измерений. Как правило, контактерами-медиаторами выступают персонажи с амбивалентными характеристиками, находящиеся в некоем рубежном состоянии (напр., дети, пожилые люди, мифологизированные маргиналы, одинокие, иноверцы и т.д.). В некоторых случаях актанты способны подвергаться изменениям в виде смены коммуникативных ролей, когда адресант может принимать функции адресата-посредника. Показательным является пример, когда во время похорон или поминок люди, провожавшие умершего/умерших (адресанты), возвратившись в сообщество живых, передают остальным от имени усопших сообщения из мира мертвых (адресат-посредник). Позднее адресаты-посредники проходят ритуалы обратного включения к миру живых, после чего восстанавливают свою изначальную коммуникативную роль адресанта.

Обратная, потусторонняя, сторона «диалога миров» – персонифицированные духи-партнеры по коммуникации. Они, как и человеческое сообщество, пользуются символическим языком, направленным на установление контакта с миром живых. Как правило, языком общения иного мира с миром живых являются различные необычные и аномальные для обыденной жизни явления (болезнь, слуховые и визуальные галлюцинации, необычное поведение птиц и животных и пр.), привнесенные из сферы хаоса и нарушающие прежний миропорядок. Иначе говоря, объекты и явления внешнего мира служат символическими «голосами» потустороннего мира, несущими определенное значение и намерение адресанта, требующими рефлексивного анализа и реакции.

В любом случае, «диалог миров» отражает эмотивный опыт этноса в рефлексивном управлении, реакции и поведении в условиях различных ситуаций и конфликтов. Культурная память сообщества позволяет активировать глубинные этнические программы поведения и коммуникации с живым и «неживым» миром, что позволяет преодолеть тяжелые эмоциональные потрясения и переломные моменты жизни от конкретного индивида до целого рода.

Согласно результатам исследования, интенции участников диалога определяют характер коммуникативного поведения матрицы, выраженный в стратегических, тактических средствах и способах коммуникации. Сведения из опубликованной литературы и ПМА дают основание говорить о том, что система стратегических и тактических моделей диалогического поведения может быть самой разнообразной, но в любом случае – зависящей от ситуативного контекста. В этом смысле показательными стали обряды по случаю рождения и смерти человека. Они, как кризисные периоды в сценарии жизни человека/общества, нарушают прежнюю гармонию бытия и образуют разрушающий хаос. В связи с этим все сообщество от индивида до целого коллектива стремится посредством установленных традицией обычаев и обрядов, предписаний и табу восстановить границы и прежнюю целостность миров. Немаловажную

роль в этом, конечно же, играют многочисленные стереотипы поведения и коммуникативные модели общения с потусторонним миром в целях достижения общего консенсуса.

Наконец, нужно сказать, что данное исследование знакомит лишь с небольшой частью материалов, которая дает возможность составить лишь общее представление о стойком мировоззрении удмуртов, связанном с «диалогом миров» и взаимоотношениях представителей мира живых и мира мертвых. Из этого вытекает необходимость фиксации и изучения матрицы коммуникативного поведения удмуртов обусловленного следующими проблемами:

- во-первых, бытование и передача народной традиции, как правило, носит устный характер;
- во-вторых, в настоящее время отмечаются все новые факты трансформации и новации – использование вместо традиционных моделей коммуникативного поведения христианских, исламских или вовсе иных, требующих пояснения «этимологии»;
- в-третьих, современное поколение удмуртов переосмысливает многие элементы и даже комплексы коммуникативного поведения в пользу унификации и глобализации.

На мой взгляд, именно поэтому настоящая работа представляет интерес, поскольку она отражает переходный этап переформатирования коммуникативной матрицы от традиционного к новым формам регулятивного поведения. Отсюда возникает другая важная исследовательская задача – вести мониторинг процессов коммуникации и документировать их, чтобы в дальнейшем осмысливать эволюцию матрицы коммуникативного поведения удмуртов как в синхронном, так и диахронном аспекте.

«Диалог миров», рассмотренный сквозь призму народных способов восприятия реальности, открывает новые перспективы для исследования.

Тема диссертации, несомненно, нуждается в дальнейшем изучении и комплексной разработке. В будущем различные аспекты исследования, касающиеся ее проблематики, еще ждут своего исследователя. В числе важнейших стоит отметить следующие перспективы исследования:

- создание на основе материалов диссертации базы для удмуртского мифологического словаря;
- систематизация поведенческих стереотипов удмуртов – с целью издания научного труда по этноповедению удмуртов с учетом ранее изданных аналогичных трудов (напр., историко-этнографическое изучение этикета (Байбурин, Топорков 1990); теоретические аспекты описания коммуникативного поведения русских (Прохоров, Стернин 2011); фундаментальный свод регламентаций, предписаний, запретов, ограничений, выполненный на материале традиционной культуры восточнославянских народов (Котович, Крук 2014) и т.д.).

Все это дало бы возможность ввести экспедиционные материалы в широкий научный оборот и использовать их в качестве сравнительно-типологической основы.

В завершение хочется еще раз подчеркнуть, что данное исследование открыло новые стороны традиционной культуры удмуртов (терминологический ряд, ритуальные практики, мифологические представления и т.д.), которые ранее не были затронуты или подробно не рассматривались. К примеру, исследование коммуникативного общения с сакральными мирами (миром божеств и миром мертвых) позволило сделать вывод, что в удмуртской духовной культуре сохранились рудименты архаического представления о разграничении вербальных формул для коммуникации с высшим миром и миром нижним. Удалось выяснить, что в вербальной конструкции, используемой для установления контакта с высшим миром, начало формулы представлено перечислением имен божеств (напр., «*Остэ, Инмаре...*»). В ситуациях коммуникации с миром мертвых словесная формула, как правило, начинается с различных диалектных вариантов деэтимологизированного слова «*чеке*» (напр., «*Чеке, пересьёс...*»). При этом формулы не должны включать в свою конструкцию вербальные единицы другой формулы, предназначенной для коммуникации с прочим миром. Важно отметить: ареальный срез показал, что указанное народное представление на сегодняшний день активно забывается – из-за чего изменяется традиционное мышление, модифицируются вербальные формулы коммуникации.

Личные наблюдения и исследования позволяют утверждать, что современные влияния и изменения, происходящие в духовной и бытовой жизни удмуртов, подвергают традиционный миропорядок и коммуникативное поведение этнической общности различным трансформациям. В зависимости от историко-культурного развития локальной группы удмуртов и ареала их проживания, эти изменения могут быть неоднородными. Например, «диалог миров» в традиции южных удмуртов представлен симбиозом традиционно удмуртских и христианских элементов с тюркскими культурными вкраплениями, в традиции закамских удмуртов – синтезом традиционно удмуртских, тюркских и исламских явлений. Несомненно, процесс преобразований не статичен, он на протяжении всего времени формирует внутренний и внешний облик этнической культуры. При этом следует учитывать тот факт, что сами носители информации (информанты) могут занимать (и, как правило, занимают) активную позицию при репрезентации своей культуры – например, нарочито архаизируют ее или стараются представить ее в максимально выгодном свете (подр. см.: Антропологический форум 2005: 10). Однако, на мой взгляд, данные процессы не связаны с деградацией традиционной культуры. С моей точки зрения, ориентация исследования только на идею о разрушении традиции не помогает решить новые проблемы, возникающие в «современном поле», когда объект и тема исследований претерпевают изменения. Наоборот, различные изменения и исторические напластования – важное условие существования живой

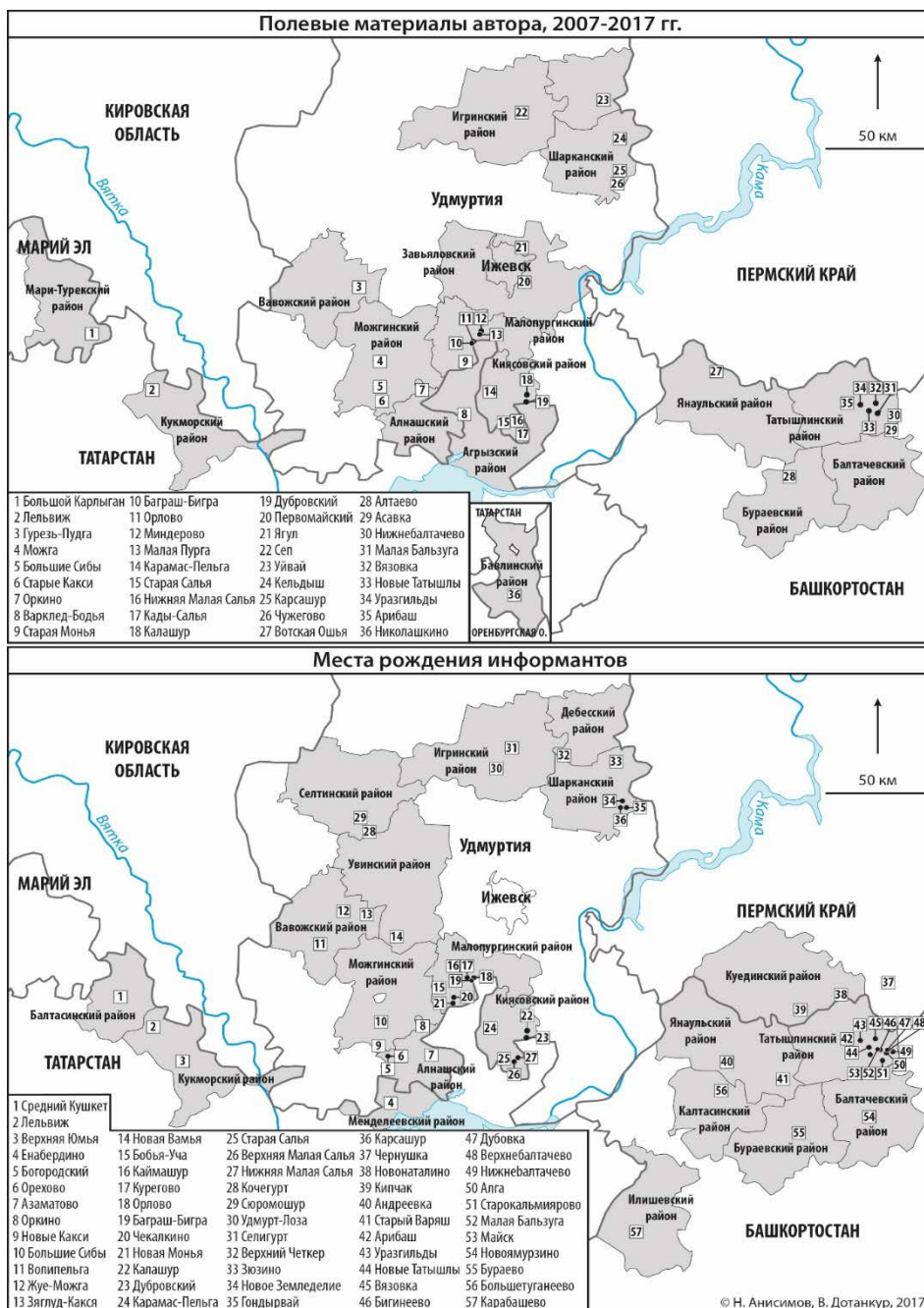
традиции, отражающей эволюцию культуры, когда традиционное общество в ситуациях столкновения двух или более «миров» вынуждено проявлять многовариантную интерпретацию, провоцирующую пластическое поведение. Вероятно, в этом корень ситуации, которую мне не раз удавалось лично наблюдать, когда участники ритуальной церемонии, пытаясь прийти к консенсусу религиозно-культурных предписаний, применяют различные традиционные и инокультурные механизмы коммуникативного поведения: напр., у южных удмуртов частные поминки, как и у русских, стали проводить днем, однако проводы души умершего (*келиськон*) традиционно оставляют на темную половину суток.

Нужно подчеркнуть, что выявленный в ходе полевых исследований богатый материал внес свой вклад и открыл новые перспективы не только для изучения удмуртской культуры, но и для сохранения и фиксации данных национально-культурного наследия удмуртского народа. Многие из исследованных явлений культуры нашли свои параллели в финно-угорской языковой семье, а также в евразийском ареале, что позволило вписать проблемы изучаемой темы в широкую географию исследований и оценить перспективы дальнейших научных разработок.

Бесценным стал мой личный рефлексивный опыт в исследовании выдвинутой темы. Так же, как и Пирс Витебский (Vitebsky 1993), я хотел бы отметить тот факт, что рассматриваемый народ для меня не был просто объектом исследования, в ходе исследования он дал много для осознания собственной этнической идентичности. Мне, как исследователю и носителю изучаемой культуры, стали более ясными и явными многие аспекты традиционной культуры удмуртов: традиционное миропонимание, эмоциональная и рациональная суть народных взглядов, этнические механизмы консолидации этноса и многое другое.



# СПИСОК ИНФОРМАНТОВ



## **Республика Башкортостан**

### ***Балтачевский район***

Галиев Владимир Рашитович, 1971 г.р., д. Асавка  
Галиева Залия Валерьевна, 1974 г.р., урож. с. Нижнебалтачево Татышлинского р-на РБ, с 1993 г. прож. в д. Асавка  
Гарейшин Муллая Рахимович, 1948 г.р., д. Асавка  
Миннихметов Галлияхмат Галлияскарович, 1941 г.р., д. Асавка  
Насибуллина Маргарита Викторовна, 1977 г.р., урож. д. Новонаталино Куединского р-на Пермского края, с 1992 г. прож. в д. Асавка  
Пукрокова Лидия Гарифсьяновна, 1960 г.р., урож. с. Старокальмиярово Татышлинского р-на РБ, с 1981 г. прож. в д. Асавка  
Фахриев Кашар Самиулович, 1950 г.р., д. Асавка  
Хатипова Надежда Шамсияхметовна, 1946 г.р., д. Асавка  
Шагияхметова Фаина Шайнуровна, 1947 г.р., урож. с. Уразгильды Татышлинского р-на РБ, с 1965 г. прож. в д. Асавка

### ***Бураевский район***

Галиханов Анатолий Шарифьянович, 1962 г.р., д. Алтаево  
Галиханова Лилия Уагамовна, 1969 г.р., урож. с. Бураево Бураевского р-на РБ, с 1988 г. прож. в д. Алтаево

### ***Татышлинский район***

Арманшина Дифина Закиевна, 1956 г.р., урож. д. Арибаш, с 1976 г. прож. в с. Уразгильды  
Бадамшина Бадризиян Камаевна, 1940 г.р., с. Вязовка  
Байдуллин Виктор Тимерзянович, 1974 г.р., с. Уразгильды  
Байдуллин Тимерзян Байдуллинович, 1941 г.р., с. Уразгильды  
Байдуллина Анна Тимерзяновна, 1971 г.р., с. Уразгильды  
Байдуллина Таслима Гайнаншиновна, 1946–2014 гг., с. Уразгильды  
Баймиева Анфиса Мардановна, 1930 г.р., урож. д. Майск, с 1951 г. прож. в с. Нижнебалтачево  
Бузаирова Аниса Гарифьяновна, 1948 г.р., урож. д. Алга, с 1966 г. прож. в с. Нижнебалтачево  
Гараева Лилия Зидияровна, 1953 г.р., урож. д. Бигинеево, с 1976 г. прож. в д. Арибаш  
Гарифанов Фархулла Гарифанович, 1947 г.р., урож. д. Дубовка, с 1987 г. прож. в с. Нижнебалтачево  
Гарифанова Хализа Исламовна, 1948 г.р., с. Нижнебалтачево  
Глимзянова Шарбинса Фазлутдиновна, 1933 г.р., урож. д. Бигинеево, с 1985 г. прож. в с. Нижнебалтачево  
Кабипянов Фридман Владимирович, 1978 г.р., д. Малая Бальзуга  
Камалтдинов Даниил Васильевич, 1968 г.р., с. Вязовка

Ментдиярова Флюра Менкаировна, 1951 г.р., с. Уразгильды  
Николаева Шарзия Нигаматзяновна, 1934 г.р., урож. с. Старокальмиярово,  
с 1957 г. прож. в с. Новые Татышлы  
Нуриахметов Сайфутдин Нуриахметович, 1940 г.р., с. Уразгильды  
Нуриахметова Ментифа Арслановна, 1939 г.р., урож. с. Вязовка, с 1960 г.  
прож. в с. Уразгильды  
Нуриахметова Флюза Пукроковна, 1960 г.р., урож. д. Алга, с 1981 г. прож.  
в с. Уразгильды  
Нуриева Флюра Айнуковна, 1960 г.р., урож. д. Бигинеево, с 1960 г. прож. в  
д. Малая Бальзуга  
Нуритдинова Мелиса (Сагира) Минигалиевна, 1940 г.р., урож. д. Малая  
Бальзуга, с 1961 г. прож. в с. Новые Татышлы  
Нуртдинова Мадина Шайхутдиновна, 1955 г.р., урож. с. Нижнебалтачево, с  
1973 г. прож. в с. Уразгильды  
Риянова Зоя Менкаировна, 1964 г.р., с. Уразгильды  
Сабанчина Светлана Мензариповна, 1953 г.р., урож. д. Арибаш, с 1976 г.  
прож. в д. Малая Бальзуга  
Самигулова Ирина Муллаяновна, 1974 г.р., урож. д. Верхнебалтачево, с  
2004 г. прож. в с. Новые Татышлы  
Самигулова Федосия Хазиповна, 1939 г.р., урож. д. Арибаш, с 2005 г.  
прож. в с. Новые Татышлы  
Суфияров Радик Иванович, 1961 г.р., д. Малая Бальзуга  
Тимерханова Анифа Тимершиновна, 1960 г.р., с. Вязовка  
Туктамышева Фирая Ивановна, 1962 г.р., с. Вязовка  
Фазлутдинов Бектимир Шакрисламович, 1938 г.р., с. Уразгильды  
Фазлутдинова Сакина Аллаяровна, 1942 г.р., урож. с. Новые Татышлы, с  
1961 г. прож. в с. Уразгильды  
Шайсултанова Юлия Владимировна, 1964 г.р., урож. с. Старокальмиярово,  
с 2010 г. прож. в д. Малая Бальзуга  
Шарафисламова Роза Шадияровна, 1952 г.р., урож. с. Старый Варяш Яна-  
ульского р-на РБ, с 1975 г. прож. в д. Арибаш

### ***Янаульский район***

Уракбаев Аркадий Бадретдинович, 1949 г.р., с. Вотская Ошья

## **Пермский край**

### **г. Чернушка**

Гарифанова Жанна Файзылгаяновна, 1979 г.р., г. Чернушка  
Гарифанов Равиль Гарифуллович, 1974 г.р., урож. с. Нижнебалтачево  
Татышлинского р-на РБ, с 2001 г. прож. в г. Чернушка ПК

## Удмуртская Республика

### *Алнашский район*

Евсеева Роза Викторовна, 1958 г.р., д. Оркино

### *Вавожский район*

Дзюина Маиса Леонидовна, 1963 г.р., урож. д. Удмуртская Лоза Игринского р-на УР, с 2007 г. прож. в д. Гурезь-Пудга

Кузьмина Ольга Исаковна, 1940 г.р., урож. д. Зяглуд-Какся, с 1973 г. прож. в д. Гурезь-Пудга

Кузьмов Павел Николаевич, 1938 г.р., д. Гурезь-Пудга

Морозова Елизавета Пантелеевна, 1933 г.р., д. Кочегурт Селтинского района УР, с 1950 г. прож. в д. Гурезь-Пудга

Огородников Борис Филиппович, 1939 г.р., урож. с. Воли Пельга, с 2008 г. прож. в д. Гурезь-Пудга

Щёткина Анисья Константиновна, 1927 г.р., д. Гурезь-Пудга

Щёткина Антонида Петровна, 1939 г.р., урож. д. Жуе-Можга, с 1953 г. прож. в д. Гурезь-Пудга

### *Дебесский район*

Котельникова Екатерина Юрьевна, 1964 г.р., урож. д. Верхний Четкер, с 1984 г. прож. в д. Уйвай

### *Завьяловский район*

Ванчурова Оксана Гайнильяновна, 1962 г.р., урож. д. Новоямурзино Балтачевского р-на РБ, с 1977 г. прож. в с. Ягул

Гильманова Нина Ганиняновна, 1956 г.р., урож. с. Карабашево Илишевского р-на РБ, с 1984 г. прож. в с. Ягул

Загребина Татьяна Николаевна, 1956 г.р., урож. д. Дубровский Киясовского р-на УР, с 1980 г. прож. в п. Первомайский

Соколова Любовь Гайнильяновна, 1958 г.р., урож. д. Новоямурзино Балтачевского р-на РБ, с 1975 г. прож. в с. Ягул

### *Игринский район*

Корепанова Глафира Лукояновна, 1934 г.р., урож. д. Селигурт Игринского р-на УР, с 1968 г. прож. в д. Сеп

### *г. Ижевск*

Андреева Эмма Андреевна, 1989 г.р., урож. д. Новая Вамья Увинского р-на УР, с 2007 г. прож. в г. Ижевск

Валлинурова Федосья Менкаматовна, 1958 г.р., урож. с. Кипчак Куединского р-на Пермского края, с 1977 г. прож. в г. Ижевск  
 Галичанина Вера Юрьевна, 1960 г.р., урож. д. Верхний Четкер Дебесского р-на УР, с 1980 г. прож. в г. Ижевск  
 Дмитриева Лариса Александровна, 1985 г.р., урож. с. Лельвиж Кукморского р-на РТ, с 2002 г. прож. в г. Ижевск  
 Зиятов Самир Зиятович, 1942 г.р., урож. с. Новые Татышлы Татышлинского р-на РБ, с 1961 г. прож. в г. Ижевск  
 Корнилов Денис Леонидович, 1985 г.р., урож. д. Верхняя Юмья Кукморского р-на РТ, с 2002 г. прож. в г. Ижевск  
 Кудрявцева Елена Николаевна, урож. д. Азаматово Алнашского р-на УР, в настоящее время прож. в г. Ижевск<sup>184</sup>  
 Петрова Мария Георгиевна, 1986 г.р., урож. д. Большой Карлыган Мари-Турекского р-на РМЭ, с 2006 г. прож. в г. Ижевск  
 Чибышева Флюра Ахметхановна, 1962 г.р., урож. д. Андреевка Янаульского р-на РБ, с 1979 г. прож. в г. Ижевск  
 Шакирзянова Роза Михайловна, 1954 г.р., урож. д. Большое Туганеево Калтасинского р-на РБ, с 1975 г. прож. в г. Ижевск  
 Эшмакова Лариса Александровна, 1982 г.р., урож. д. Старая Салья, с 1999 г. прож. в г. Ижевск

### ***Киясовский район***

Анисимова Галина Анатольевна, 1970 г.р., урож. д. Старая Салья, с 1988 г. прож. в д. Дубровский  
 Анисимов Владимир Николаевич, 1966 г.р., д. Дубровский  
 Анисимова Елена Федоровна, 1968, урож. д. Верхняя Малая Салья, с 1993 г. прож. в д. Дубровский  
 Анисимова Марфа Максимовна, 1924–2007 гг.ж., урож. д. Нижняя Малая Салья, с 1947 прож. в д. Дубровский  
 Атяева Раиса Михайловна, 1943 г.р., урож. д. Калашур, с 1961 г. прож. в д. Кады-Салья  
 Беспалов Петр Тимофеевич, 1948-2014 гг.ж., д. Дубровский  
 Беспалова Антонида Петровна, 1950 г.р., урож. д. Старая Салья, с 1972 г. прож. в д. Дубровский  
 Беспалова Роза Петровна, 1988 г.р., д. Дубровский  
 Вахитов Семен Сергеевич, 1956 г.р., д. Старая Салья  
 Зыкова Анастасия Петровна, 1914–1999 гг.ж., д. Старая Салья  
 Камашева Василиса Павловна, 1936 г.р., д. Карамас-Пельга  
 Камашева Ксения Павловна, 1940 г.р., урож. д. Верхняя Малая Салья, с 1959 г. прож. в д. Калашур  
 Камашева Мария Еремеевна, 1937 г.р., урож. д. Верхняя Малая Салья, с 1959 г. прож. в д. Дубровский

---

<sup>184</sup> Прочие сведения неизвестны.

Камашева Раиса Алексеевна, 1954 г.р., урож. д. Карамас-Пельга, с 1973 г. прож. в д. Дубровский  
Котова Екатерина Михайловна, 1924 г.р., д. Дубровский  
Куликов Аркадий Николаевич, 1948–2016 гг.ж., урож. д. Верхняя Малая Салья, с 1950 г. прож. в д. Старая Салья  
Куликова Варама Арсентьевна, 1943 г.р., урож. д. Калашур, с 1965 г. прож. в д. Дубровский  
Куликова Зинаида Францовна, 1954 г.р., урож. д. Нижняя Малая Салья, с 1972 г. прож. в д. Старая Салья  
Никонова Мария Павловна, 1926 г.р., урож. д. Нижняя Малая Салья, с 1948 г. прож. в д. Дубровский  
Павлова Галина Николаевна, 1957 г.р., урож. д. Дубровский, с 1979 г. прож. в д. Старая Салья  
Петухова Раиса Ивановна, 1956 г.р., д. Старая Салья  
Соловьева Ольга Николаевна, 1932 г.р., д. Карамас-Пельга  
Степанова Алевтина Поликарповна, 1953 г.р., д. Старая Салья  
Усольцева Ксения Яковлевна, 1931 г.р., д. Дубровский  
Федорова Галина Петровна, 1957 г.р., д. Старая Салья  
Шараборина Галина Алексеевна, 1951 г.р., урож. д. Калашур, с 1972 г. прож. в д. Дубровский

### ***Малопургинский район***

Данилова Вера Витальевна, 1974 г.р., с. Малая Пурга  
Ерохина Александра Андреевна, 1941 г.р., урож. д. Баграш-Бигра, с 1964 г. прож. в д. Орлово  
Ерохина Надежда Николаевна, 1950 г.р., урож. д. Баграш-Бигра, с 1973 г. прож. в д. Орлово  
Зайцева Яна Леонидовна, 1973 г.р., урож. д. Баграш-Бигра, с 2013 г. прож. в д. Орлово  
Калашникова Александра Матвеевна, 1941 г.р., д. Орлово  
Карабаева Мария Ивановна, 1961 г.р., урож. д. Бобья-Уча, с 1983 г. прож. в с. Малая Пурга  
Лебедева Ольга Виссарионовна, 1940 г.р., урож. д. Собакино, с 1961 г. прож. в д. Баграш-Бигра  
Николаева Анастасия Федоровна, 1941 г.р., урож. д. Новая Монья, с 1972 г. прож. в д. Баграш-Бигра  
Орлова Ирина Андреевна, 1938 г.р., урож. д. Орлово, с 1980 г. прож. в д. Баграш-Бигра  
Тимерханова Алена Геннадьевна, 1983 г.р., урож. г. Каменск-Уральский Свердловской области, с 2015 г. прож. в д. Баграш-Бигра  
Трошкина Мария Михайловна, 1933–2015 гг.ж., урож. д. Курегово, с 1962 г. прож. в д. Орлово  
Филимонов Евгений Семенович, 1989 г.р., д. Старая Монья  
Филимонова Ирина Олеговна, 1986 г.р., д. Миндерово

Харламповека Екатерина Семеновна, 1988 г.р., д. Старая Монья  
Чибышева Ирина Яковлевна, 1946 г.р., урож. д. Орлово, с 1970 г. прож. в д.  
Баграш-Бигра  
Шумилова Евдокия Александровна, 1935 г.р., урож. д. Чекалкино, с 1958 г.  
прож. в д. Орлово  
Яковлев Виктор Васильевич, 1965 г.р., д. Миндерово  
Яковлева Анисья Федоровна, 1927 г.р., урож. д. Старая Монья, с 1951 г.  
прож. в д. Миндерово  
Яковлева Раиса Валентиновна, 1960 г.р., урож. д. Сюрмошур Селтинского  
р-на УР, с 1980 г. прож. в д. Миндерово

### ***Можгинский район***

Александрова Елизавета Сергеевна, 1931 г.р., д. Большие Сибь  
Журавлева Валентина Германовна, 1966 г.р., урож. д. Большие Сибь, с  
1971 г. прож. в д. Старые Каси  
Максимова Нина Макаровна, 1935 г.р., д. Большие Сибь  
Мурина Людмила Денисовна, 1954 г.р., урож. д. Орехово Алнашского р-на  
УР, с 1977 г. прож. в д. Старые Каси  
Носкова Елизавета Яковлевна, 1931 г.р., урож. д. Богородский Алнашского  
р-на УР, с 2013 г. прож. в д. Старые Каси  
Пронина Любовь Александровна, 1961 г.р., урож. д. Новые Каси, с 2007 г.  
прож. в д. Старые Каси  
Рекалова Нина Николаевна, 1938 г.р., д. Большие Сибь  
Фокина Лидия Михайловна, 1946 г.р., д. Старые Каси  
Ширшина Евдокия Ивановна, 1931 г.р., урож. д. Новые Каси, с 1980 г.  
прож. в д. Старые Каси

### ***г. Можга***

Филиппова Ольга Николаевна, 1991 г.р., урож. д. Оркино Алнашского р-на  
УР, с 2013 г. прож. в г. Можга

### ***Шарканский район***

Ардашева Фаина Дмитриевна, 1944 г.р., д. Чужегово  
Вахрушева Валентина Дмитриевна, 1951 г.р., д. Карсашур  
Кутергин Павел Юрьевич, 1990 г.р., д. Карсашур  
Кутергин Юрий Валентинович, 1957 г.р., урож. д. Новое Земледелие, с  
1961 г. прож. в д. Карсашур  
Кутергина Эльза Семеновна, 1953 г.р., д. Карсашур  
Максимова Лидия Ефимовна, 1942 г.р., урож. д. Карсашур, с 1961 г. прож.  
в д. Чужегово  
Хохрякова Татьяна Аркадьевна, 1973 г.р., урож. с. Зюзино, с 1993 г. прож. в  
д. Кельдыш

Широбокова Ираида Федоровна, 1955 г.р., урож. д. Гондырвай, с 1975 г.  
прож. в д. Карсашур  
Широбокова Мария Кондратьевна, 1932 г.р., д. Чужегово

## **Республика Татарстан**

### ***Агрызский район***

Алексеева Ольга Александровна, 1956 г.р., д. Варклед-Бодья  
Алексеева Антонина Ильинична, 1957 г.р., д. Варклед-Бодья  
Васильева Ольга Михайловна, 1948 г.р., д. Варклед-Бодья  
Матвеева Людмила Николаевна, 1973 г.р., д. Варклед-Бодья  
Матвеева Наталья Александровна, 1976 г.р., д. Варклед-Бодья  
Михайлов Олег Петрович, 1972 г.р., д. Варклед-Бодья  
Михайлова Евдокия Игнатьевна, 1954 г.р., д. Варклед-Бодья  
Николаева Алефтина Федоровна, 1954 г.р., урож. д. Сарсак-Омга, с 1975 г.  
прож. в д. Варклед-Бодья  
Тимбекова Ольга Карповна, 1959 г.р., д. Варклед-Бодья  
Халитова Антонида Николаевна, 1956 г.р., д. Варклед-Бодья

### ***Бавлинский район***

Александров Павел Андреевич, 1994 г.р., с. Николашкино

### ***Кукморский район***

Дмитриева Лидия Ивановна, 1961 г.р., с. Лельвиж

## **Республика Марий Эл**

### ***Мари-Турекский район***

Главатских Мария Аркадьевна, 1961 г.р., д. Большой Карлыган  
Иванова Анна Тимофеевна, 1932 г.р., урож. д. Средний Кушкет Балтасин-  
ского р-на РТ, с 1948 г. прож. в д. Большой Карлыган

## **Эстония**

### ***г. Тарту***

Алыбина Татьяна, 1987 г.р., урож. д. Мари-Луговая Звениговского р-на  
РМЭ, с 2010 г. прож. в г. Тарту  
Мурзин Анатолий, 1983 г.р., урож. с. Лельвиж Кукморского р-на РТ, с 2008  
г. прож. в г. Тарту



Семенова Валентина, 1987 г.р., урож. д. Кужмара Звениговского р-на РМЭ, с 2010 г. прож. в г. Тарту  
Сидоров Сергей, 1990 г.р., урож. д. Енабердино Менделеевского р-на РТ, с 2014 г. прож. в г. Тарту  
Сидорова Анастасия, 1992 г.р., урож. д. Баграш-Бигра Малопургинского р-на УР, с 2014 г. прож. в г. Тарту

## ***г. Таллин***

Корепанова Мария, 1984 г.р., урож. п. Балезино Балезинского р-на УР, с 2014 г. прож. в г. Таллин  
Ермаков Наталья, 1980 г.р., урож. с. Луныга Ардатовского р-на р-на РМ, с 1998 г. прож. в г. Таллин  
Мишина Анна, 1987 г.р., урож. д. Васькино Суксунского р-на ПК, с 2012 г. прож. в г. Тарту  
Погонина Инга, 1970 г.р., урож. д. Памашсола-Вонжеполь Моркинского р-на РМЭ, с 2013 г. прож. в г. Таллин

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Anttonen 2016* – Anttonen P.J. Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship. (Studia Fennica. Folkloristica 15). Helsinki: Finnish Literature Society, 2016
- Arukask 2016* – Arukask M. Vepsa-põhjavene karjusekultuur – rollid, tabud ja seksuaalsus parasvõõtna metsavõõtna traditsioonilises ühiskonnas // Uurimusi vepsa rahvausust. Sator 16. Tartu: EKM Teaduskirjastus, 2016. – L. 13–88
- Ben-Amos 2012* – Ben-Amos D. Kommunikatsioon ja folkloor // Электр. ресурс: <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/sator/sator9>. Дата обращения 23.03.2017
- Bulkeley 2008* – Bulkeley K. Dreaming in the world's religions: a comparative history. – NY University Press, 2008
- Clavel 1970* – Clavel L.S. «Folklore and Communication», Asian Studies, 8. 1970. – P. 218–247
- Davis, Spencer 2010* – Emotions in the field. The psychology and anthropology of fieldwork experience, ed. James Davis & Dimitrina Spencer, Stanford: University Press, 2010
- Holmberg 1914–1915* – Holmberg U. Permalaisen uskonto (Suomen suvun uskonnot 4), Porvoo: Suomalaisen Kirjallisuuden seura, 1914–1915
- Kaivola-Bregenhøj 1993* – Kaivola-Bregenhøj A. Dreams as folklore / Fabula. Bd. 34. Hf. 3/4. 1993. – P. 211–224
- Kirshenblatt-Gimblett 1998* – Kirshenblatt-Gimblett B. “Folklore’s Crisis.” Journal of American Folklore 111, 1998. – P. 281–327
- Lintrop 2003* – Lintrop A. Udmurdi usund. – Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 2003
- Lintrop 2014* – Lintrop A. Hämarikus härjad suured. Jutustamisest ja mõistatamisest kalendri pööriaegadel // Loomisaja lood. Uurimusi ja tõlkeid Põhja-Euraasia rahvaste usundist. – Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 2014. – L. 22–32
- O’Neill 1976* – O’Neill C.W. Dreams, Culture and the Individual. – San Francisco: Chandler and Sharp Publishers, 1976
- Pócs 2015* – Pócs É. The Living and the Dead at the Time of the Winter Solstice in Central Eastern European Beliefs // The Ritual Year 10. Magic in Rituals and Rituals in Magic. – Innsbruck-Tartu: ELM Scholarly Press, 2015. – P. 507–518
- Robben 2004* – Robben A.C.G.M. Death, Mourning and Burial: A Cross-cultural reader. – Wiley-Blackwell: Publishing, 2004
- Siikala, Ulyashev 2011* – Siikala A.-L., Ulyashev O. Hidden Rituals and Public Performance. Traditions and Belonging among the Post-Soviet Khanty, Komi and Udmurts. – Helsinki: Finnish Literature Society, 2011
- Straus 1978* – Straus A.S. The meaning of death in Northern Cheyenne culture, Plains anthropologist 23, 79. 1978. – P. 1–6
- Vikár, Bereczki 1989* – Vikár L., Bereczki G. Votyak Folksongs. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989
- Virtanen 1989* – Virtanen L. Dream-telling Today // Studies in Oral Narrative (Studia Fennica Folkloristica 33) / Ed. A.-L. Siikala. – Helsinki: Finnish Literature Society, 1989
- Vitebsky 1993* – Vitebsky P. Dialogues with the dead. The discussion of mortality among the Sora of Eastern India. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993
- Wasiljev 1902* – Wasiljev J. Übersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken in den Gouvernements Wjatka und Kasan (MSFou 18). – Helsingfors: Druckerei der Finnischen Litteraturgesellschaft, 1902

- Wichmann 1954 – Wichmann Y. Wotjakische Chrestomathie mit Glossar. – Turku: Suomalais-ugrilainen seura, 1954
- Абашин 2005 – Абашин С. Исследователь и объект исследования // «Антропологический форум». № 2. – Санкт-Петербург, 2005. – С. 13–19
- Агапкина 2011 – Агапкина Т.А. Символика освоенного пространства: угол // Пространство и время в языке и культуре / Отв. редактор С.М. Толстая. – Москва: «Индрик», 2011. – С. 13–53
- Агапкина 2012 – Агапкина Т.А. Смотреть, заглядывать // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под. общей ред. Н.И. Толстого. – Т.5. – Москва: Междунар. отношения, 2012. – С. 75–81
- Агапкина 2013 – Агапкина Т.А. Дерево и человек: одна судьба на двоих // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. – Москва: «Индрик», 2013. – С.42–58
- Адоньева 2001 – Адоньева С.Б. Сказочный текст и традиционная культура. – Санкт-Петербург: Изд-во. СПб. ун-та, 2001
- Азрютов 2009 – Азрютов Д.В. На границе миров (предчувствие смерти в культуре шорцев и северных алтайцев в контексте влияния народно-православной традиции) // Сибирский сборник – 1. Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Книга 1. / Отв. ред. Л.Р. Павлинская. – Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2009. – С. 54-64
- Алатырев 1988 – Алатырев В.И. Этимологический словарь удмуртского языка: Буквы А, Б 788 словарных статей / Под ред. В.М. Вахрушева, С.В. Соколова. – Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1988
- Александров 2014 – Александров Ю.В. Обычное право удмуртов (XIX – начало XX вв.). – Ижевск: Удмуртия, 2014
- Александров 2016 – Александров П. Кулэм мурт гозы. Нить мертвых // Электр. ресурс: [https://vk.com/shonerpaul?w=wall44496167\\_4368](https://vk.com/shonerpaul?w=wall44496167_4368). Дата обращения 29.09.2016
- Алексеевский 2010 – Алексеевский М.Д. «И на погосте бывают гости»: посещение кладбища в обрядовой практике и поминальных причитаниях крестьян Русского Севера // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Материалы международной научной конференции, посвященной 160-летию полного издания «Калевалы». – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2010. – С. 288–299
- Альмеева 2016 – Альмеева Н.Ю. Архаические культы и православие в праздновании Троицы у кряшен: обряд и пение (по записям 2013-2015 гг.) // Праздники и обряды в Урало-Поволжье: традиции и новации в современной культуре: сборник статей, посвященный 30-летию кафедры философии, истории и теории культуры СГСПУ и 15-летию ГУСО «Дом дружбы народов». Самара, 23-25 июня 2016 г. / отв. ред. Е.А. Ягафова. – Самара: СГСПУ, 2016. – С. 53–58
- Анисимов 2012 – Анисимов Н.В. Кияса удмуртъёслэн кулон-ватонэн но буре ваёнэн герзаськем йыллолъёссы но кылан-буранъёссы // Выпускная квалификационная работа. Науч. руков. Г.А. Глухова. – Ижевск, 2012
- Анисимов 2014a – Анисимов Н.В. Коммуникация с миром мертвых в обычае взаимопомощи в традиционной культуре удмуртов // Ежегодник финно-угорских исследований. Выпуск 2. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2014. – С. 11–17

- Анисимов 2014б* – Анисимов Н.В. Околосмертные переживания как этап перехода в инобытие в традиционной культуре удмуртов // Проблемы марийской и сравнительной филологии: сб. ст. / Мар. гос. ун-т; отв. ред. Р.А. Кудрявцева. – Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2014. – С. 208–212
- Анисимов 2016* – Анисимов Н.В. *Алама/урод ин(ь)ты* “плохое место” в этнокультурном ландшафте удмуртов: коммуникативный аспект // Ежегодник финно-угорских исследований. Том 10. Выпуск 3. – Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет», 2016. – С. 43–55
- Анисимов, Вершинина, Пчеловодова 2011* – Анисимов Н.В., Вершинина Е.Б., Пчеловодова И.В. Тигырменские мелодии: песни тигырменских удмуртов Киясовского района Удмуртской Республики. – Ижевск: Респ. Дом нар. творчества – Дом молодежи, 2011
- Антропологический форум 2005* – «Антропологический форум». № 2. – Санкт-Петербург, 2005
- Апинян 2005* – Апинян Т.А. Мифология: теория и событие: Учебник. – Санкт-Петербург: Изд-во СПб. ун-та, 2005
- Арзамазов 2009* – Арзамазов А.А. Семантическая амплификация цветообозначений «чуж» (желтый) и «вож» (зеленый) в южноудмуртской картине мира // «Вестник Вятского государственного гуманитарного университета». – Киров, 2009. Т. 2. № 2. – С. 74–77
- Арутюнов, Щебеньков 1992* – Арутюнов С.А., Щебеньков В.С. Древнейший народ Японии: Судьбы племен айнов. – Москва: Наука, 1992
- Архаическая культура* – Архаическая культура // Электр. ресурс: [http://www.fmx.ru/kultura\\_i\\_iskusstvo/arxaicheskaya\\_kultura.html](http://www.fmx.ru/kultura_i_iskusstvo/arxaicheskaya_kultura.html). Дата обращения 08.10.2015
- Атаманов, Владыкин 1985* – Атаманов М.Г., Владыкин В.Е. Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX – начало XX вв.) // Материалы средневековых памятников Удмуртии. – Устинов: НИИ при СМ УАССР, 1985. – С.131–153
- Атаманов-Эграпи 2010* – Атаманов-Эграпи М.Г. Происхождение удмуртского народа: Монография. – Ижевск: Удмуртия, 2010
- Аутентичная география* – Аутентичная география // Электр. ресурс: <http://youngscience.ru/2010-12-23-07-29-10/2010-12-23-07-30-35/2746-q---q.html>. Дата обращения 01.03.2017
- Байбекова 2012* – Байбекова З.Б. Факультет удмуртской филологии в лицах (очерки о преподавателях и сотрудниках факультета удмуртской филологии). – Ижевск: Изд-во «Удмуртский государственный университет», 2012
- Байбурин 1993* – Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – Санкт-Петербург: Наука, 1993
- Байбурин, Логинов 1988* – Байбурин А.К., Логинов К.К. Обрядность русских Заонежья при строительстве нового дома // Обряды и верования народов Карелии. – Петрозаводск: КФ АН СССР, 1988. – С. 26–37
- Байбурин, Топорков 1990* – Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета: Этнографические очерки. – Ленинград: Наука, 1990
- Балов 1891* – Балов А.В. Сон и сновидения в народных верованиях // ЖС. Вып. 4. – Санкт-Петербург, 1891. – С. 208–213
- Белетич, Лома 2013* – Белетич М., Лома А. Сон, смерть, судьба (наблюдения над правосл. \*mora, \*mara) // Slavica Svetlanica. Язык и картина мира: К юбилею Светланы Михайловны Толстой. – Москва: «Индрик», 2013. – С. 56–75

- Бирюкова 2015* – Бирюкова Н. Трансформация хантыйских похоронно-поминальных обрядов в Шурышкарском районе ЯНАО // *Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре* / Сост. А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина; отв. ред. Д.В. Громов. – Москва: ИЭА РАН, 2015. – С. 94–110
- Богаевский 1888* – Богаевский П.М. Очерк быта Сарапульских вотяков // Сб. материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском Этн. музее. – Москва: Типография Е.Г. Потапова, 1888. – Вып. III. – С. 14–64
- Богаевский 1890* – Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // *Этнографическое обозрение*. – Москва: Типография Е.Г. Потапова, 1890. – Кн. 7, № 4. – С. 42–70
- Богатырь 2001* – Богатырь Н.В. Крестильные обычаи и обряды восточнославянского населения Кубани в конце XIX – первой половине XX вв. // *Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы*. – Москва: «Индрик», 2001. – С. 79–104
- Бойко 2012* – Бойко Ю.И. Особенности погребального обряда у летских коми // *Филологические исследования на рубеже XX–XXI веков: традиции, новации, итоги, перспективы. Сборник статей по итогам Всероссийской научной конференции (19–21 октября 2011 г., Сыктывкар)*. – Сыктывкар: Редакционно-издательский отдел Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН, 2012. – С. 26–28
- Бойкова, Владыкина 1992* – Бойкова Е.Б., Владыкина Т.Г. Песни южных удмуртов: Материалы исследования. Вып. 1. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992
- Бориснёв 2003* – Бориснёв С.В. Социология коммуникации: Учеб. пособие для вузов. – Москва: ЮНИТИ-ДАНА, 2003
- Борисов 1991* – Борисов Т.К. Удмурт кыллюкам. – Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, 1991
- Бушмакин 1971* – Бушмакин С.К. Фонетические и морфологические особенности средневосточных говоров удмуртского языка: дисс. на соис. Учен. степени канд. филол. наук. – Ижевск-Москва: Удмуртский государственный педагогический институт, 1971
- Варавина 2014* – Варавина Г.Н. Традиционные символы-обереги в верованиях народов Севера (на примере родильной обрядности эвенов и эвенков) [текст] / Г.Н. Варавина // *Наука и современность. №31: сборник материалов XXXI Международной научно-практической конференции* / Под общ. ред. С.С. Черкова. – Новосибирск: ООО «Центр развития научного сотрудничества», 2014. – С. 32–37
- Вахитов 1997* – Вахитов С.С. Удмурт календарь // *Вестник Удмуртского университета: Этническое возрождение удмуртов: истоки проблемы и пути решения*. – Ижевск, 1997. № 8. – С. 33–39
- Века и вехи* – Историко-этнографический фильм «Века и вехи» // Электр. ресурс: <https://youtu.be/-5BVN3JaYyU>. Дата обращения 25.05.2016
- Верещагин 1995* – Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // *Собр. соч. в 6 томах. Т. I*. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995
- Верещагин 1996* – Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // *Собр. соч. в 6 томах. Т. II*. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1996
- Верещагин 2001* – Верещагин Г.Е. Этнографические очерки // *Собр. соч. в 6 томах. Т. III*. / Под ред. В.М. Ванюшева. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001

- Вершинина, Владыкина 2014* – Вершинина Е.Б., Владыкина Т.Г. Песни южных удмуртов / Е.Б. Вершинина, Т.Г. Владыкина. Вып. 3. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2014
- Виноградов 2010* – Виноградов С.Н. Кладезь удмуртской философии и магии. – Ижевск: Инвожо, 2010
- Виноградова 1998* – Виноградова Л.Н. Духи, вселяющиеся в человека // *Studia Mythologica Slavica*. – Ljubljana: ZRC SAZU, 1998. № 1. – С. 131–140
- Виноградова 2001* – Виноградова Л.Н. Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. – Москва: «Индрик», 2001. – С. 10–49
- Виноградова 2006* – Виноградова Л.Н. Социорегулятивная функция суеверных рассказов о нарушителях запретов и обычаев // *Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста*. [Вып. 10]. – Москва: «Индрик», 2006. – С. 214–235
- Виноградова 2015* – Виноградова Л.Н. Метаморфозы души: от бестелесной субстанции к материальным формам // *Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации. Материалы международной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов*. – Москва: Издательский дом «Дело», 2015. – С. 33–38
- Виноградова, Толстая 1995* – Виноградова Л.Н., Толстая С.М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд // *Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова*. Сост. Т.Н. Свешникова. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – С. 166–197
- Винокурова 2011* – Винокурова И.Ю. Обычаи, ритуалы и праздники в традиционной культуре вепсов. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011
- Винокурова 2015* – Винокурова И.Ю. Мифология вепсов: энциклопедия / И.Ю. Винокурова; М-во науки и образования Рос. Федерации, федер. гос. бюджет. образоват. учреждение высш. проф. образования «Петрозавод. гос. ун-т». – Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2015
- Владыкин 1970* – Владыкин В.Е. К вопросу об этнических группах удмуртов // «Советская этнография». – Москва, 1970. № 3. – С. 37–47
- Владыкин 1993* – Владыкин В.Е. Религиозные верования // *Удмурты: историко-этнографические очерки*. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1993. – С. 232–250
- Владыкин 1994* – Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск: Удмуртия, 1994
- Владыкин 2003* – Владыкин В.Е. Удмуртский этнос и мифология // *Удмуртская мифология / Под. ред. В.Е. Владыкина*. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. – С. 5–19
- Владыкин, Чуракова 1986* – Владыкин В.Е., Чуракова Р.А. Обряд «йыр-пыд сётон» в поминальном ритале удмуртов // *Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов*. – Таллин: «Ээсти раамат», 1986. – С. 108–133
- Владыкина 1992* – Владыкина Т.Г. Удмуртские поверья в системе этносоциальной регламентации // *Традиционное поведение и общение удмуртов: Сборник статей*. / Отв. ред. Г.К. Шкляев. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. – С. 126–170
- Владыкина 1997* – Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики: Монография. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997

- Владыкина 2003* – Владыкина Т.Г. Фольклорный текст в мифологическом контексте // Удмуртская мифология / Под ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. – С. 54–66
- Владыкина 2006* – Владыкина Т.Г. Атрибутивные и вербальные параллели в удмуртском и русском свадебном ритуале / Т.Г. Владыкина // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегиональной конференции и VII Международной школы молодого фольклориста. Ижевск, 23–26 октября 2005 г. / Отв. ред. В.М. Гацак, Т.Г. Владыкина. – Ижевск: АНК, 2006. – С. 50–57
- Владыкина 2008* – Владыкина Т.Г. Мифология визуального и акустического в коммуникативном поведении удмуртов // «Вестник Удмуртского университета». Вып. 1. – Ижевск, 2008, // Электр. ресурс: [http://ru.vestnik.udsu.ru/files/originsl\\_articles/vuu\\_08\\_051\\_09.pdf](http://ru.vestnik.udsu.ru/files/originsl_articles/vuu_08_051_09.pdf). Дата обращения 08.04.2016
- Владыкина 2009* – Владыкина Т.Г. Картина мира удмуртов в зеркале языка // Актуальные проблемы современной фольклористики: материалы международной научно-практической конференции (Казань, 29 июня 2009 г.) / ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. – Казань: Алма-Лит, 2009. – С. 102–104
- Владыкина 2011* – Владыкина Т.Г. Дыр но дор: время и пространство в удмуртском календаре // Ар-год-берган: Обряды и праздники удмуртского календаря. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2011. – С. 5–9
- Владыкина, Глухова 2011a* – Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. Ар-год-берган: Обряды и праздники удмуртского календаря. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2011
- Владыкина, Глухова 2011b* – Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. *Инву-мумы* – повелительница небесной влаги в традиционной системе мировидения удмуртов // «Вестник Удмуртского университета». Серия история и филология. Вып. 4. – Ижевск, 2011 – С. 114–119
- Владыкина, Глухова 2011в* – Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. Дни недели в системе представлений удмуртов о времени // Ежегодник финно-угорских исследований. Вып. 3. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2011. – С. 38–54
- Владыкина, Глухова 2011г* – Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. Обряд вызывания дождя // Альманах «Аутентичная география: закамские удмурты». – Ижевск, 2011. – С. 74–77
- Власкина 2011* – Власкина Т.Ю. Домашний мир на сломе эпох. Очерки традиционной культуры донских казаков (конец XIX – середина XX вв.). – Ростов-на-Дону: Издательство ЮНЦ РАН, 2011
- Власова 1998* – Власова М. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. – Санкт-Петербург: Азбука, 1998
- Власова 2009* – Власова М.Н. Пасха мертвых (по фольклорно-этнографическим материалам XIX–XX вв.) // «Временник Зубовского института». Вып. 3. Пасха: многообразие культурных традиций. – Санкт-Петербург, 2009. – С. 78–91
- Волкова 2009* – Волкова Л.А. Баня в бытовой культуре удмуртов // Связующая нить этнокультуры: сб. ст. / отв. ред. А.Е. Загребин; УИИЯЛ УрО РАН; ГОУВПО «УдГУ». – Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 2009. – С. 72–84
- Ворончихина* – Ворончихина Е. Родные повесившихся в Удмуртии подростков не знают причин суицида // Электр. ресурс: <http://izhlife.ru/crime/52944-rodnyepovesivshihsyav-udmurtii-podrostkov-ne-znayut-prichin-suicida.html>. Дата обращения 04.06.2015

- Гаврилов 1891* – Гаврилов Б. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда, Урясь-Учинского прихода // Труды четвертого археологического съезда в России. – Казань: Типография Императорского Университета, 1891. – С. 80–156
- Гаврилова 2016* – Гаврилова К.А. Этнический активизм и локальные стратегии производства этнической культуры в марийских деревнях Кировской области // Дисс. на соиск. учен. ст. канд. ист. наук. / Науч. рук. С.А. Штырков. – Санкт-Петербург, 2016
- Галданова 1980* – Галданова Г.Р. Культ огня у монголоязычных народов и его отражение в ламаизме // Электр. ресурс:  
[http://nomadica.ru/biblioteka/se\\_80\\_3\\_galdanova.html](http://nomadica.ru/biblioteka/se_80_3_galdanova.html). Дата обращения 04.06.2014
- Гатауллина 2008* – Гатауллина А.И. Астрономические воззрения удмуртов // Ежегодник финно-угорских исследований '07 / Науч. ред. Н.И. Леонов; сост. и ред. А.В. Ишмуратов, Р.В. Кириллова; отв. ред. Д.И. Черашняя. – Ижевск: Удмуртский государственный университет; ERGO, 2008. – С. 49–57
- Геннеп 1999* – Геннеп А., ван Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999
- Герд 1926* – Герд К. Пословицы и поговорки вотяков // Вотяки. Сборник по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. – Москва: Центр. изд. народов СССР, 1926. – С. 49–62
- Герд 1997* – Герд К. Человек и его рождение (у восточных финнов) // О ней я песнь пою...: Стихи и поэмы, статьи и научные работы, письма. – Ижевск: Удмуртия, 1997. – С. 188–274
- Герд 2004* – Герд К. Собрание сочинений. В шести томах. Т. 4. / Сост., авт. предисл., коммент. Ф.К. Ермаков. – Ижевск: Удмуртия, 2004
- Голдина 1995* – Голдина Р.Д. Жизнь после смерти: Следы происхождения южных удмуртов // Памятники Отечества. Полное описание России: Удмуртия. Вып. 33 (№1–2). – Москва: Ред. «Памятники Отечества», 1995. — С.35–36
- Голева 2011* – Голева Т.Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. – Санкт-Петербург: Издательство «Маматов», 2011
- Гондатти 1888* – Гондатти Н.Л. Следы язычества инородцев северо-западной Сибири. – Москва: Топография Е.Г. Потапова, Ст. Басманная, д. Марковой, 1888
- Грибова 1980* – Грибова Л.С. Декоративно-прикладное искусство народов коми. – Москва: Наука, 1980
- Громов 2010* – Громов Д.В. «Вы меня не ждите...»: что фиксируется на современных могильных памятниках // «Живая старина». № 1. – Москва: Центр культурных стратегий и проектного управления, 2010. – С. 30–33
- Громов 2013* – Громов Д.В. Обрядность в городском ландшафте – объекты и практики // «Традиционная культура». № 3. – Москва: Центр культурных стратегий и проектного управления, 2013. – С. 71–82
- Громов 2017* – Громов Д.В. Немцов мост: стихийная мемориализация. – Москва: Институт этнологии и антропологии РАН, 2017
- Гыдыке 1991* – Гыдыке / Составление Т.Г. Перевозчиковой; Перевод поэтических текстов Г. Иванцова; Иллюстрации М. Гарипова. – Ижевск: Удмуртия, 1991
- Девяткина 1996* – Девяткина Т. Мировоззренческий аспект в суеверных приметах мордвы // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Jyväskylä 10.–



- 15.8.1995. Pars VI „Ethnologia & Folkloristica“. – Jyväskylä: Gummerus-Kirjapaino OY, 1996. – С. 49–53
- Древние напевы...* – Древние напевы удмуртов «Чакара» // Электр. ресурс: <http://www.bashinform.ru/news/743136-v-bashkirii-vpervye-proshel-festival-drevnie-napevy-udмуртов-chakara>. Дата обращения 01.03 2017
- Дьяконова 1981* – Дьяконова В.П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. – Ленинград: Наука, 1981. – С. 132–133
- Елабужский 1895* – Елабужский М. Обряды некрещенных вотяков Елабужского уезда // «Вятские епархиальные ведомости». №9. – Вятка, 1895. – С. 800–805
- Емельянов 1921* – Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Вып. 3 – Казань: Казанский вотский издательский отдел, 1921
- Ермаков 2014* – Ермаков Н. Эрзянские причитания: традиции бытования и современное состояние. – Таллин: Издательство Таллиннского университета, 2014
- Ермолин 2015* – Ермолин Д. Между сунной, традицией и модой: современный погребальный обряд исламизированных славян Албании // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре / Сост. А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина; отв. ред. Д.В. Громов. – Москва: ИЭА РАН, 2015. – С. 35–53
- Жуйкова 2008* – Жуйкова М. Семиотические функции магического круга в традиционной культуре восточных славян // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. ст. – Москва: Институт славяноведения РАН; Центр «Сэфер», 2008. – С. 121–144
- Жуковская 1988* – Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монгол. – Москва: Наука, 1988
- Зарни крезь 2015* – Зарни крезь=Золотые гусли: Удмурт калыклэн визь-нод шыкысыстьыз = Из сокровищницы народной мудрости удмуртов / Люказрадьяз Т.Г. Владыкина-Перевозчикова = Составитель Т.Г. Владыкина-Перевозчикова. – Ижевск: Удмуртия, 2015
- Зеленин 1927* – Зеленин Д.К. Russische (Ostslavische) Volkskunde, B. – Lpz.: W. de Gruyter & Company, 1927
- Зеленин 1929* – Зеленин Д.К. Принимали ли финны участие в образовании великорусской народности? – Ленинград: Сборник ЛОИКФУН. Вып. 1., 1929 – С. 96–108
- Зеленин 1991* – Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. / Перевод с немецкого К.Д. Цивинной. Примеч. Т.А. Бернштам, Т.В. Станюкович и К.В. Чистова. Послесл. К.В. Чистова. – Москва: Наука, 1991
- Зеленин 1994* – Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. – Москва: «Индрик», 1994
- Зеленин 1995* – Зеленин Д.К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / Вступ. ст. Н.И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е.Е. Левкиевской. – Москва: «Индрик», 1995
- Зеленин 2004* – Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1934–1954. – Москва: «Индрик», 2004
- Зенько 1997* – Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: Структура и вариативность. – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997
- Иванова 2008* – Иванова А.А. Кладбища и могильники в культурной традиции Пинежья (к вопросу о роли контекстных связей в фольклорном текстообразовании)

- // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сборник научных трудов. Вып. 2. – Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2008. – С. 28–35
- Ивлева 1994* – Ивлева Л. Рязенье в русской традиционной культуре. – Санкт-Петербург: Российский институт истории искусств, 1994
- ИИКМК 2009* – История и культура мордовского края. Тайны происхождения мордвы и ее единения с народами Российского государства: кн. для чтения / В.И. Вихляев, Г.А. Коршенина, И.М. Петербургский; под. ред. чл.-кор. РАН Н.М. Арсентьева. – Саранск: Издат. центр ИСИ МГУ им. Н.П. Огарева, 2009
- Ильин 1926* – Ильин М.И. Похороны и поминки вотяков д. Купченеево, Белебеевского кантона, Башпреспублики. Москва, 1926 // Электр. ресурс: <http://elibrary.unatlib.org.ru/handle/123456789/19943>. Дата обращения 03.12.2015
- Ильина 1996а* – Ильина И. Ребенок в традиционной культуре салымских хантов // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Jyväskylä 10.–15.8.1995. Pars VI „Ethnologia & Folkloristica“. – Jyväskylä: Gummerus-Kirjapaino OY, 1996. – С. 104–107
- Ильина 1996б* – Ильина И.В. Материалы по лечебной магии коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского севера. – Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 1996. – С. 11–20
- Ильина 2008* – Ильина И.В. Традиционная медицинская культура народов Европейского Северо-Востока [коренных этносов: коми, северных русских, ненцев]: конец XIX–XX веков: монография. – Сыктывкар: ИИЯиЛ УфНЦ РАН, 2008
- Ильина, Уляшев 2009* – Ильина И.В., Уляшев О.И. Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. – Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, 2009
- Информационные материалы...* – Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 // Электр. ресурс: [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/perepis\\_itogi1612.htm](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/perepis_itogi1612.htm). Дата обращения 29.03.2014
- История фестиваля...* – История фестиваля «Воршуд» // Электр. ресурс: <http://minkultura.udmurt.ru/regulatory/Znachmer/fesVor.php>. Дата обращения 17.06.2017
- Кабакова 2001* – Кабакова Г.И. Полесская народная антропология: женский текст // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. – Москва: «Индрик», 2001. – С. 50–78
- Календарные праздники...* 2003 – Календарные праздники и обряды марийцев / Серия «Этнографическое наследие». Сборник материалов. Вып. 1. – Йошкар-Ола: Марийский научно-исследовательский институт, 2003.
- Камашева 2013* – Камашева Э.В. Нарративы удмуртов д. Калашур Киясовского района // Выпускная квалификационная работа / Рук-ль Г.А. Глухова. – Ижевск, 2013
- Карабельников* – Карабельников Д. «Похороните меня стоя»: забытые тайны мордовских погостов // Электр. ресурс: <http://nn.mk.ru/articles/2015/06/05/pokhoronite-menya-stoya.html>. Дата обращения 08.06.2015
- Карпова 2005* – Карпова Л.Л. Среднечепецкий диалект удмуртского языка: Образцы речи. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2005
- Карта удмуртских...* – Карта удмуртских диалектов // Электр. ресурс: <http://udmurt.info/library/nasibullin/dialects.htm>. Дата обращения 17.06.2017
- Касимова 2003* – Касимова Д.Г. Семейная обрядность чепецких татар (середина XIX – XX вв.). – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003

- Касимов 2013* – Касимов Р.Н. Очерки религиозно-мифологических представлений чепецких татар: монография / Р.Н. Касимов; науч. ред. А.Е. Загребин. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2013
- Кельмаков 1981* – Кельмаков В.К. Образцы удмуртской речи. Северное наречие и срединные говоры. – Ижевск: Удмуртия, 1981
- Кельмаков 1990* – Кельмаков В.К. Образцы удмуртской речи 2: Срединные говоры/ Научн. ред. И.В. Тараканов. – Ижевск: АН СССР. УрО. Удм. Ин-т ИЯЛ; Удм. гос. ун-т, 1990
- Кельмаков 2006* – Кельмаков В.К. Краткий курс удмуртской диалектологии: Учебное пособие для высших учебных заведений. – 2-е изд., стереотипное. – Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2006
- Кережи 1996* – Кережи А. Сохранение традиции жертвоприношения животных в погребальном обряде современных удмуртов // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Jyväskylä 10.–15.8.1995. Pars VI „Ethnologia & Folkloristica“. – Jyväskylä: Gummerus-Kirjapaino OY, 1996. – С. 130–134
- Козлова 2012* – Козлова И.В. Похоронный обряд на Северной Двине // «Живая старина», 3(75). – Москва, 2012. – С. 53–55
- Конкка 2013* – Конкка А. Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. – Петрозаводск: Изд-во ПерГУ, 2013
- Коновалова 2015* – Коновалова Т.В. Обряды и поэзия, связанные с рождением и лечением ребенка (на материале Можгинского и Малопургинского районов) // Выпускная квалификационная работа / Науч. рук-ль Г.Н. Шушакова. – Ижевск, 2015
- Константинова 2015* – Константинова Е.П. Календарные и семейные обряды и поэзия деревни Тагашур Балтасинского района РТ // Выпускная квалификационная работа / Науч. рук-ль Г.Н. Шушакова. – Ижевск, 2015
- Коптев 2013* – Коптев Н.В. Структура похоронного обряда села Самойловка // «Живая старина». №4 (80). – Москва, 2013. – С. 56–58
- Кормина 2001* – Кормина Ж.В. Алкоголь, армия и нечистая сила // Материалы конференции «Мифология и повседневность». 3. – Санкт-Петербург: Изд-во «Алетейя», 2001. – С. 233–247
- Кормина, Штырков 2001* – Кормина Ж.В., Штырков С.А. Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта Северорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. – Москва: «Индрик», 2001. – С. 206–231
- Косарева 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, 2000
- Костина 2009* – Костина А.В. Традиционная культура: к проблеме определения понятия // Электронный журнал «Знание. Понимание. Умение». №4. – 2009 // Электр. ресурс: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/4/Kostina>. Дата обращения 16.05.2017
- Котович, Крук 2014* – Котович О., Крук Я. Золотые правила народной культуры / Оксана Котович, Янка Крук. – 9-е изд. – Минск: Адукацыя і выхаванне, 2014
- Кривошеев 2014* – Кривошеев Л. «Ми доры но лыктылыллям ук жеч гинэ но куноос...» // Кенеш, толшор, 1-тй №. 2014. – С. 48–57
- Кто мы...* – Телеочерк «Кто мы. Сны с того берега» // Электр. ресурс: 1 часть – [https://youtu.be/Ox\\_9orSHnv8](https://youtu.be/Ox_9orSHnv8); 2 часть – <https://youtu.be/XSfT4eRWIPk>. Дата обращения 06.06.2015

- Кудрявцева 2011* – Кудрявцева Э.А. Календарно-обрядовая поэзия Алнашского района по архивным материалам ФУдФ // Выпускная квалификационная работа / Науч. рук-ль Г.А. Глухова. – Ижевск, 2011
- Кузнецов 1905* – Кузнецов С.К. Культ умерших и загробные верования луговых черемис. – Москва: А.А. Леуенсон, 1905
- Кузнецов 2009* – Кузнецов С.К. Святыни, культ предков, древняя история: Историческое наследие марийского народа (Том 2). – Йошкар-Ола: Центр-музей им. Валентина Колумба, 2009
- Кулемзин 1984* – Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. – Томск: ТУ, 1984
- Кулемзин 2004* – Кулемзин В.М. О хантыйских шаманах. Sator 3. – Тарту: Эстонский литературный музей, 2004
- Кустова 2009* – Кустова Ю.Г. Сновидения и приметы, предвещающие смерть, у хакасов // Сибирский сборник – 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Книга I / Отв. ред. Л.Р. Павлинская. – Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2009. – С. 49–53
- Лавриль 2010* – Лавриль А. Ориентация по рекам у эвенков юго-востока Сибири. Система пространственной, социальной и ритуальной ориентации // «Этнографическое обозрение», № 6. – Москва, 2010. – С. 115–132
- Левкиевская 1999* – Левкиевская Е.Е. Колдун // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 тт. (под ред. Н.И. Толстого). Т. 2. – Москва: «Международные отношения», 1999. – С. 528–534
- Левкиевская 1999* – Левкиевская Е.Е. Кал, говно // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого. Том 2. – Москва: Международные отношения, 1999. – С. 437–439
- Лехтинен 2007* – Лехтинен И. Одежда укрывает и показывает: заметки о запретах, связанных с удмуртской одеждой // Этнография восточно-финских народов: история и современность. Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения профессора И.Н. Смирнова. Ижевск 17–18 октября 2006 г.: Сб. ст. / Отв. ред. А.Е. Загребин. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2007. – С. 97–108
- Лимеров 1996* – Лимеров П.Ф. Мифология загробного мира. – Сыктывкар: КНЦ УрО РАН, 1996
- Лимеров 2012* – Лимеров П.Ф. Семья Каюковых из *пути сир* «рода медведя» – как носители традиционного фольклора хантов Югана: полевые заметки экспедиции к восточным хантам // Фольклористика Коми. Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. – Сыктывкар: ИЯЛИ КНЦ УрО РАН, 2012. – С. 150–188
- Логинов 1993* – Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. – Петрозаводск: КарНЦ УрО РАН, 1993
- Лотман 2000* – Лотман Ю.М. Семиосфера. – Санкт-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000
- Мазалова 2001* – Мазалова Н.Е. Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. – Санкт-Петербург: «Петербургское Востоковедение», 2001
- Малкольм 2014* – Малкольм Н. Состояние сна [Текст] / Н. Малкольм; [пер. с англ. В.П. Руднева]. Новая модель сновидения / В.П. Руднев. – Москва: Академический проект, 2014

- Марийцы* 2005 – Марийцы: историко-этнографические очерки. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005
- Мартынова* 1996 – Мартынова Е. Обряды связанные с социализацией детей у юганских хантов // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Jyväskylä 10.–15.8.1995. Pars VI „Ethnologia & Folkloristica“. – Jyväskylä: Gummerus-Kirjapaino OY, 1996. – С. 247–250
- Менцей* 2013 – Менцей М. Словенские представления о дурном глазе в европейской контексте // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. – Москва: «Индрик», 2013. – С. 130–151
- Миленина* 2015 – Миленина М. Некротические тексты современного города: контекст и прагматика // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре / Сост. А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина; отв. ред. Д.В. Громов. – Москва: ИЭА РАН, 2015. – С. 132–155
- Миннихметова* 1996a – Миннихметова Т. Крещенные удмурты Республики Башкортостан // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры (сборник статей). В 2-х тт. – Сыктывкар: КНЦ УрО РАН, 1996. – С. 169–176
- Миннихметова* 1996b – Миннихметова Т. Малефиций в традиционных обрядах закамских удмуртов // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Jyväskylä 10.–15.8.1995. Pars VI „Ethnologia & Folkloristica“. – Jyväskylä: Gummerus-Kirjapaino OY, 1996. – С. 258–262
- Миннихметова* 2000 – Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов: Монография. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000
- Миннихметова* 2001 – Миннихметова Т.М. Поминальные обряды закамских удмуртов // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия: Материалы конференции. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. – С. 84–95
- Миннихметова* 2003 – Миннихметова Т. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. – Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2003
- Миннихметова* 2014 – Миннихметова Т.Г. Огонь в нормативно-обрядовой практике удмуртов // Ежегодник финно-угорских исследований. Выпуск 2 / Науч. ред. А.Е. Загребин; сост.-ред. А.В. Ишмуратов, Р.В. Кириллова; отв. ред. Д.И. Черашняя. – Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2014. – С. 62–68
- Миннихметова, Садилов* 2005 – Миннихметова Т.Г., Садилов Р.Р. Ми бурай удмуртъёс... / Т.Г. Миннихметова, Р.Р. Садилов. – Тарту; Уфа; Иннсбрук: ЦЭИ УНЦ РАН, 2005
- Мифология коми* 1999 – Мифология коми / Н.Д. Конаков, А.Н. Власов, И.В. Ильина... / Науч. ред. В.В. Напольских – Москва: Издательство ДИК, 1999
- Мифы, предания...* – Мифы, предания, сказки хантов и манси // Электр. ресурс: <http://mifolog.ru/books/item/f00/s00/z00000038/index.shtml>. Дата обращения 07.02.2017
- Михеев* 1926 – Михеев И.С. Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям Казанских вотяков. – Москва, 1926 // Электронный ресурс: <http://elibrary.unatlib.org.ru/handle/123456789/19943>. Дата обращения 03.12.2015
- Мицюк, Пушкарева* 2015 – Мицюк Н.А., Пушкарева Н.Л. Домашние роды в Российских дворянских семьях (конец XIX – начало XX в.) // «Этнографическое обозрение», №5 (сентябрь-октябрь). – Москва, 2015. – С. 167–183

- ММ 2013* – Мордовская мифология: энциклопедия: в 2 т. Т. 1: А-К / науч. ред. В.А. Юрченков, И.В. Зубов; редкол.: В.А. Юрченков (пред.) [и др.]. – Саранск: НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия, 2013
- Мокшин 1998* – Мокшин Н.Ф. Религиозные верования мордвы. – Саранск: Мордовское книжное издательство, 1998
- Молотова 2016* – Молотова Т.Л. Семантика праздника Семик в культуре марийцев // Праздники и обряды в Урало-Поволжье: традиции и новации в современной культуре: сборник статей, посвященный 30-летию кафедры философии, истории и теории культуры СГСПУ и 15-летию ГУСО «Дом дружбы народов». Самара, 23–25 июня 2016 г. / отв. ред. Е.А. Ягафова. – Самара: СГСПУ, 2016. – С. 34–38
- Монич 2001* – Монич Ю.В. На стыке ритуала и языка: комплексная мотивация в семантической эволюции // Язык и культура: Факты и ценности: К 70-летию Юрия Сергеевича Степанова / Отв. Ред. Е.С. Кубрякова, Т.Е. Янко. – Москва: Языки славянской культуры, 2001. – С. 191–206
- Мордва 2004* – Мордва. Очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа / Гл. редкол.: Н.П. Макаркин (гл. ред.), А.С. Лузгин, Н.Ф. Мокшин (зам. гл. ред.) и др. Сост. С.С. Маркова. – Изд. доп. и перераб. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2004
- Морозова, Демидов 2016* – Морозова Т.В., Демидов А.Н. Праздник в современных религиозных практиках этнических общин Самарской области (на примере чувашей-язычников) // Праздники и обряды в Урало-Поволжье: традиции и новации в современной культуре: сборник статей, посвященный 30-летию кафедры философии, истории и теории культуры СГСПУ и 15-летию ГУСО «Дом дружбы народов». Самара, 23–25 июня 2016 г. / отв. ред. Е.А. Ягафова. – Самара: СГСПУ, 2016. – С. 102–103
- Мынам Удмуртие* – Мынам Удмуртие // Электр. ресурс: <https://www.youtube.com/channel/UCPS298Oh7UqSoxsyU7mVFCg>. Дата обращения 01.03.2017
- Напольских 1991* – Напольских В.В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (празднично-космогонический миф) / Материалы к серии «Народы Советского союза». Выпуск 5. Народы уральской языковой семьи. – Москва: ИЭЯ АН, 1991
- Напольских 2006* – Напольских В.В. Из современных знахарских практик удмуртов // «Живая старина». №2. – Москва, 2006. – С. 26–28
- Насибуллин, Семенов 2013* – Насибуллин Р.Ш., Семенов В.Г. Системно-тематический русско-удмуртский словарь / Под общей редакцией Р.Ш. Насибуллина. – Ижевск: Изд-во «Ассоциация «Научная книга», 2013
- Неклюдов* – Неклюдов С.Ю. Душа убиваемая и мстящая // Электр. ресурс: <http://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov73.htm>. Дата обращения 25.04.2014
- Неклюдов 2015* – Неклюдов С.Ю. Откуда берутся оборотни // Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации. Материалы международной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015) / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. – Москва: Издательский дом «Дело», 2015. – С. 7–13
- Никитина* – Никитина Э.В. Этноменталитет удмуртов // Электр. ресурс: [http://national-mentalities.ru/diversity/nacionalnopsihologicheskie\\_osobennosti\\_etnosov\\_rossii/povolzh/e/etnomentalitet\\_udmurtov\\_e\\_v\\_nikitina](http://national-mentalities.ru/diversity/nacionalnopsihologicheskie_osobennosti_etnosov_rossii/povolzh/e/etnomentalitet_udmurtov_e_v_nikitina). Дата обращения 19.06.2017

- Никитина 2009* – Никитина Г.А. Уровни идентичности в диаспорных группах удмуртов // Связующая нить этнокультуры: сб. ст. / Отв. ред. А.Е. Загребин. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН; УдГУ, 2009. – С. 123–132
- Никитина 2014* – Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание / Отв. ред. Н.И. Толстой. Изд. 2-е. – Москва: ЛЕНАНД, 2014
- Николаева 2011* – Николаева М.И. Фольклорно-этнографические реалии жителей деревни Аксакшур Малопургинского района // Выпускная квалификационная работа / Науч. рук-ль Г.А. Глухова. – Ижевск, 2011
- Новик 1994* – Новик Е.С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору: Сборник статей памяти С.А. Токарева. Сост. В.Я. Петрухин. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – С. 110–163
- Новик 2004* – Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур / Е.С. Новик. – 2-е изд., испр. и доп. – Москва: «Вост. лит.», 2004
- Нуриева 1989* – Нуриева И.М. Некоторые особенности музыкального стиля обрядовых песен удмуртов Кукморского района ТАССР // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1989. – С. 158–170
- Нуриева 1995* – Нуриева И.М. Песни завятских удмуртов. Вып. 1. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995
- Нуриева 1999* – Нуриева И.М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: Проблемы культурного контекста и традиционного мышления. Монография. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999
- Нуриева 2003* – Нуриева И.М. Удмуртская традиционная музыка и мифология // Удмуртская мифология / Под. ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. – С. 67–83
- Нуриева 2014a* – Нуриева И.М. Импровизация в песенной культуре удмуртов: жанр, стиль, мышление: монография / Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН. – Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2014
- Нуриева 2014b* – Нуриева И.М. Удмуртская музыкально-песенная традиция: специфика жанрообразования и функционирования: Дисс. на соиск. учен. ст. доктора искусствоведения. – Ижевск, 2014
- Образцы речи...* 1982 – Образцы речи удмуртского языка. – Ижевск, 1982 // Электр. ресурс: <http://elibrary.unatlib.org.ru/handle/123456789/5444>. Дата обращения 19–20.09.2015
- Орлов 1999* – Орлов П.А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры) // Дисс. на соиск. учен. ст. канд. ист. наук. / Науч. рук. В.Е. Владыкин. – Ижевск, 1999
- Орлов 2004* – Орлов П.А. Статус алкоголя в традиционной удмуртской культуре // Г.Е. Верещагин и этнокультурное развитие народов Урало-Поволжья: Сборник статей / Сост. В.М. Ванюшев, Т.С. Зыкина; Отв. ред. В.М. Ванюшев. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. – С. 94–100
- Островский 1873* – Островский Д.Н. Вотяки Казанской губернии // Труды общ-ва естествоиспытателей при Казан. ун-те. Т. 4, вып. I. – Казань, 1873
- Павлинская 2010* – Павлинская Л.Р. Бытие и инобытие в традиционных культурах Сибири // От бытия к инобытию: Фольклор и погребальный ритуал в традиционных культурах Сибири и Америки: Сборник статей / Отв. ред. Ю.Е. Березкин, Л.Р. Павлинская. – Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2010. – С. 51–92

- Панина 2014a* – Панина Т.И. Слово и ритуал в народной медицине удмуртов: монография / Т.И. Панина; науч. ред. Т.Г. Владыкина. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2014
- Панина 2014б* – Панина Т.И. Атрибутика удмуртского заговорно-заклинательного обряда // Г.Е. Верещагин, традиционная культура и просветительство народов Урало-Поволжья: Сборник статей. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2014. – С. 263–278
- Панченко 2002* – Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – Москва: ОГИ, 2002. – С. 78–91
- Панюков 2012* – Панюков А.В. Фольклорная традиция Выми в жанрах сказочной прозы // Фольклористика Коми. Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. – Сыктывкар: ИЯЛИ КНЦ УрО РАН, 2012. – С. 21–45
- Первухин 1888–1890* – Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: В 5-ти эск. – Вятка: Губернская типография, 1888 – 1890. – Эск. I. – 105 с.; Эск. II. – 141 с.; Эск. III. – 83 с.; Эск. IV. – 84 с.; Эск. V. – 68 с.
- Петров 1996* – Петров В. Марийское ясновидение // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Jyväskylä 10.–15.8.1995. Pars VI „Ethnologia & Folkloristica“. – Jyväskylä: Gummerus-Kirjapaino OY, 1996. – С. 333–337
- Петров 2002* – Петров А.Н. Удмуртский этнос: проблемы ментальности. – Ижевск: Удмуртия, 2002
- Петрухин 1995* – Петрухин В.Я. Погребение // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – Москва: Эллис Лак, 1995
- Петрухин 2003* – Петрухин В.Я. Мифы финно-угров / В.Я. Петрухин. – Москва: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2003
- Пименов 1993* – Пименов В.В. Удмурты: историко-этнографические очерки. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1993
- Плотникова 2013* – Плотникова А.А. Семантика «наоборот» в языке славянской похоронной обрядности // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. – Москва: «Индрик», 2013. – С. 92–100
- Подюков 2014* – Подюков И.А. Русские заимствования в коми-пермяцкой заговорной традиции // Коми-пермяцкий этнографический сборник / Под. ред. А.В. Черных, А.С. Лобановой (Труды Ин-та языка, ист. и trad. к-ры коми-перм. народа. Вып. X). – Санкт-Петербург: Изд-во «Мама-тов», 2014. – С. 69–76
- Попов 1976* – Попов А.А. Душа и смерть по воззрениям нганасанов // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Ленинград: Наука, 1976. – С. 31–43.
- Попова 2011* – Попова Е.В. Культовые памятники и сакральные объекты бесермян: монография / Е.В. Попова; науч. ред. Г.А. Никитина. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2011
- Православных...* – Православных хоронят лицом на восток // Электр. ресурс: <http://www.kp40.ru/news/kp/13904>. Дата обращения 24.04.2017
- Прокофьева 1981* – Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству у селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. – Ленинград: Наука, 1981. – С. 42–68
- Пространство и время...* 2011 – Пространство и время в языке и культуре / Отв. редактор С.М. Толстая. – Москва: «Индрик», 2011
- Прохоров, Стернин 2006* – Прохоров Ю.Е., Стернин И.А. Русские: Коммуникативное поведение. – Москва: Издательство «Флинта», «Наука», 2006



- Прохоров, Стернин 2011* – Прохоров Ю.Е., Стернин И.А. Русские: Коммуникативное поведение: учеб. пособие / Ю.Е. Прохоров, И.А. Стернин – 4-е изд., стереотип. – Москва: Издательство «Флинта», «Наука», 2011
- Путешествия... 2014* – Путешествия к удмуртам и марийцам. Письма Уно Хольмберга 1911 и 1913 гг. Под редакцией С. Лаллукки, Т.Г. Миннихметовой, Р.Р. Садикова – Серия «Финляндия в России». – Санкт-Петербург: Издательство «Европейский Дом», 2014
- Пчеловодова 2013* – Пчеловодова И.В. Удмуртская песенная лирика: От мотива к сюжету: монография. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2013
- Пчеловодова, Анисимов 2015* – Пчеловодова И.В., Анисимов Н.В. Песни южных удмуртов. Вып. 4. – Ижевск-Тарту: УИИЯЛ УрО РАН, 2015
- Рабинович – Рабинович Е.И.* Сон и сновидения как феномен культуры // Научная библиотека диссертаций и авторефератов disserCat // Электр. ресурс: <http://www.dissercat.com/content/son-i-snovideniya-kak-fenomen-kultury#ixzz2zLGxiVwR>. Дата обращения 19.04.2014
- Рабинович 2013* – Рабинович Е.И. Сны Пробужденных: сон и сновидения в культуре, религии, политике Тибета: монография. – Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2013
- Разумова 2014* – Разумова И.А. Динамика городского погребального обряда: глобальные социальные факторы и локально-антропологические контексты // «Этнографическое обозрение», №2. – Москва, 2014. – С. 26–35
- Рождение... 1997* – Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. – Москва: Наука, 1997
- Ромбандеева 1993* – Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). – Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993
- Сагалаев, Октябрьская 1990* – Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и Ритуал. – Новосибирск: Наука, 1990
- Садиков 2001* – Садиков Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов (материальный и духовный аспекты). – Уфа: Гилем, 2001
- Садиков 2006* – Садиков Р.Р. Кисса гурт: вашкала но туалы (гурт калыклэн историз но этнографиз). – Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2006
- Садиков 2008* – Садиков Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). – Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2008
- Садиков 2016* – Садиков Р.Р. Современная сельская празднично-обрядовая культура закамских удмуртов: традиции и новации // Праздники и обряды в Урало-Поволжье: традиции и новации в современной культуре: сборник статей, посвященный 30-летию кафедры философии, истории и теории культуры СГСПУ и 15-летию ГУСО «Дом дружбы народов». Самара, 23–25 июня 2016 г./ отв. ред. Е.А. Ягафова. – Самара: СГСПУ, 2016. – С. 39–44
- Садиков, Хафиз 2010* – Садиков Р.Р., Хафиз К.Х. Религиозные верования и обряды удмуртов Пермской и Уфимской губерний в начале XX века (экспедиционные материалы Уно Хольмберга) / Р.Р. Садиков, К.Х. Хафиз. – Уфа: Институт этнологических исследований УНЦ РАН, 2010
- Сайтова 2013* – Сайтова Э.У. Фольклор удмуртов д. Байшады Бураевского района РБ: традиции и современность // Выпускная квалификационная работа / Науч. рук-ль Г.А. Глухова. – Ижевск, 2013

- Салмин 2007* – Салмин А.К. Система фольк-религии чувашей. – Санкт-Петербург: Наука, 2007
- Сарв 2000* – Сарв В. Слова в контексте сетуских погребальных причитаний // Культурные коды двух тысячелетий. Материалы международной научной конференции 1–4 декабря 2000 года. – Выпуск 1 «Традиционные культуры: локализация и динамика». – Петрозаводск: СТВ-ОПТИМА, 2000. – С. 59–67
- СД 1995* – Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – Т. 1. – Москва: Междунар. отношения, 1995
- СД 1999* – Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – Т. 2. – Москва: Междунар. отношения, 1999
- СД 2004* – Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – Т. 3. – Москва: Междунар. отношения, 2004
- СД 2009* – Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – Т. 4. – Москва: Междунар. отношения, 2009
- СД 2012* – Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н.И. Толстого. – Т. 5. – Москва: Междунар. отношения, 2012
- Седакова 2007* – Седакова И.А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родильный текст. – Москва: «Индрик», 2007
- Семенов 1992* – Семенов В.А. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: К реконструкции мифологических представлений коми (зырян). – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1992
- Семенов, Чудова 2010* – Семенов В.А., Чудова Т.И. Народная культура коми (зырян): учебное пособие. – Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского гос. ун-та, 2010
- Семенова 2016* – Семенова Т.В. Семицко-троицкий обрядовый комплекс чувашей на современном этапе (по материалам полевых экспедиций) // Праздники и обряды в Урало-Поволжье: традиции и новации в современной культуре: сборник статей, посвященный 30-летию кафедры философии, истории и теории культуры СГСПУ и 15-летию ГУСО «Дом дружбы народов». Самара, 23–25 июня 2016 г. / отв. ред. Е.А. Ягафова. – Самара: СГСПУ, 2016. – С. 45–48
- Ситников 2006* – Ситников К.И. Словарь марийской мифологии. Том 1. Боги, духи, герои. – Йошкар-Ола: Марийский полиграфическо-издательский комбинат, 2006
- Славянская мифология 1995* – Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – Москва: Эллис Лак, 1995
- Смирнов 1890* – Смирнов И.Н. Вотяки // ИОАИЭ. – Казань: Типография Императорского университета, 1890. Т. VIII, Вып. 2
- Соколова 2009* – Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. / З.П. Соколова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – Москва: Наука, 2009
- Соколова 2013* – Соколова А.Д. Трансформация похоронной обрядности у русских в XX–XXI вв. (на материалах Владимирской области) // Электр. ресурс: <http://www.dissercat.com/content/transformatsii-pokhoronnoi-obryadnosti-u-russkikh-v-xx-xxi-veke>. Дата обращения 25.04.2017
- Соколова, Юдкина 2012* – Соколова А.Д., Юдкина А.Б. Памятные знаки на местах автомобильных аварий // «Этнографическое обозрение». № 2. – Москва, 2012. – С. 150–164
- Степанова 2003* – Степанова А.С. Карельские плачи: специфика жанра (Избранные статьи). – Петрозаводск: ИЯЛИ КарНЦ РАН, 2003

- Строгальщикова 1988* – Строгальщикова З.И. Материалы по родильной обрядности вепсов // Обряды и верования народов Карелии. – Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1988. – С. 95–106
- Талигина 2004* – Талигина Н.М. Обряды жизненного цикла у сынских хантов. – Томск: Изд. Томского университета, 2004
- Тимощук 2007* – Тимощук А.С. Традиционная культура: сущность и существование: Дисс. на соиск. учен. ст. докт. философ. наук. – Нижний Новгород, 2007
- Типология коммуникации* – Типология коммуникации // Электр. ресурс: <http://studopedia.org/5-96591.html>. Дата обращения 26.10.2015
- Титова 2014* – Титова О.Ю. К вопросу о мифологических персонажах русских Центрального Черноземья (XIX – начало XXI в.) // «Этнографическое обозрение», №2. – Москва, 2014. – С. 116–130
- Тойдыбекова 1997* – Тойдыбекова Л.С. Марийская языческая вера и этническое самосознание. – Joensuu: Joensuu yliopistopaino, 1997
- Тойдыбекова 2007* – Тойдыбекова Л.С. Марийская мифология: Этнографический справочник. – Йошкар-Ола: ОАО «МПИК», 2007
- Токарев 1990* – Токарев С.А. Ранние формы религии. – Москва: Политиздат, 1990
- Толстая 1995* – Толстая С.М. Беременность, беременная женщина // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 тт. (под ред. Н.И. Толстого). Т. 1. – Москва: «Международные отношения», 1995. – С. 160–164
- Толстая 2010* – Толстая С.М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. – Москва: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010
- Толстой 1995* – Толстой Н.И. Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесечниками» и «однодневниками» // Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г.Л. Пермякова. Сост. Т.Н. Свешникова. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – С. 144–165
- Томилина 2014* – Томилина М.А. Образы смерти и ее предвестников в коми-пермяцкой культурной традиции // Коми-пермяцкий этнографический сборник / Под. ред. А.В. Черных, А.С. Лобановой (Труды Ин-та языка, ист. и trad. к-ры коми-перм. народа. Вып. X). – Санкт-Петербург: Изд-во «Мама-тов», 2014. – С. 203–210
- Топоров 1997* – Топоров В.Н. Пространство и текст // Из работ московского семиотического круга. – Москва: «Языки русской культуры», 1997. – С. 455–515
- Традиционное поведение...1992* – Традиционное поведение и общение удмуртов: Сборник статей / Отв. ред. Г.К. Шкляев. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992
- Трофимова 1992* – Трофимова Е.Я. Некоторые формы общения и поведения современных удмуртов // Традиционное поведение и общение удмуртов: Сб. ст. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. – С. 43–60
- Удмуртия... 2016* – Фильм «Удмуртия, я люблю тебя». Автор, режиссер Андрей Шляхов // Электр. ресурс: <https://youtu.be/AjXcPlnyxds>. Дата обращения 12.10.2016
- Уляшев 2011* – Уляшев О.И. Хроматизм в фольклоре и мифологических представлениях пермских и обскоугорских народов. – Екатеринбург: УрО РАН, 2011
- Усачева 2008* – Усачева В.В. Магия слова и действия в народной культуре славян. – Москва: Институт славяноведения РАН, 2008
- Филиппова 2009* – Филиппова А.О. Дохристианские обычаи и православная культура в традиции удмуртов д. Сарсак-Омга Агрызского района РТ // Выпускная квалификационная работа / Науч. рук-ль Г.А. Глухова. – Ижевск, 2009

- Фрэзер* 1998 – Фрэзер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии / Перевод с английского А.П. Хомик. – Москва: Изд. «Рефл-бук» и «Ваклер», 1998. – С. 196–197
- ФСЛ* 2009 – Фольклор старообрядцев Литвы: тексты и исследование. Том 2. Народная мифология. Поверья. Бытовая магия. Издание подготовил Юрий Новиков. – Вильнюс: Издательство Вильнюсского педагогического университета, 2009
- Хасамитдинова* 2010 – Хасамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. – Москва: Наука, 2010
- Ходырева* 1996 – Ходырева М.Г. Песни северных удмуртов. Вып. 1. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1996
- Хоппал* 2015 – Хоппал М. Шаманы. Культуры. Знаки. SATOR 14. – Тарту: Эстонский литературный музей, 2015
- Христолюбова* 1978 – Христолюбова Л.С. Погребальный ритуал удмуртов // Этнокультурные процессы в Удмуртии. – Ижевск: НИИ, 1978. – С. 71–86
- Христолюбова* 1984 – Христолюбова Л.С. Семейные обряды удмуртов (традиции и процессы обновления). – Ижевск: Удмуртия, 1984
- Христолюбова* 1993 – Христолюбова Л.С. Традиционные семейные обряды и их современное бытование // Удмурты: историко-этнографические очерки. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1993. – С. 197–208
- Христолюбова* 1995 – Христолюбова Л.С. Калык сямъёсты чакласа: Дышетскисьёслы краеведения юрттэт. – Ижевск: Удмуртия, 1995
- Христолюбова* 2003а – Христолюбова Л.С. Обрядность и мифология // Удмуртская мифология / Под ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. – С. 103–110
- Христолюбова* 2003б – Христолюбова Л.С. Мифологизмы повседневности // Удмуртская мифология / Под ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. – С. 111–119
- Чекан* – Телеочерк «Чекан» // Электр. ресурс: <https://youtu.be/CDFgJRzbVko>. Дата обращения 23.02.2016
- Черемисы* 2014 – Черемисы: Историко-этнографический очерк. Статьи. – Йошкар-Ола: РОО РМЭ ПРМ «СММ «У вий (Молодая сила)». – Серия «Историческое наследие марийского народа». 2014
- Чернецов* 1959 – Чернецов В.Н. Представление о душе у обских угров / В.Н. Чернецов [Текст] // Исследования и материалы по вопросам первобытных и религиозных верований: труды института этнографии АН СССР. – Т. 51. – Москва: АН СССР, 1959. – С. 114–156
- Черных* 1995 – Черных А.В. Буйские удмурты: этнографический очерк. – Пермь: Пермский областной творческий центр, 1995
- Черных* 1996 – Черных А.В. Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка у куединских удмуртов // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры (сборник статей). В 2-х тт. – Сыктывкар: КНЦ УрО РАН, 1996. – С. 291–296
- Черных, Голева, Щукина* 2013 – Черных А.В., Голева Т.Г., Щукина Р.И. Марийцы Пермского края: очерки истории и этнографии. 2-е изд., испр. и доп. – Пермь: ОТ и ДО, 2013
- Черных, Каменских* 2014 – Черных А.В., Каменских М.С. Чуваши в Пермском крае: очерки истории и этнографии. – Санкт-Петербург: Изд-во «Маматов», 2014

- Чистов 1981 – Чистов К.В. Традиция, «традиционные общества» и проблема варьирования // «Советская этнография». № 2. – Москва, 1981. – С. 49–63
- Чубрик 2006 – Чубрик О.Е. Система базовых стереотипов в этнокультурном пространстве // Вестник Тамбовского государственного университета, выпуск 4 (44). – Тамбов: «Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина», 2006. – С. 523–526
- Чураков 2005 – Чураков В.С. О внутриэтнических подразделениях удмуртов // История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов. Материалы III Всероссийской научной конференции финно-угроведов (1–4 июля 2004 г., Сыктывкар). – Сыктывкар: ИЯЛИ КНЦ УрО РАН, 2005. – С. 557–560
- Шамова 2010 – Шамова Л.Н. Причетные формы мордвы-эрзи в бассейне реки Суры Среднего Поволжья (проблемы типологии и генезиса) // Дисс. на соиск. учен. ст. канд. искусствоведения. / Науч. рук. Р.Ф. Зелинский. – Санкт-Петербург, 2010
- Шанина 2015 – Шанина Ю. Акустический код кладбища д. Родома Лешуконского района // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре / Сост. А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина; отв. ред. Д.В. Громов. – Москва: ИЭА РАН, 2015. – С. 162–181
- Шапарова 2001 – Шапарова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии. – Москва: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Русские словари», 2001
- Шацкий 1990 – Шацкий Е. Утопия и традиция: [пер. с пол.] / Е. Шацкий. – Москва: Прогресс, 1990
- Шевченко 2013 – Шевченко Е.А. Похоронно-поминальные причитания Лоймы (современные записи) // Народная культура в слове и тексте: сборник исследований и материалов памяти Валентины Викторовны Филипповой. – Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2013. – С. 198–206
- Шестеркина 2012 – Шестеркина Н.В. Мифологический хронотоп как связь пространства и времени // Электр. ресурс: <http://cyberleninka.ru/article/n/mifologicheskii-hronotop-kak-svyaz-prostranstva-i-vremeni>. Дата обращения 07.02.2017
- Шкалина 2003 – Шкалина Г.Е. Традиционная культура народа мари. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2003
- Шкляев 2003 – Шкляев Г.К. Очерки этнической психологии удмуртов: Монография. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003
- Штейнгольд 2006 – Штейнгольд А. Отражение древнеславянских верований в русском лексиконе. – Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2006
- Шутова 1991 – Шутова Н.И. Погребальный обряд удмуртов XVI–XIX вв. // Материалы по погребальному обряду удмуртов: Сб. науч. трудов. – Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, 1991. – С. 4–34
- Шутова 1992 – Шутова Н.И. Удмурты XVI – первой половины XIX в.: по данным могильников: Монография. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992
- Шутова 2001 – Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001
- Шутова 2003 – Шутова Н.И. Сакральное пространство и культовые памятники // Удмуртская мифология / Под ред. В.Е. Владыкина. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2003. – С. 36–53

- Шутова 2006* – Шутова Н.И. Проблема межэтнических связей в религиозной практике народов Камско-Вятского региона (по материалам культовых мест) // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегиональной конференции и VII Международной школы молодого фольклориста. Ижевск, 23–26 октября 2005. / Отв. ред. В.М. Гацак, Т.Г. Владыкина. – Ижевск: АНК, 2006. – С. 38–48
- Шутова 2016* – Шутова Н.И. Календарные и семейные обряды слободских удмуртов // Сакральное пространство в культуре народов Урало-Поволжья // Иднакар: методы историко-культурной реконструкции [Текст]: научно-практический журнал. № 2 (31). – 2016. – С. 185–199
- Шутова, Капитонов...* 2009 – Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона: Коллективная монография / Науч. ред., авт. введ. и закл. Н.И. Шутова. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009
- Щепанская 2003* – Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX – XX вв. – Москва: «Индрик», 2003
- Элиаде 1999* – Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – Москва: Ладомир, 1999
- ЭМН 2001* – Этнография марийского народа: Учебное пособие для старших классов / Сост. Г.А. Сепеев. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2001
- Эрвел марий...* 1994 – Эрвел марий муро-влак. Песни восточных мари: Свод марийского фольклора / Состав. Г. Гадиятов. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1994
- Эстонские обряды...*1985 – Эстонские обряды вчера и сегодня / Сост. Ю. Тедре. – Таллин: Периодика, 1985
- Южные удмурты...* – Документальный фильм «Южные удмурты в начале XX века» // Электр. ресурс: [https://youtu.be/ZhOJ0w\\_7OGk](https://youtu.be/ZhOJ0w_7OGk). Дата обращения 25.05.2016
- Ягафова 2015* – Ягафова Е.А. Религиозные практики этноконфессиональных групп чувашей // «Этнографическое обозрение», №5 (сентябрь-октябрь). – Москва, 2015. – С. 3–18
- Ямурзина 2011* – Ямурзина Л. Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода (на примере восточных мари). – Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2011
- Ясинская 2011* – Ясинская М.В. Визуализация невидимого: способы контакта с иным миром // Славянский и балканский фольклор. Виноградье. Вып. 1. – Москва: «Индрик», 2011. – С. 109–120

## АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Научно-отраслевой архив Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук (НОА УИИЯЛ УрО РАН):

- 1977 г., фольклорная экспедиция в д. Кипчак Куединского р-на на территории современного ПК. Участники экспедиции: Перевозчикова Т.Г. Информанты: Ахмашева Янабей (1921 г.р.);
- 1982 г., фольклорная экспедиция в д. Шудек Янаульского р-на на территории современной РБ. Участники экспедиции: Владыкин В.Е., Владыкина Т.Г. Информанты: Баширова А.Г. (1926 г.р.);
- 1984 г., фольклорная экспедиция в д. Пуро Можга Малопургинского р-на на территории современной УР. Участники экспедиции: Долганова Л.Н. Информанты: Ешмакова Н.С. (1920 г.р.), Долганова А.И. (1932 г.р.), Коровина З.А. (1938 г.р.), Мишкина Н.Я. (1938 г.р.), Романова Н.А. (1939 г.р.);
- 1985 г., фольклорная экспедиция в д. Кортай Глазовского р-на на территории современной УР. Участники экспедиции: Владыкина Т.Г. Информанты: Борисова А.М. (1933 г.р.), Борисова С.В. (1968 г.р.), Волкова А.А. (1919 г.р.), Юферева Л.М. (1926 г.р.);
- 1987 г., фольклорная экспедиция в д. Удмурт Караул Красногорского р-на на территории современной УР. Участники экспедиции: Ходырева М.Г., Карпова Л.Л. Информанты: Волкова Н.И. (1929 г.р.), Ворончихина Ф.Р. (1916 г.р.), Жуйкова П.И. (1915 г.р.);
- 1988 г., фольклорная экспедиция в д. Удмуртские Парзи Глазовского р-на на территории современной УР. Участники экспедиции: Ходырева М.Г., Пономарева С. Информанты: Баженова Л.Г. (1932 г.р.), Жуйкова Л.Ф. (1932 г.р.), Корепанова А.Р. (1910 г.р.);
- 1988 г., фольклорная экспедиция в д. Аксакшур Малопургинского р-на на территории современной УР. Участники экспедиции: Владыкина Т.Г., Бойкова Е.Б., Вершинин А., Горохов Е. Информанты: Макарова А.В. (1911 г.р.), Пчельникова А.С. (1932 г.р.), Николаева Е.С. (1930 г.р.), Макарова Р.И. (1932 г.р.);
- 1990 г., фольклорная экспедиция в д. Дондыкар Глазовского р-на УР. Участники экспедиции: Ходырева М.Г., Никифорова Н. Информанты: Максимова У.Г. (1909 г.р.);
- 1990 г., фольклорная экспедиция в д. Байшады Бураевского р-на на территории современной РБ. Участники экспедиции: Нуриева И.М. Информанты: Гильмиярова Ф.Х. (1926 г.р.), Миниахметова А.М. (1935 г.р.);
- 1990 г., фольклорная экспедиция в д. Гожан Куединского р-на на территории современного ПК. Участники экспедиции: Нуриева И.М., Лебедева С.Х., Миннихметова Т.Г. Информанты: Моллахметова Чужин (1934 г.р.);
- 1991 г., фольклорная экспедиция в д. Байшады Бураевского р-на РБ. Участники экспедиции: Нуриева И.М. Информанты: Мазитова Рахима (1918 г.р.);
- 1991 г., фольклорная экспедиция в д. Байшады Бураевского р-на РБ. Участники экспедиции: Нуриева И.М. Информанты: Бадамшина Д.Х. (1931 г.р.), Мазитова Р.Б. (1918 г.р.), Рахматуллина З.М. (1956 г.р.);
- 1995 г., фольклорная экспедиция в д. Порозово Шарканского р-на УР. Участники экспедиции: Стародубцева С.В., Плетнева И. Информанты: Ларионова С.И. (1921 г.р.), Перевозчикова Р.А. (1925 г.р.);

- 2003 г., фольклорная экспедиция в д. Большие Сибь Можгинского р-на УР.  
Участники экспедиции: Долганова Л.Н., Мутина А.С. Информанты:  
Васильева О.Т. (1930 г.р.);
- 2003 г., фольклорная экспедиция в д. Астрахань Унинского р-на КО Участники  
экспедиции: Владыкина Т.Г. Информанты: Будина О.А. (1931 г.р.);
- 2003 г., фольклорно-этнографическая экспедиция в д. Квасер Кезского р-на УР.  
Участники экспедиции: Владыкина Т.Г., Ложкина Е.В. Информанты:  
Главатских Л.П. (1933 г.р.), Худякова Е.С. (1921 г.р.)

Фольклорный архив Факультета удмуртской филологии Удмуртского государственного университета (ФА ФУдФ УдГУ):

- 1977 г., фольклорная экспедиция в д. Пойкино Можгинского р-на на территории современной УР. Участники экспедиции: Васильева Г.Я., Ефимова А.В., Лекомцева М.Д., Федотов М.И. Информанты: Кириллов П.Я. (1935 г.р.);
- 1995 г., фольклорная экспедиция в д. Старый Безум Юкаменского р-на УР.  
Участники экспедиции: Вахрушев П., Вахрушева Н., Лекомцева Е., Лекомцева И.И., Шушакова Г.Н. Информанты: Ильина В.С. (1919 г.р.)
- 1995 г., фольклорная экспедиция в Глазовский р-н УР<sup>185</sup>

---

<sup>185</sup> Прочие сведения неизвестны.



## ЭЛЕКТРОННЫЕ СЛОВАРИ И СПРАВОЧНИКИ

- Башкирско-русский...* – Башкирско-русский онлайн словарь // Электр. ресурс:  
<http://huzlek.bashqort.com>
- БУРС 2008* – Большой удмуртско-русский словарь, 2008 // Электр. ресурс:  
<http://dict.fu-lab.ru>
- Словари и энциклопедии...* – Словари и энциклопедии на Академике // Электр.  
ресурс: <http://dic.academic.ru>
- Современная энциклопедия 2000* – Современная энциклопедия // Электр. ресурс:  
<http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc1p/41898>
- Татарско-русский...* – Татарско-русский и русско-татарский словари онлайн //  
Электр. ресурс: <http://tatpoisk.net>
- Толковый словарь...* – Толковый словарь Ушакова // Электр. ресурс:  
<http://slovariki.org/tolkovyy-slovar-usakova/51317>
- ЭЭЭК* – Этнографическая электронная энциклопедия коми // Электр. ресурс:  
<http://www.komi.com/Folk/komi/179.htm>

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

|                                                                                            |                                                                                                                      |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>БАССР</i> – Башкирская Автономная Советская Социалистическая Республика                 | <i>РБ</i> – Республика Башкортостан                                                                                  |
| <i>баш.</i> – башкирский язык                                                              | <i>РМ</i> – Республика Мордовия                                                                                      |
| <i>букв.</i> – буквально                                                                   | <i>РМЭ</i> – Республика Марий Эл                                                                                     |
| <i>в.</i> – век                                                                            | <i>р-он/р-на/р-ны</i> – район/района/районы                                                                          |
| <i>вв.</i> – века                                                                          | <i>РТ</i> – Республика Татарстан                                                                                     |
| <i>г.</i> – год                                                                            | <i>рус.</i> – русское                                                                                                |
| <i>г.</i> – город                                                                          | <i>с.</i> – село                                                                                                     |
| <i>г.р.</i> – год рождения                                                                 | <i>св.</i> – северные удмурты                                                                                        |
| <i>гг.</i> – годы                                                                          | <i>сер.</i> – середина                                                                                               |
| <i>гг.ж.</i> – годы жизни                                                                  | <i>см.</i> – смотри                                                                                                  |
| <i>д.</i> – деревня                                                                        | <i>ср.</i> – сравни                                                                                                  |
| <i>дд.</i> – деревни                                                                       | <i>ср.</i> – срединные удмурты                                                                                       |
| <i>др.-греч.</i> – древнегреческий язык                                                    | <i>сущ.</i> – существительное                                                                                        |
| <i>звт.</i> – завятские удмурты                                                            | <i>тат.</i> – татарский язык                                                                                         |
| <i>зкм.</i> – закамские удмурты                                                            | <i>ТРК</i> – Телерадиокомпания                                                                                       |
| <i>КО</i> – Кировская область                                                              | <i>УАССР</i> – Удмуртская Автономная Советская Социалистическая Республика                                           |
| <i>ЛМК</i> – личные материалы Кутергина Павла Юрьевича, докторанта Тартуского университета | <i>УИИЯЛ УрО РАН</i> – Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук |
| <i>миф.</i> – мифологический                                                               | <i>УР</i> – Удмуртская Республика                                                                                    |
| <i>напр.</i> – например                                                                    | <i>урожд.</i> – уроженка/уроженец                                                                                    |
| <i>нач.</i> – начало                                                                       | <i>ФА</i> – фольклорный архив                                                                                        |
| <i>НОА</i> – научно-отраслевой архив                                                       | <i>ФУдФ УдГУ</i> – Факультет удмуртской филологии Удмуртского государственного университета                          |
| <i>общудм.</i> – общеудмуртский термин                                                     | <i>ФЭ</i> – фольклорная экспедиция                                                                                   |
| <i>перен.</i> – переносное значение                                                        | <i>цит.</i> – цитата                                                                                                 |
| <i>ПК</i> – Пермский край                                                                  | <i>юж.</i> – южные удмурты                                                                                           |
| <i>ПМА</i> – полевые материалы автора                                                      |                                                                                                                      |
| <i>ПО</i> – Пермская область                                                               |                                                                                                                      |
| <i>подр. см.</i> – подробнее смотри                                                        |                                                                                                                      |
| <i>прил.</i> – прилагательное                                                              |                                                                                                                      |
| <i>прож.</i> – проживает                                                                   |                                                                                                                      |

# ПРИЛОЖЕНИЯ

## Приложение 1.

### № 1

#### *Кулэм мурт келян күй*

<...>

*Шае понйд ке, потыны уг лу,  
Шайлэн ёсьёсыз эвел.  
Шае понйд ке, потыны (й)уг лу  
Шайлэн ёсьёсыз эвел.*

*Мон ке кулй, кин октоз шол?  
Кин октоз но кин миськоз шол?  
Кин октоз но кин миськоз?*

*Сйзбыл ўсем куар жоксало,  
Тулыс дыр виясь ву гылтоз.  
Сйзбыл ўсем куар чоксало,  
Тулыс дыр виясь ву гылтоз.*

#### **Напев проводов покойника**

<...>

Если (букв.: положишь) на кладбище, выйти нельзя,  
У кладбища нет дверей.  
Если (букв.: положишь) на кладбище, выйти нельзя,  
У кладбища нет дверей.

Если я умру, кто похоронит?  
Кто похоронит да, кто обмоет?  
Кто похоронит да, кто обмоет?

Осенью опавшие листья укроют,  
Весной текущая вода омоет.  
Осенью опавшие листья укроют,  
Весной текущая вода омоет

[д. Байшады Бураевского р-на РБ,  
НОА УИИЯЛ УрО РАН, 1991].

### № 2

#### *Кулэм келян күй*

*Аныкае, султы индэ,  
Умед тырем, дыр, индэ.  
Ужаны мынон сэгетэд,  
Орчса кошкем, дыр, индэ.*

*Төди зазег, кыччы мынйськод,  
Төлийёстэ кўяса(у)?  
Атыкае, кыччы мынйськод,  
Семьяёстэ кельтыса?*

<...>

*Милям урам, паськыт урам,  
Жалтыра шол ог азвесь.  
Чале сиём, чаль юоме,  
Жалтыраса кыле та дўнне.  
Чале сиём, чале юом,  
Жалтыраса кыле та дўнне.*

#### **Напев проводов покойника**

Матушка, вставай уже,  
Выспалась, наверное, уже.  
Твое время идти на работу,  
Прошло, наверное, уже.

Белый гусь, куда летишь,  
Бросая свои перья?  
Батюшка, куда уходишь,  
Покидая свою семью?

<...>

Наша улица, широкая улица,  
[Лежит], сверкает одна серебряная [монета].  
Идемте, поедим, идемте, выпьем,  
Сверкая остается этот мир.  
Идемте, поедим, идемте, выпьем,  
Сверкая остается этот мир.

[д. Байшады Бураевского р-на РБ,  
НОА УИИЯЛ УрО РАН, 1990].

*Мурт кулыкы күй*

*Ай, арня жыт, арня жыт<sup>186</sup>,  
Арня жытад изиськод.  
Эзель лыктоз пумитад,  
Пиналэныз мойиез.  
Эзель лыктоз пумитад,  
Пиналэныз мойиез.*

*Катэм тэнме миськозы,  
Азьдомаке нуозы.  
Азьдомакын, ай, маръёс уань?  
Китэшигёсын кыйёс уань.  
Азьдомакын, ай, маръёс уань?  
Отын пиреськайёс уань.*

*Конигись вал кыткозы но,  
Монэ нуса кильтозы.  
Нуозы но согозы,  
Ваньзы бертса кошкозы.*

*Ваньзы биртыса кошкозы,  
Мон огнаме кильтозы.  
Ваньзы биртыса кошкозы  
Мон огнаме кильтозы.*

*Тоди зазег, кыччы мыськод,  
Төлийёстэ кўяса?  
Балакае, кыччы мыськод,  
Нылпийёстэ кўяса?  
Балакае, кыччы мыськод,  
Нылпийёстэ кўяса?*

*Дюжыт, дюжыт гурезь йылэ  
Тубоннёссы уань али.  
Кулэм бирам съёд суй улэ  
Пыроннёсы уань али.  
Кулэм бирам съёд суй улэ  
Пыроннёсы уань али.*

**Напев во время похорон**

Ай, четверг, четверг,  
В четверг спишь.  
Смерть придет к тебе на встречу,  
С младшим старший.  
Смерть придет к тебе на встречу,  
С младшим старший.

Онемевшее тело мое обмоют,  
В рай поведут.  
В раю, ай, что есть?  
Там есть встречи с близкими друзьями.  
В раю, ай, что есть?  
Там есть [покойные] предки.

Лошадь из конюшни запрягут да,  
Меня, отнеся [на кладбище] оставят.  
Отнесут да зароят,  
Все домой вернуться.

Все вернуться домой,  
Оставят меня одну.  
Все вернуться домой,  
Оставят меня одну.

Белый гусь, куда летишь,  
Бросая свои перья?  
Дитятко, куда уходишь,  
Покидая своих детей?  
Дитятко, куда уходишь,  
Покидая своих детей?

На высокую, высокую гору  
Мне еще предстоит подняться.  
После смерти в черную землю  
Мне еще нужно (букв.: войти).  
После смерти в черную землю  
Мне еще нужно (букв.: войти)

[д. Байшады Бураевского р-на РБ,  
НОА УИИЯЛ УрО РАН, 1991].

<sup>186</sup> *Арня жыт* – арня “неделя/пятница”, *жыт=жыт* “вечер” в закамско-удмуртской традиции обозначает четверг (подр. см.: Миннияхметова 2000: 92).

## № 4

### *Кулэм бере кырзан*

*Вож бадяр, ой, кадь ик,  
Вож мугоры ой-а вал?  
Быроз гой со табере,  
Кӧс кыз сыйин куасьмыса.*

*Пужым вай, ой, кадь ик,  
Суйёсы но ой-а вал?  
Быроз гой со табере,  
Кӧс чаг сыйин куасьмыса.*

*Горд намер, ой, кадь ик,  
Бамъёсы но ой-а вал?  
Быроз гой со табере,  
Чуж куар кадь ик чужектса.*

*Сьӧд сутэр, ой, кадь ик,  
Сьӧд синъёсы ой-а вал?  
Быроз гой со табере,  
Пӧсь синкыли вандыса.*

*Чуж мерччан, ой, кадь ик,  
Йырсие но ой-а вал?  
Быроз гой со табере,  
Тӧля-бурья тӧласа.*

*Чипчирган, ой, кадь ик,  
Куараёсыд ой-а вал?  
Быроз гой со табере,  
Куараёсын бӧрдыса.*

### **Песня, исполняемая после смерти человека**

Словно зеленый, ой, клен,  
Не было ли мое молодое тело?  
Пропадет ведь теперь оно,  
Высыхая словно сухая ель.

Словно сосновые, ой, ветви,  
Не были ли мои руки?  
Пропадут ведь теперь они,  
Высыхая словно сухая лучина.

Словно красная, ой, костяника,  
Не были ли мои щеки?  
Пропадут ведь теперь они,  
Желтея словно желтый лист.

Словно черная, ой, смородина,  
Не были ли мои глаза?  
Пропадут ведь теперь они,  
(Букв.: прорезаясь) горячей слезой.

Словно желтый, ой, лен,  
Не были ли мои волосы?  
Пропадут ведь теперь они,  
Развиваясь по ветру.

Словно, ой, чипчирган<sup>187</sup>,  
Не был ли мой голос (букв.: твой голос)?  
Пропадет ведь теперь он,  
От рыданий в голос

[д. Гожан Куединского р-на ПО,  
НОА УИИЯЛ УрО РАН, 1990].

## № 5

### *Кулэмъёсты келян гүй*

*Сюресэ, вай воже, бадьпу будэм,  
Буранэн но лымы пуксѐнтэм шол.  
Буранэн но лымы пуксѐнтэм.*

*Анаймес но кыдѐке келяськом,  
Одйгпол но ла бертонтэм.  
Анаймес но кыдѐке келяськом  
Одйгпол но ла бертонтэм.*

### **Напев проводов умерших**

На дороге, на перекрестке, ива выросла,  
[Так, что] бураном и снегом не заметет.  
[Так, что] бураном и снегом не заметет.

Матушку нашу далеко провожаем,  
[Так, что] даже единожды не вернуться.  
Матушку нашу далеко провожаем,  
[Так, что] даже единожды не вернуться.

<sup>187</sup> Традиционный духовой инструмент удмуртов, в форме длинной тонкой трубы.

*Кикуэд силёз индэ ла,  
Сисьмем гынэ маегын шол.  
Сисьмем гынэ ла маегын.*

*Аныкаймы сисьмоз индэ  
Метырен жынин суй улын.  
Аныкаймы сисьмоз индэ  
Метырен жынин суй улын.*

*Буэ кузя векли, векли,  
Сяькаёсыз ой шетты ла.  
Сяькаёсыз ой шетты.*

*Шай котыртй векли, векли,  
Аныкайме ой шетты.  
Шай котыртй векли, векли  
Аныкайме ой шетты.*

Кукушка будет куковать уж,  
Только на гнилой изгороди.  
Только на гнилой изгороди.

Матушка наша будет гнить уж  
Под полутора [метровой] землей.  
Матушка наша будет гнить уж  
Под полутора [метровой] землей.

Вдоль [реки] Буй [я] ходила, ходила,  
Цветок [я] не нашла.  
Цветок [я] не нашла.

Вокруг кладбища [я] ходила, ходила,  
Матушку свою не нашла.  
Вокруг кладбища [я] ходила, ходила,  
Матушку свою не нашла

[д. Кипчак Куединского р-на ПО,  
НОА УИИЯЛ УрО РАН, 1977].

## № 6

### **Бырем ныл гур**

*Вылам дйся нэнэй, ой-ёй,  
Горд сатин дзремме.  
Азям кертты нэнэй, ой-ёй,  
Лыз сатин аишетме.  
Витен пунэм суд йырсьме  
Ћуж лемтаме пон, нэнэе.  
Йырам кертты нэнэй, ой-ёй,  
Тодьы кашамер кышетме(й).  
Пыдам кучча нэнэй, ой-ёй,  
Сьод базар но чулкаме(й).  
Пыдам кучча нэнэй, ой-ёй,  
Сьод бир(и)дйё но ботинкаме(й).  
Гуме гудйид ке дядяй, ой-ёй,  
Лызо-вожо сяька пёлы гуд, дядяе.  
Гуэ лэзьыкыд, каллен лэзь дядяе,  
Тыэ-мусэ медаз зурка(й).  
Ымныр вылам суй пазьыкыд,  
«Зарни(й), азвесь» шу, дядяе.  
Калык пёлы потылдйид ке,  
«Нылы(й) овёл» шуа эн бёрд, дядяе.  
Весь бёрдйид ке (й)умой уз лу,  
Мыным секыт луоз, дядяе.*

### **Напев погибшей девушки (прощальный напев невестки)**

На меня одень матушка, ой-ёй,  
[Мое] красное сатиновое платье.  
Впереди завяжи матушка, ой-ёй,  
[Мой] синий сатиновый фартук.  
На русые волосы, заплетенные из пяти прядей  
[Мою] желтую ленту завяжи, матушка.  
На голову завяжи матушка, ой-ёй,  
[Мой] белый кашемировый платок.  
На ноги надень матушка, ой-ёй,  
[Мои] купленные на базаре черные чулки.  
На ноги обуй матушка, ой-ёй,  
[Мои] ботинки с черными пуговицами.  
Когда будешь покать могилу батюшка, ой-ёй,  
Копай среди сине-зеленых цветов, батюшка.  
Опуская в могилу, тихо опускай батюшка,  
Пускай не сотрясутся мои внутренности.  
Бросая землю на мое лицо (на гроб),  
«Золото, серебро» приговаривай, батюшка.  
Если выйдешь в народ,  
Не плачь, батюшка, «Нет моей дочери» говоря.  
Если все время плакать будешь, не хорошо будет,  
Мне тяжело будет, батюшка

[д. Аксакшур Малопургинского р-на УР,  
НОА УИИЯЛ УрО РАН, 1988].

## № 7

### Кулэм мурт келян гур

*Коркасытым но(й) потыкым,  
Семьяелэсь люкиськыкым,  
Бубыли ке, ой, лу(в)ысал,  
Укно дуре кылысал.*

*Азбартй, ой, потыкым,  
Гиткуаелэсь люкиськыкым,  
Зарни шар ке лу(в)ысал,  
Питраса но(й) кылысал.*

*Югыт дуннелэсь люкиськыкым,  
Пеймыт гуэ пырыкым,  
Чылкыт омыр лу(в)ысал ке,  
Вылланы тупса кылысал.*

*Шайгу вылам сад мертты,  
Отын учы мед чирдоз,  
Мынэсытым кырзам куараме  
Гуртэ бертса верасал.*

### Похоронная песня

Выходя да из дому,  
Расставаясь со своей семьей,  
(Если) была бы я, ой, бабочкой,  
На подоконнике бы осталась.

Выходя, ой, через двор,  
Со своим подворьем расставаясь,  
(Если) была бы я золотым шаром,  
Скатилась бы да осталась.

Расставаясь с белым светом,  
Опускаясь во тьму могилы,  
(Если) была бы я чистым воздухом,  
Вверх вознеслась бы [да] осталась.

Разбейте на моей могиле сад,  
Пусть соловей там поет.  
Прилетев (“возвратившись”) в деревню,  
О моем пении он расскажет (“рассказал бы”)

(д. Суруново Шарканского р-на УР,  
Кельмаков 1981: 176–177)

## № 8

### Кулэм муртэ ватон

*Люкиськомы, дуно эше,  
Одйг сюлмын Христос бордын.  
Тон кошкиськод, ми кылиськом,  
Озъы кулэ, дыр, Инмарлы.*

*Кыччы гинэ сюрес нуоз,  
Тонэ, монэ Инмар утёз.  
Ми учкомы Христос шоры,  
Сюлмын кылэзэ весь возёмы.*

*Та селыко музъем вылын,  
Ум ке но пумиське тонэн,  
Ми пумиськом Ин шаерын,  
Куке лыктом Инмар доры.*

*Люкиськомы, дуно эше,  
Одйг сюлмын Христос бордын.  
Тон кошкиськод, ми кылиськом,  
Озъы кулэ, дыр, Инмарлы.*

### Похоронная песня

Разлучимся, друг мой дорогой,  
Единые сердцем, разлучимся у Христа.  
Ты уходишь, мы остаемся,  
Так нужно, наверное, *Инмар*’у.

Куда только дорога не поведет,  
Тебя, меня *Инмар* обережет.  
Мы посмотрим на Христа,  
В своем сердце сохраним его слова.

На этой грешной земле,  
Если даже не встретимся,  
Мы встретимся в Небесном царстве,  
Когда придем к *Инмар*’у.

Разлучимся, друг мой дорогой,  
Едиными сердцем с Христом.  
Ты уходишь, мы остаемся,  
Так нужно, наверное, *Инмар*’у

[д. Чужегово Шарканского р-на УР,  
ПМА, 2015].

## № 9

### Кулэм мурт келяку

*Из но, му но пилиське,  
Адямылы чидано.  
Из но, му но пилиське,  
Адямылы чидано.*

*Сьодо-сьодо пилемъёс  
Васько-васько Кам кузя.  
Сьодо-сьодо пилемъёс  
Васько-васько Кам кузя.*

*Э, мемие, э но, дядие,  
Ми но озьы (й)ик кошком.  
Э, мемие, э но, дядие,  
Ми но озьы (й)ик кошком.*

*Азземды но потон дыръя,  
Карточкаме учкоды.  
Тодэмды но потон дыръя,  
Гожтэтъёсме лызёды.*

*Э, мемие, э но, дядие,  
Гожтэтъёс но уз ву ни.  
Ой, уз ву ни, ой, уз ву ни,  
Гожтэтъёс но уз ву ни.*

### Песня проводов покойника

И камень, и земля раскалываются,  
Человеку нужно терпеть.  
И камень, и земля раскалываются,  
Человеку нужно терпеть.

Черные-черные тучи  
Спускаются-спускаются вдоль Камы<sup>188</sup>.  
Черные-черные тучи  
Спускаются-спускаются вдоль Камы.

Э, матушка, э да, батюшка,  
И мы так же уйдем.  
Э, матушка, э да, батюшка,  
И мы так же уйдем.

Когда пожелаете увидеть [меня],  
Посмотрите на мое фото.  
Когда пожелаете узнать [обо мне],  
Почитайте мои письма.

Э, матушка, э да, батюшка,  
И письма уже не будут приходить.  
Ой, не придут уже, ой, не придут,  
И письма уже не будут приходить

[д. Чужегово Шарканского р-на УР,  
ПМА, 2015].

## № 10

### Кулэм мурт дорын петь карон

*Малы меда, малы меда  
Та дунне(й)ын кулон вань?  
Малы меда, малы меда,  
Та дунне(й)ын кулон вань?*

*Нош кулыса, нош кулыса,  
Пыраклы гуртамы бертійськом.  
Нош кулыса, нош кулыса,  
Пыраклы гуртамы бертійськом.*

*Шайгу вылам, шайгу вылам  
Куялэ чебер сяська.  
Шайгу вылам, шайгу вылам,  
Тырелэ чебер сяська.*

### Песня, исполняемая во время похорон

Зачем же, зачем же  
Есть в этом мире смерть?  
Зачем же, зачем же  
Есть в этом мире смерть?

А скончавшись, а скончавшись,  
Навечно возвращаемся домой.  
А скончавшись, а скончавшись,  
Навечно возвращаемся домой.

На могилу мою, на могилу мою  
Бросайте красивые цветы.  
На могилу мою, на могилу мою  
Кладите красивые цветы.

---

<sup>188</sup> Кама – название реки.



*Эн лэгалэ, эн лэгалэ  
Мынэсьтым шайгу вылме.  
Эн лэгалэ, эн лэгалэ  
Мынэсьтым шайгу вылме.*

*Писпу пöлын, писпу пöлын  
Тылобурдоёс чирдо.  
Писпу пöлын, писпу пöлын  
Тылобурдоёс чирдо.*

*Тодйськоды, дыр, тодйськоды, дыр,  
Соз дуннейын вань улон.  
Тодйськоды, дыр, тодйськоды, дыр,  
Соз дуннейын вань улон.*

Не топчите, не топчите  
Мою могилку.  
Не топчите, не топчите  
Мою могилку.

Среди деревьев, среди деревьев  
Поют птицы.  
Среди деревьев, среди деревьев  
Поют птицы.

Знаете, наверное, знаете, наверное,  
Есть жизнь на том свете.  
Знаете, наверное, знаете, наверное,  
Есть жизнь на том свете.

[д. Гондырвай Шарканского р-на УР,  
ЛМК, 2016].

## № 11

### *Тэлымырон гур*

*Неужели со чын меда,  
Ву дуре тамак потэм?  
Неужели со чын меда,  
Пие кулыса кылле?  
Неужели со чын меда,  
Пие кулыса кылле?*

*Лапыр выдэм, ой, сезьыез  
Жутылыны луылэ.  
Лапыр выдэм мугоръёсыз  
Жутылыны уг лу ни.  
Лапыр выдэм мугоръёсыз  
Жутылыны уг лу ни.*

*Неужели, неужели,  
Та чын меда адзонэ?  
Неужели, неужели,  
Пиме поном шайгуэ?*

### **Скорбный/горестный напев**

Неужели это правда,  
У реки (букв.: воды) табак вырос?  
Неужели это правда,  
Сын мой мертвый лежит?  
Неужели это правда,  
Сын мой мертвый лежит?

Полегший, ой, овёс  
Поднять можно.  
Полегшие тела  
Уже не поднимать.  
Полегшие тела  
Уже не поднимать.

Неужели, неужели  
И вправду это мое горе?  
Неужели, неужели,  
Сына [я] (букв.: положу в могилу)?

(д. Нижняя Малая Салья Киясовского р-на УР,  
Пчеловодова, Анисимов 2015: 155).

## № 12

### *Катин кенаклэн/апайлэн гурез*

*Котькинлэн но потэ, дыр, ук  
Сакырен чай юэмез.  
Котькинлэн но потэ, дыр, ук  
Люгыт дунейын улэмез.*

### **Напев тети Екатерины**

Каждый желает, наверно,  
Пить чай с сахаром.  
Каждый желает, наверно,  
Жить на белом свете.

... (кыльёсыз валантэм – Н.А.)  
Киньлы кырзом, киньлы вером  
Та кайгуын улэмме?

Ўыж-чыж гынэ бамъёсы но,  
Кёс-кёсэктіз бамъёсы.  
Ўеч вордылэм мугоръёсме  
Жутэме уг лу(в)ы ни.

Шулдыр, шулдыр коркае но,  
Маин шулдыр коркае?  
Корка т(ы)росам нылы-ние,  
Сойин шулдыр коркае.

Огпол ке но юод али  
Куак ултй кошкись вуэз.  
Огпол ке но малпод али  
Вордылэм но нэнэйдэ.

... (слова не разборчивы – Н.А.)  
Кому спеть, кому рассказать  
Мое горе.

Румяные мои щеки да,  
Побледнели мои щеки.  
Здоровым рожденное тело мое  
Поднять уже не могу.

Весел, весел мой дом да,  
Чем весел мой дом?  
Полон дом моими детьми,  
Оттого весел мой дом.

Хоть раз да выпьешь еще  
Воды, текущую в тени деревьев.  
Хоть раз да вспомнишь еще  
Родимую да матушку

(д. Дубровский Кисовского р-на УР,  
Анисимов 2012: 105–106).

## № 13

### **Ўож гур/Адями ватыкы кырзан**

Вера, вера, ку берыктійськод,  
Вера, вера, ку возьмалом.  
Сюлмам мар ке но шодійське кадъ,  
Что мон тонэ уг адзы ни.  
Сюлмам мар ке но шодійське кадъ,  
Что мон тонэ уг адзы ни.

Тнэсьтыд эшъёстэ мон весь адзо,  
Но уг адзы ни мон тонэ.  
Тнэсьтыд небыт куарадэ уг кыл,  
Но уз вуы ни со мон доры.  
Тнэсьтыд небыт куарадэ уг кыл,  
Но уз вуы ни со мон доры.

Вера, вера, ку берыктійськод,  
Вера, вера ку бертійськод.  
Часэз чётó, минутлы оско,  
Озьы дышо мон огнам улны.  
Часэз чётó, минутлы оско,  
Озьы дышо мон огнам улны.

### **Горестный напев/Песня, исполняемая во время похорон**

Скажи, скажи, когда вернёшься,  
Скажи, скажи, когда мне ждать.  
Сердце что-то чувствует, кажется,  
Что я тебя больше не увижу.  
Сердце что-то чувствует, кажется,  
Что я тебя больше не увижу.

Твоих друзей я всегда буду видеть,  
Но не увижу больше я тебя.  
Твой милый голос не услышу,  
И не дойдет он больше до меня.  
Твой милый голос не услышу,  
И не дойдет он больше до меня.

Скажи, скажи, когда вернешься,  
Скажи, скажи, когда возвратишься.  
Буду считать часы, верить в минуты,  
Так я привыкну жить одна.  
Буду считать часы, верить в минуты,  
Так я привыкну жить одна

[д. Варклед-Бодья Агрызского р-на РТ,  
ПМА, 2017].

## Приложение 2.



**Фото 1 и 2.** Могильные кресты завятских удмуртов.  
с. Лельвиж Кукморского р-на РТ, 2016 г.  
Фото Николая Анисимова



**Фото 3.** Могильный столб.  
д. Кизганбашево Балтачевского р-на РБ, 2016 г.  
Фото Евы Тулуз



**Фото 4.** Могильный столб совместно с могильной плитой.  
д. Кизганбашево Балтачевского р-на РБ, 2016 г.  
Фото Евы Тулуз





**Фото 5.** Части женского погребального комплекта одежды.  
с. Уразгильды Татышлинского р-на РБ, 2016 г.  
Фото Николая Анисимова



**Фото 6.** Обычай вхождения на кладбище.  
с. Вотская Ошъя Янаульского р-на РБ, 2016 г.  
Фото Николая Анисимова



**Фото 7.** Надгробная эпитафия.  
с. Лельвиж Кукморского р-на РТ, 2016 г.  
Фото Николая Анисимова



**Фото 8.** Надгробная эпитафия.  
с. Лельвиж Кукморского р-на РТ, 2016 г.  
Фото Николая Анисимова





**Изображение 5.**  
Скриншот информации  
о «нитях мертвых»,  
выложенный инфор-  
мантом в социальной  
сети «Вконтакте».

Зел лу югыт дуня...!!  
Зел лу вордэн но вордэнтэ  
кымыш, вань йышкыш,  
кудэн кымыш, ужал энёс  
но вань тодос калкёс. Вань  
ик шуд но тодос калкёс.  
Шуд бодён таун. Вань  
ошас но шудс мурт  
паша паша но шудс  
паша паша но шудс.  
Шудс энёс вордэн ишкыш  
но ошас ношкыш урод кыш  
ошас вань шудс мурт  
кышс вань, тодос мурт  
мурт мурт кышс но шудс  
вань будёс паша но  
шудс мурт бигатос тодос  
шудс мурт кышс ишкыш.  
Ошас но шудс мурт  
бигатос мурт ашас но

Тудс саны но шудс но уш  
бигатос мурт ошас,  
шудс ошас вань калкёс.  
Саны калкёс но уш  
мурт калкёс мурт  
мурт, вань ишкыш тодос.  
Мурт тодос ошас но калкёс  
урт мурт мурт калкёс  
мурт мурт но уш мурт  
мурт мурт мурт  
мурт но ошас мурт мурт  
мурт. Вань мурт тодос  
мурт мурт мурт мурт  
мурт ошас.  
Мурт мурт мурт мурт мурт  
мурт уш но мурт мурт  
мурт мурт мурт мурт  
мурт мурт мурт мурт.  
Мурт мурт мурт мурт.

**Фотокопия 1 и 2.** Фотокопия прощального письма.  
д. Старые Каксы Можгинского р-на УР, 2014 г.  
Фото Николая Анисимова

### Приложение 3.

## Краткий понятийно-терминологический справочник по народным представлениям удмуртов о «диалоге миров»

Данный справочник включает выборочные понятия и термины, встречающиеся в диссертационной работе. Справочник представлен в алфавитном порядке. При толковании понятий использованы данные из предыдущих публикаций по традиционной культуре удмуртов, а также сведения из моих полевых материалов (ПМА). Список терминов включает как ранее известные понятия, так и уникальные (подчеркнуты), выявленные в ходе фольклорных экспедиций к локальным группам удмуртов. Приводятся сведения о локальном бытовании понятий согласно этнографическим ареалам проживания удмуртов (см. список сокращений), с периодической конкретизацией микролокальных традиций. В тех случаях, когда ареал бытования конкретно не известен, сведения о локальном бытовании не даются.

**АЗЯЗ/АЗЯЗЫ УСЬКЫТЫНЫ** *общудм.* – букв.: перед ним/ними уронить, т.е. перед усопшим/предками. Устойчивая формула поминального этикета, воспроизводимая во время выделения умершему/предкам части ритуальных блюд и напитков. Ритуальное действие, сопровождаемое данной вербальной формулой, позволяет «транспортировать» в мир мертвых пищевые дары и просьбы указанным в обращении адресатам. По сведениям информантов, в конце данной вербальной формулы необходимо добавить выражение «*Иназ мед мыноз*» – «В пользу пусть пойдет» (*юж.*). Если не добавить это выражение, все дары этого мира будут падать перед усопшим, но он не сможет питаться ими.

**АКШАН** *общудм.* – букв.: сумерки. Утренние и вечерние сумерки, наделенные особым сакральным значением. Этот суточный отрезок времени требует специального поведения (не шуметь, не принимать пищу и т.д.), предполагает возможности встречи с потусторонними образами (см. *акшан кунян*, *Акшан*).

**АКШАН** *общудм.* – букв.: сумерки. По данным Т.Г. Владыкиной и Г.А. Глухой, *Акшан* – «божество/дух как персонификация переходного отрезка времени суточного цикла, требующий соблюдения тишины» (Владыкина, Глухова 2011а: 14).

**АКШАН КУНЯН** *зкм.* – букв.: сумеречный теленок. Другие варианты названия – *зыртэм кион* “безголовый волк” (*зкм.*); *йыртэм кунян* “безголовый теленок” (*юж.*). Мифологические образы, которыми взрослые пугают детей. По рассказам информантов, дети могут встретиться с этими персонажами, если не будут соблюдать правил поведения в сумерки (см. *акшан*, *Акшан*).

**АЛАМА ИН(Ь)ТЫ** *юж., звт., зкм., ср.* – букв.: плохое место. Другие варианты названия – *ашака инты* “(от тат. *айдаке* “плохой, дрянной” (Алатырев 1988: 133) и удм. *инты* “место”) (*звт.*); *урод места* “плохое место” (*св., ср.*); *секыт инты*



“тяжелое место” (юж., звт., зкм.); секыт места “тяжелое место” (св., ср.); захмат/закмат/зәхмәт/зә’мәт/зэхмет иньты “(от тат. *захмәт* – сущ. 1. страдание, мука, испытание 2. забота, хлопоты 3. миф. болезнь, хворь 4. перен. вред, вредное влияние // ядовитый, злобный; *захмәтле* – прил. 1. мучительный, тяжкий 2. хворый; больной 3. заразный; заколдованный (Татарско-русский...: электр. ресурс) и удм. *иньты* “место”)), т.е. заразное/заколдованное место” (зкм.). Локус пространства, характеризующийся отрицательной семантикой. По данным ПМА, в таких местах возможно столкновение с обитателями иного мира, есть вероятность получить болезнь или даже грехи чужого человека. Человек находящийся на таком месте может чувствовать внутреннюю тревогу и неприятности в виде головокружения.

**АР УЙ** *общудм.* – букв.: годовая ночь. Другие варианты названия – *ар кисьтон* “годовые поминки” (юж., звт., зкм.). Эти поминки считаются самыми важными, поэтому стараются приехать все родственники и знакомые. Традиционно поминки проводятся ночью, в настоящее время в некоторых локальных традициях (напр., южные удмурты и закамские удмурты) стали проводить днем. По представлениям некоторых информантов, после проведения годовых поминок душа покидала земной мир.

**БЕКЧЕ ПОТТОН** *юж., зкм.* – букв.: вынесение бочонка. Другие варианты названия – бекче сектан “угощение бочонком, т.е. вином из бочонка” (юж., зкм.). Обычай выноса бочонка вина (в настоящее время любая другая емкость с алкоголем) и угощение этим вином присутствующих как часть свадебной церемонии вторично ритуально воспроизводимый на похоронах или частных поминках. Следует отметить, что это действие выполняется лишь для определенной категории покойников – незамужних и неженатых. Независимо от возраста умершего, если при жизни для него не была сыграна свадьба, в день его смерти необходимо совершить обычай выноса бочонка. По сведениям информантов, если этот обряд не провести, умерший считается униженным и обделенным.

**БЕЛЬГЫ** *звт.* – деэтимологизированное слово. По сведениям В.Е. Владыкина, в традиции завятских удмуртов данным термином принято обозначать специально отведенное для могил-кенотафов место (Владыкин 1994: 164). По данным А.И. Емельянова в Мамадышском уезде Казанской губернии, бытовал обычай ставить метку *бельги* на столб-памятник в память умерших на чужбине, которые не захороненных на местном кладбище (Емельянов 1921: 27).

**ВАТОН/-О ДЙСЬ/ДЙСЬКУТ** *общудм.* – букв.: погребальная одежда/одежда для погребения. Другие варианты названия – *нимаз дйсь* “отдельная одежда” (юж., ср.). Специальный комплект одежды, предназначенный для погребения. Традиционно она должна была быть светлых оттенков, ношенной или стираной хотя бы один раз. Приготовленную для похорон одежду разрешается носить лишь раз в году – на Пасху.

**ВЕДЙН** *св., ср.* – ведьма/колдун. Другие варианты названия – *ведун/вегин* (ср.)/*ведйнь* (юж.) “ведьма/колдун”; *шай вылэ ветлйсь* “ходящая (-ий) на кладбище”. Образ народной мифологии содержащий амбивалентную семантику. По народным воззрениям, ведьма/колдун контактируют со злыми духами, обладают магической

силой, не всегда подчиняемой им самим. Считается, что после своей смерти они способны превращаться в упырей и выходя из своей могилы вредить живым.

**ВИРО КАРОН** св., ср., юж. – «букв.: кровь вызывать» (Владыкина, Глухова 2011а: 32). Другие варианты названия – *вир поттон/сётон* “[ритуал] пускания/давания крови” (юж., ср.). Поминальное жертвоприношение умершему/предкам, предполагающее проливание крови жертвы в землю. Считается, что в день похорон необходимо принести кровавую жертву. В настоящее время кровавую жертву могут заменить куриным яйцом, которое раскалывают ножом, но произносят те же вербальные формулы, как и при кровавом жертвоприношении. Если этого не будет сделано, покойник в любом случае заберет свой «пай» – в хозяйстве начнет умирать скотина или домашняя птица.

**ВОЖО** – термин, обозначающий демонического персонажа, активизация которого маркирована четкими временными рамками. Мифологические существа переходного времени, характеризующиеся злым нравом (см. *вожодыр, инвожодыр*).

**ВОЖОДЫР** св., ср. – букв.: время духов вожо. Другие варианты названия – *уйвожо* “ночной вожо”, по Т.Г. Владыкиной и Г.А. Глуховой, *вожовыл* “пространство [обитания/действия] вожо” (Владыкина, Глухова 2011а: 35). Данным термином обозначается период зимнего солнцеворота, когда, по народным представлениям, из иного мира проникают злые духи переходного времени, называемые удмуртами вожо (см. *вожо*). Считается, что они проникают из рек и уходят также через водные источники.

**ВОЗЬВЫЛ КАЛЫКЪЁС** юж. – букв.: луговой народ. Другие варианты названия – *куркиян калыкъёс* “народ места бросания луба” (юж.); *Кызошур калыкъёс* “Кызошурский народ” (юж.). Мифологический образ покойных предков, встречающийся в обрядовом музыкальном фольклоре удмуртов. Согласно фольклорным нарративам, с ними живые встречаются во время обряда жертвоприношения покойному родителю на месте проводов покойного (см. *йыр-пыд сётон*). По возвращению в дом проведения ритуала, живые передают приветы от имени этого народа остальным участникам обряда.

**ВЫЛАНЬ ВУ** юж. – букв.: верхняя/верховая вода. Термин обозначающий воду, взятую особым способом и наделенную сакральным значением. Такую воду набирают против течения воды из реки или родника для омовения новорожденного и ее матери.

**ЖАГ ВЫЛЭ КУШТОН** юж. – букв.: бросание на мусор. Другие варианты названия – *жаге куштон/жуг-жаг вылэ куштон/шакта вылэ куштон* “бросание на мусор/сор”; *жаг пёлын погылян* “катание на мусоре” (юж.); *пуны карын погылян* “катание в собачьей конуре” (юж.). Обряд магического врачевания болезней ребенка, совершаемого в локусах, приближенных к иному миру (мусор, собачья конура). Суть обряда – больного ребенка укладывают на мусор, в собачью конуру или валяют на этом месте, после чего меняют имя на менее привлекательное.

**ЖӨК ПУМ** общудм. – букв.: край стола/торцовая сторона стола. Крайняя часть стола считается сакральным локусом. Ее активизация возникает во время комму-

никации с миром мертвых, когда во время похорон и поминовения умершего/умерших на противоположный от красного угла край стола ставят еду и питье. По сведениям информантов, в обыденные дни или во время других праздников, ставить кушанья с торцевой стороны стола не разрешается.

**ЖОК ПУМЕ ПУКТЫНЫ** юж. – букв.: положить на край стола/торцевую сторону стола. Устойчивое выражение, означающее поминовение усопшего/предков подношением пищевых или питьевых даров на край стола (см. *жѡк пум*).

**ИНВОЖОДЫР** – букв.: время духов небесных вожо. Данным термином обозначается период летнего солнцеворота, когда с небес на землю спускаются духи переходного времени, называемые небесные вожо (см. *вожо, вождодыр*).

**ИНТЫ БАСЬТОН** юж., зкм. – букв.: выкуп места. Другие варианты названия – *музьем дун* “цена земли” (юж.); *сюй чогон* “разрушение земли” (юж.); *музьем басьтон* “выкуп земли” (юж.). Данный термин обозначает обрядовые действия символического выкупа места на кладбище для покойника.

**ИШАН** общудм. – букв.: привидение. Мифологический персонаж, встреча с которым сулит несчастье или смерть человека.

**ЙЫР-ЛУЛ СЁТЙСЬ** св., ср. – букв.: голову-душу дающий. Мифологический персонаж, дарующий человеку тело и душу.

**ЙЫР-ПЫД СЁТОН** юж. – букв.: давание головы и ног. Другие варианты названия – *вал сюан* “свадьба коня”; *кулэм мурт сюан* “свадьба покойника”; *мыдлань сюан* “свадьба наоборот”; *уллань сётон* “давание вниз”; *ви́ро сётон* “давание крови”; *ыж сётон* “давание овцы”; *кырвонэз/курбонэз быдтон* “искоренение/избавление от долгов” (зкм.); *лы келян* “провода костей”; *бер сюан* “поздняя свадьба”. Обряд жертвоприношения животного покойному родителю. Весь обряд воспринимался как свадьба наоборот, после которого умерший покидает земной мир и присоединяется к 77 поколениям предков.

**КАПКА** – букв.: ворота. Ворота являются границей, отделяющей свой мир от чужого. При этом различным видам ворот (*бадэ́ым капка* “большие дворовым ворота”, *ничѣ капка* “малые дворовые ворота”, *бусы капка* “полевые ворота”) дается различная символично-семантическая нагрузка. К примеру, через большие ворота выносили покойника, а через малые ворота выходили провожающие.

**КАПЧИ ЭЗЕЛЬ** юж., зкм. – букв.: легкая смерть. Другие варианты названия – *каньыл эзель* “легкая смерть” (юж.). Термин, который используют в случаях быстрой и легкой смерти. По сведениям информантов, не каждый человек «удостаивается» такой смерти.

**КЕЛИСЬКОН** юж. – букв.: провода. Обычай проводов души умершего/умерших за пределы жилого помещения (обычно в направлении стороны кладбища или низовья реки) с вынесением поминальной еды и просьбами покинуть мир живых и обрести спокойную жизнь в мире мертвых.

**КЕНЕР КУТОН** *зкм.* – букв.: ограждение изгородью. Обычай закамских удмуртов, совершаемый на години с целью ограждения могилы. Данный обычай может также пониматься как новоселье покойника (*корка туй*).

**КИ СЬӨРЛАНЬ** *общудм.* – букв.: за тыльную сторону руки. Устойчивое выражение, маркирующее ритуальное действие, связанное с поминальным возлиянием умершему/предкам. По представлениям удмуртов, при поминании умерших ритуальные дары бросают, оборачивая ладонь в направлении от себя.

**КУИНЬ МИНЧО** *общудм.* – букв.: три бани. Другие варианты названия – *кунь муньчо* “три бани”. Обычай трех бань. Суть обычая заключается в том, что три дня подряд новорожденного водят в растопленную баню, где проводят различные манипуляции по его закреплению в этом мире и омовению его иномирной ауры.

**КУИНЬ УЙ** *общудм.* – букв.: третья ночь. Частные поминки, проводимые на третий день смерти человека. В настоящее время проведение третьего дня поминок совпадает с днем похорон.

**КУЛЭМ МУРТ ГОЗЫ** *зкм.* – букв.: веревка мертвеца. Данный термин бытует у удмуртов Бавлинского района РТ и обозначает нити, взятые из подушки, на которой скончался человек. Местные удмурты полагают, что обладатель этих нитей может магически повлиять на окружающих людей и даже свою судьбу.

**КУЛЭМ МУРТ САЛАМ** *юж.* – букв.: гостинец покойного. Небольшой кулек с внутренним содержимым (еда, носовые платки и пр.), который в ходе похоронной процессии вручают первому встречному.

**КУЛЭМ МУРТ СЬӨРАЗ КЫСКЕ** *юж.* – букв.: покойник с собой тащит. Другие варианты названия – *кулэм мурт куньлы/витьлы/сизьымлы/дас кыклы тырмытэ* “покойник к трем/пяти/семи/двенадцати [смертям] доводит (букв.: заполняет, наполняет)” (*юж.*); *кулэм мурт эшлы нуэ* “покойник «уводит» в качестве друга/спутника” (*юж.*). Устойчивое выражение, обозначающее череду смертей, случившихся после смерти одного человека. Принято считать, что поочередными смерти могут случиться после трагической гибели односельчанина или молодой смерти.

**КУЛЭМ МУРТЛЭН ПИСПУЭЗ** *юж.* – букв.: дерево покойника. Иносказательное название пихты (удм.: *ньылту*). Скорее всего, свое название дерево получило исходя от того, что оно используется в погребальном обряде – пихтовый лапник кладут под гроб, им же устилают поверхность транспорта, на котором везут тело покойного.

**КУЛЭМ ПОТОН УЙ** *юж.* – букв.: ночь выхода мертвых. Другие варианты названия – *чук мунчо уй* “ночь утренней бани” (*св.*); *кулэм потон жыт* “вечер выхода мертвых” (*зкм.*); *пор кулон уй* “ночь смерти марийцев” (*ср.*). Принято считать, что в ночь со среды на последний четверг перед Пасхой в мир живых проникают различные духи иного мира, буйствуют колдуны и ведьмы. Удмурты Селтинского района УР полагают, что этой ночью восстают из мертвых души убитых в сражении в давние времена марийцев, которые стараются всячески отомстить удмуртам.

**КУЛЭМЬЁС** *обшудм.* – букв.: умершие. Другие варианты названия – *пересьёс* “старики” (*обшудм.*); *персянос-персятос* “бабушки-дедушки” (*юж.*). Данные термины служат обобщающим названием покойных предков.

**КУЛЭМЬЁСЛЭН АКАШКАЗЫ** *юж.* – букв.: Пасха мертвых. Другие варианты названия – *кулэмьёслэн Будзын нуналзы* “Великий день умерших/Пасха мертвых” (*юж.*). Иносказательный термин, обозначающий весенние поминки. Вероятно, данное понятие получило свое название, исходя из того представления, что мертвые также, как и живые, празднуют календарные праздники. В связи с этим живые сородичи идут на кладбище с крашенными яйцами и прочими дарами, чтобы чествовать своих предков.

**КУЛЭМЬЁСЛЭН ГУРТСЫ** *юж.* – букв.: деревня мертвых. Иносказательное название кладбища. В народе считается, что кладбища являются поселениями мертвых.

**КУРКУЯН** – букв.: место бросания луба. Другие варианты названия – *нимаз нюк* “особый (букв. отдельный) лог”; *лы куян* “место бросания костей [жертвенного животного]”; *куяськон инты* “место выбрасывания/отдаривания [поминальной жертвы]”; *шбй миськем посуда* “[место, где находится] посуда после мытья покойника” (*ср.*). Особый локус в этнокультурном ландшафте деревни, включенный в похоронную и поминальную обрядность. В этом месте избавляются от предметов, контактировавших с мертвецом, сюда же относят поминальные жертвы.

**КУЯСЬКОН** *обшудм.* – букв.: бросание/отдаривание. Обычай поминовения умерших/умершего как в конкретных ситуациях (напр., похороны; поминки), так и окказиональных (напр., внезапная болезнь; сновидение с покойником).

**КУЯСЬКЫНЫ** *обшудм.* – букв.: бросать. Поминовение предков с выделением им части ритуальных блюд и напитков в отдельную емкость или место (напр., могила; место поминовения умерших/умершего).

**КЫК ЛУЛ** *юж.* – букв.: две души. Другие варианты названия – *куинь лул* “три души” (*зкм., юж.*). Недуг лишней души новорожденного. Считается, что в тело новорожденного могут вселяться сразу несколько душ, которые приводят к затрудненному дыханию и физическим болям. Лишнюю душу следовало удалить, поэтому для этого совершают ритуал символического убийства ненужной души.

**КЫМИНЬ ВАТЫНЫ** *юж.* – букв.: хоронить ничком. Другие варианты названия – *мыдлань ватыны* “хоронить неправильно” (*юж.*). Выражение, отражающее специальный способ погребения тела. Так, по данным ПМА, хоронить ничком могли во время эпидемических заболеваний, таких как, например, холера. По словам информантов, это делается для того, чтобы прекратить дальнейшие смерти. Однако, по мнению других информантов, данная манипуляция над покойником плохо отражается на его будущем поколении – вырождается семья. По словам удмуртов Киясовского р-на УР, ничком хоронят первого покойника на новом кладбище, который в последующем становится его мифологическим хозяином.

**ЛЕШАК БАСЬТОН ЛЮКЕТ!** – букв.: чтоб [тебя] леший взял/прибрал! Другие варианты – *шайтан/албасты/убир/калера/мунчокузё басьтон люкет!*» – «чтоб [тебя] шайтан/албасты/вампир/холера/баенник взял/прибрал!». Универсальные формулы отсылки к демоническим персонажам, некая форма проклятья. Считается, что, если родители ругают своих детей данными выражениями, они отдают их во власть духов потустороннего мира. В результате ребенок может стать подменным духами (см. *шайтан воштэм*) или заболеть.

**ЛОБАСЬ УБИР** юж. – букв.: летающий вампир, упырь. Мифологическое существо, появляющееся с наступлением темноты, способное летать. Согласно народным представлениям, он питается кровью людей и животных.

**ЛУЛ** общудм. – душа. Другие варианты названия – *лыл/лүл* “душа”. Первая душа человека, ответственная за физическое существование организма. Согласно имеющимся сведениям, с выходом души *лул* из тела, человек умирает. По представлениям удмуртов, были возможны случаи лишней души, находящейся в теле младенца, которую следовало удалить (см. *кык лул*).

**ЛУЛ БАСЬТЙСЬ** зкм. – букв.: Забирающий душу. Другие варианты названия – *Лүл/Лыл/Зан басьтйсь* “Забирающий душу” (зкм.); *Азрали* (заимств. от тат. Азраил, ангел смерти) (зкм.). Антропоморфный мифологический образ бытующий в традиции удмуртов Закамья и приходящий к человеку перед смертью, чтобы отделить душу от тела.

**ЛУЛ БАСЬТЙСЬ ТЫЛОБУРДО** св. – букв.: птица, забирающая душу. В традиции удмуртов Дебесского района УР этим термином обозначают мифологическую птицу желтоватой окраски, которая приходит к умирающему перед смертью.

**ЛУЛ КУРОН** – букв.: выпрашивание души. Обряд вызывания души, совершаемый в том случае, когда новорожденный не подает признаков жизни. В этом случае повитуха или мать младенца кричит в дымоход печи с просьбой дать новорожденному душу.

**МУЗЬЕМ УЛТЙ СЮРЕС/МУЗЬЕМУЛ СЮРЕС** юж. – букв.: подземная дорога/дорога под землей. Мифологический образ, встречающийся в музыкальном фольклоре удмуртов, отражающий желание живых навестить своих мертвых по дороге, ведущей в мир мертвых под землей.

**МУНЬЧО НИМ** юж., зкм. – букв.: банное имя. Другие варианты названия – *миньчо ним* “банное имя” (юж.), *куштоно ним* “имя для оставления/на выброс” (зкм.); *ватэм ним* “сокрытое/тайное имя” (юж., зкм.). Первое имя, которым нарекают новорожденного после родов, традиционно проходивших в бане. Позднее, с появлением родильных домов, этим термином стали обозначать первое имя новорожденного, с которым он впервые посетил баню. Данному имени придается сакральное значение, его тщательно скрывают от посторонних (см. *ним ватон*), поэтому оно известно лишь узкому кругу людей.

**МУРЬЁ** общудм. – букв.: дымоход. Повсеместно дымоход печи служит коммуникативным каналом с потусторонним миром. Так, например, когда младенец после рождения не подает признаков жизни, повитуха или роженица кричит в дымоход печи, обращаясь к предкам с просьбой дать ребенку душу (см. *лул курон*).

**НИМ ВАТОН** юж., зкм. – букв.: скрывание имени. Обычай скрывания банного имени. Поскольку первому имени придается особая сакральность, его стараются не оглашать и скрывать от посторонних ушей. Считается, если первое (банное) имя будет известно колдунам или ведьмам, они смогут навести на этого человека порчу (см. *муньчо ним*).

**НИМ ВОШТОН** – букв.: смена имени. Обычай смены имени, проводимый при болезненном и плаксивом состоянии ребенка, при которых считается, что ему не подходит или не нравится свое имя.

**НИМТЭМ ПИЧИ НУНЫЁС** юж. – букв.: безымянные малые дети. Другие варианты названия – *дятйм нылпиос* (*дятйм* от тат. *ятим* “сирота”, т.е. дети-сироты) (зкм.). Термин, употребляемый для обозначения духов безродных детей.

**НИМТЭМШАЙ** юж., зкм. – букв.: безымянное кладбище. Другие варианты названия – *лушкем ватэм иньты* “место тайного погребения” (юж.). Согласно имеющимся сведениям, этим термином могут обозначать как отдельное кладбище для особой категории умерших (мертворожденные дети; дети, умершие безымянными; нищие; мертвецы другой веры или национальности), безымянную могилу или локус захоронения выкидышей. Считается, что если случайно наступить на такое место, то можно получить какую-нибудь болезнь.

**НУЛЛЙСЬ** ср., юж. – букв.: водящий. Другие варианты названия – *йыромытйсь* “заставляющий блуждать/сбивающий с дороги” (юж., ср.); *кёшкематйсь* “пугающий/ужасающий” (ср.). Мифологический образ, закрепленный в определенном локусе пространства, который при встрече с человеком причиняет ему различные неприятности и несчастья (пугает, водит, заставляет потеряться в пространстве и пр.).

**НЬЫЛЬДОН УЙ** общудм. – букв.: сороковая ночь. Другие варианты названия – *нильдон уй* (юж.)/*ньылдас уй* (ср.) “сороковая ночь”. По сведениям некоторых информантов, после проведения этих поминок душа покидает родной дом.

**ЌС КУСЫП** общудм. – букв.: порог. Порог служит рубежным локусом, отделяющим свой мир от чужого, поэтому он довольно часто используется в установлении контакта с иным миром. Например, после смерти человека в дверь втыкают ложку, которая находится там до истечения годовых поминок. По мнению информантов, это делается для того, чтобы покойник не был голодным.

**ПЕРЕСЬ ВИНА** юж. – букв.: старое вино/вино предков. Термин, которым обозначают алкогольный напиток, предназначенный для умерших. В традиции южных удмуртов на край стола ставится стопка или кружка с вином для предков, который после застолья пробуют все присутствующие.

**ПӨРТМАСЬКИСЬ ИНТЫ** юж., ср. – букв.: место, где чудится/мерещится. Согласно сведениям информантов, в каждой деревне имеется место, где случаются различные сверхъестественные явления. В таких местах могут слышать различные голоса, видеть привидений и духов, в некоторых случаях с человеком может случиться какое-либо несчастье (см. *нуллйсь*).

**СЙЗЫЛ КИСЬТОН** юж., зкм. – букв.: осенние поминки. Семейно-родовой праздник поминовения предков, когда принято посещать кладбища и с дарами поминать умерших. В настоящее время на осенние поминки на кладбище ходить не принято, поминают лишь дома.

**СИЗЬЫМ СЕТО** юж., зкм. – букв.: седьмой по счету. Другие варианты названия – *сизьым чето/сетй* “седьмой по счету”; *сизьыметй нылли* “седьмой ребенок”. По сведениям Т.И. Паниной, в традиционной удмуртской культуре значение слова *сизьымсетй* (слитное написание – *Т.П.*) первоначально означало “седьмой из тринадцати”, которое в результате постепенной трансформации было утеряно: «*Сизьыметйосыз трос, нош сизьымсетйосыз ичи*». – «Седьмых много, а седьмых из тринадцати мало» (Панина 2014: 93). Термин, обозначающий человека, рожденного седьмым по счету. В народе по сей день считается, что такой человек обладает магической силой и способен повлиять на своих окружающих в зависимости от своего эмоционального состояния. Особого поведения требуют отношения между седьмым ребенком и седьмым отцом или седьмой матерью. Если седьмой отец или мать обратится к седьмому ребенку с проклинаниями, они непременно сбудутся, и ребенок останется несчастным на всю жизнь.

**СИЗЬЫМ УЙ** – букв.: седьмая ночь. Частные поминки, проводимые на седьмой день смерти человека. Как правило, в этот день собираются лишь самые близкие умершего.

**СИИСЬ-ЮИСЬЁС** – букв.: поедающие-пьющие. Мифологические персонажи, объединяющие в себе различных злых духов иного мира, причиняющие живым различные неприятности и несчастья. К их же числу могут причислить колдунов и ведьм.

**СИСЬМЕМ СЭРЕГ** юж., ср., звт. – букв.: гнилой угол. Иносказательное название стороны света, чаще запада или юго-запада. Согласно народным представлениям, надвигающийся с этой стороны дождь обычно всегда продолжительный и ураганный. Аномальное погодное явление связывают с различными причинами: жители дд. Дубровский, Старая Салья Киясовского р-на УР полагают, что погода «бушует», поскольку дождь пришел со стороны марийской деревни (*пор палась*); в д. Кельдыш Шарканского р-на УР считают, если дождь придет со стороны староверческой могилы (*старовер могилы*), то жди ураганного дождя.

**СОПАЛ ДУННЕ** общудм. – букв.: мир по ту сторону/та сторона мира. Другие варианты названия – *мукет дунне* “другой мир”; *пеймыт дунне* “темный мир”; *мыдлань/мыддорин улон* “оборотная жизнь”; *кезьыт дунне* “холодный мир/мир холода”.

**СЬЁД ВЁСЬ** зкм. – букв.: черное моление. Другие варианты названия – *бер вёсь* “позднее моление”; *ву улань вёсян* “жертвоприношение вниз по течению воды”; *пычкос* “жертвоприношение в случае, если болезнь напущена”; *улане сётон* “отдавание вниз [по течению реки]”; *сьёрло* “за пределы”; *мыддорин вёсь* “жертвоприношение наизнанку” (зкм.). Злокозненный ритуал, направленный на магическое поражение человека или всей семьи. Обряд совершается обычно в темное время суток с жертвоприношением и обращением к различным демонам и духам болезней с просьбой сжить со света свою жертву.



**СЬӖЛЫКТЭМ** *общедм.* – букв.: безгрешный. Другие варианты названия – *сьӖлыко ѓвӓл* “безгрешный/не имеющий грехов” (*зкм.*). Термин, маркирующий особый статус детей. В народе считается, что дети примерно до 7 лет являются безгрешными и обладают особыми способностями и способны общаться с потусторонним миром. В связи с этим их могут использовать, например, в качестве прорицателей.

**СЬӖРЛАНЬ КУЯСЬКОН** *юж.* – букв.: бросание назад/в обратную сторону. Другие варианты названия – *берлань куяськон* “бросание назад” (*юж.*). Специальный поминальный ритуал, направленный на отваживание назойливого покойника. Суть обряда в том, что человек встает спиной в сторону кладбища, запада или низовья реки и бросает за спину кусочки еды с порицанием, обращаясь к навязчивому мертвецу.

**ТАБА ЗЫН ПОТТЫНЫ** – букв.: выпускать запах [раскаленной] сковороды. Другие варианты названия – *таба зырда тыны* “накаливать сковороду”; *вӓй зын поттыны* “выпускать запах масла” (*юж., зкм.*); *вӓй сурым поттыны* “выпускать масляной угар” (*юж.*). «Устойчивое выражение поминальных обрядов, указывающих на необходимость задабривать покойников стряпней» (Владыкина, Глухова 2011а: 126).

**ТӢРЕ-ПУРТЭ КИЯМ!** *юж.* – букв.: мой топор-нож в моих руках! Другие варианты названия – *тӓре-пуртэ бордам!* “мой топор-нож со мной!” Универсальная формула, произносимая при встрече с вихрем. По представлениям удмуртов, в вихрь могут превратиться злые духи или душа умершего колдуна/ведьмы. Если при встрече с вихрем не сказать вышеприведенную формулу, он может унести человека с собой или поразить какой-нибудь болезнью.

**ТӖРО/ТӖР** *юж.* – букв.: глава/распорядитель. По сведениям Т.Г. Владыкиной и Г.А. Глухой, *тӓро* – «почетное выборное лицо удмуртских обрядов» (Владыкина, Глухова 2011а: 129). В похоронно-поминальных ритуалах – выборное лицо, ожидает в красном углу участников обряда, ушедших провожать умершего/умерших. Провожжающие после возвращения и входа в дом по очередности подходят к *тӓро* и пробуют с его рук вино, тем самым проходят символический обряд принятия назад в мир живых.

**ТУЛЫС КИСЬТОН** *юж., зкм.* – букв.: весенние поминки. По сведениям Т.Г. Владыкиной и Г.А. Глухой, «весенние поминки, семейно-родовой праздник поминовения предков, приуроченный в настоящее время к Радонице» (Владыкина, Глухова 2011а: 130). В это время принято посещать кладбища и помянуть своих умерших.

**УБИР** – букв.: вампир, упырь. Мифологическое существо, появляющееся с наступлением темноты и питающееся кровью людей и животных. По рассказам информантов, вампиром мог стать покойный колдун/ведьма или же упырем мог сделать покойника человек, обладающий сакральным знанием (колдун, ведьма, знахарь, шаман).

**УӢ ВЕТЛӢСЬ-МЫНӢСЬ** *зкм.* – букв.: ночью ходящий-идуший. Другие варианты названия – *уӓ ведӓнь* “ночная ведьма/колдун” (*юж.*); *уӓ адӓись* “ночь/ночью

видящий” (юж.). Демонический персонаж, блуждающий в темное время суток в поисках своей жертвы.

**УЙ ПУКОН/УЙ ПУКЕТ ПУКОН** юж., зкм. – букв.: ночное сидение. Другие варианты названия – *люкиськон уй* “прощальная ночь” (юж.). Обычай ночного бдения в доме покойника. В эту ночь не принято спать и выключать свет. Все присутствующие общаются, поют песни, делятся воспоминаниями о покойном. Считается, что в эту ночь покойника нельзя оставлять одного, иначе злые духи могут его подменить.

**УЙШОР** общудм. – букв.: середина ночи, т.е. полночь. Полночь повсеместно считается опасным временем, поэтому если выход из дома совпадает с полночью, то необходимо выждать хотя бы 5-10 минут. Полночь служит также регламентирующей точкой в коммуникации с усопшими и различными духами потустороннего мира. Например, во время поминального жертвоприношения покойному родителю (см. *йыр-пыд сётон*) проводить умершего стараются до полуночи. Магическая ценность полуночи используется во время гаданий, когда необходим контакт с иным миром.

**УКНО** общудм. – букв.: окно. Окно служит каналом коммуникации с потусторонним миром. На подоконник могут ставить поминальные блюда. При подозрении на сглаз ребенка его лицо вытирают собранным со стекол окон конденсатом. Ночью не разрешается смотреть/смотреться в окно, полагая, что можно увидеть духов иного мира.

**УЛЛАНЬ ВУ** юж. – букв.: нижняя/низовая вода. Термин, обозначающий воду, взятую особым способом и наделенную сакральным значением. Такую воду набирают по течению воды из реки или родника, чтобы омыть тело покойника.

**УРТ** – душа. Душа-двойник человека, ответственная за его психическое состояние. По народным поверьям, *урт* может покидать тело человека в «кризисных»/«критических» состояниях, близких к пограничному состоянию (во время сна, тяжелой болезни, при сильном испуге). При подозрении на то, что *урт* покинул человека, совершают специальный ритуал отыскивания/поимки *урт*’а.

**УРТ ВЕТЛОН ПАСЬ** – букв.: отверстие для передвижения души *урт*. Согласно сведениям из научной литературы и данным ПМА, обозначение данного термина понимается по-разному. В одном случае, это четырехугольные отверстия на крышке гроба или его боков, в другом случае – небольшие отверстия в могильной насыпи. В обоих случаях отверстия служат каналами перемещения души *урт* и коммуникации с внешним миром.

**УРТ КЫЇ** – букв.: *урт* “душа”, *кыЇ* “летучая мышь”. Другие варианты названия – *урт бубыли* (*урт* “душа”, *бубыли* “бабочка”). Физическое воплощение второй души человека (см. *урт*). Считается, что иногда покойные могут навещать своих живых родственников, воплощаясь в бабочку или летучую мышь.

**ЎСТІ КАРЫНЫ** зкм. – букв.: от баш. *ус/тат. уч* “мести, мщение, отмстка, злоба” и удм. *карыны* “делать, сделать, совершать”. Устойчивое выражение, обнаруженное в традиции удмуртов Татышлинского р-на РБ, обозначающее кару, исходящую со стороны усопшего/усопших, который/-ые, по мнениям информантов, мо-

жет/могут навредить родственникам при нарушении каких-либо табу, правил поведения или непочтительном обращении к его/их персоне.

**ЧЕКАН** юж. – деэтимологизированное слово. Узколокальный поминальный обряд жертвоприношения животного, совершаемый удмуртами дд. Калашур и Дубровский Киясовского района УР. Обряд проводится лишь в високосные года в июне месяце. Поминальное жертвоприношение посвящено умершим на чужбине односельчанам, заложенным покойным и тем усопшим, у кого не осталось никого из родственников. Данный термин, вероятно, связан с другим понятием, обозначающим поминание/жертвоприношение предкам – *чеканы/чекаськыны*.

**ЧЕКЕ** общудм. – деэтимологизированное слово. Другие варианты термина – *чөке, чоки, чок*. Согласно Т.Г. Владыкиной и Г.А. Глухой, *чеке* (от *чеканы/чекаськыны* “помянуть/жертвовать”) – архаизм, деэтимологизированное в современном удмуртском языке слово, которое означает словесную формулу-восклицание как начало поминальной молитвы, дублирующее акциональный сигнал вызывания душ предков (подр. см. Владыкина, Глухова 2011а: 137–138).

**ЧЕР** общудм. – букв.: зараза/болезнь. Другие варианты названий – *чер-чур*. Злой дух болезни, способный насылать на живых самые различные болезни.

**ШАЙ** общудм. – кладбище. Другие варианты названия – *шайвыл, могило*. Кладбище считается местом обитания умерших и прочих нечистых духов. Традиционно кладбища располагаются ниже по течению реки, как правило, на другом берегу реки.

**ШАЙ КАПКА УСЬЯСЬ** юж. – букв.: отворяющий кладбищенские ворота. Другие варианты названия – *шай капка каралась* “караулящий кладбищенские ворота” (зкм.). По словам информантов, после погребения на кладбище умерший до следующего покойника является кладбищенским привратником. К нему обращаются перед внесением гроба на кладбище, а также в другие посещаемые дни.

**ШАЙ ЮБО** – букв.: кладбищенский столб. Традиционно удмуртами было принято устанавливать на могиле деревянный столб с тамгой. Живое бытование данной традиции обнаружено в культуре удмуртов Закамья, однако высечение тамги уже забыто.

**ШАЙ/(-ЕЗ) УСЬТЙСЬ** юж. – букв.: открывший кладбище. Другие варианты названия – *шай(-ез) утись* “кладбище хранящий” (юж.); *шай(-ез) чаклась* “кладбище содержащий” (юж.). Термин обозначающий главу/старосту кладбища, которым становится умерший, первым похороненный на кладбище. Согласно сведениям информантов, первого покойника на кладбище следует хоронить специальным способом – ничком либо стоя (см. *кыминь ватыны*). Данный персонаж имеет большое значение как для общества мертвых, так и живых. К нему обращаются во время посещения кладбища и во время похорон с просьбой принять умершего.

**ШАЙГУ** – букв.: кладбищенская яма, т.е. могила. Согласно фольклорным нарративам, могилы воспринимаются как жилища умерших. В некоторых случаях на могилах можно обнаружить небольшие отверстия, которые считаются отверстием для перемещения души умершего (см. *урт ветлон пась*).

**ШАЙТАН** – букв.: черт, сатана, дьявол. «Обобщенный образ отрицательного начала/зла» (Владыкина, Глухова 2011а: 141). Шайтан появляется с наступлением сумерек, обитает в пограничных локусах. По рассказам информантов, он способен подменить младенца на своего (см. *шайтан воштэм*).

**ШАЙТАН ВОШТЭМ** юж., зкм., звт. – букв.: подмененный шайтаном. Другие варианты названия – *шайтан басьтэм* “взятый шайтаном” (юж., зкм.); *жин/жин-пэри воштэм* “подмененный джином” (зкм.); *муньчокузё воштэм* “подмененный баннным духом” (юж., ср.); *сюсетка воштэм* “подмененный домовым” (св., ср.); *воштэм* “подмененный” (св., ср.); *сьёдун пинал* “хилый ребенок” (ср.). Данным термином обозначают младенца, подмененного вышеуказанными духами потустороннего мира. Такой ребенок характеризовался непропорциональной головой и прекращением физического развития. В настоящее время этим термином принято называть непослушных детей.

**ШОЙ ЧЕПЫЛЬТЭМ** юж. – букв.: щипок трупа. Другие варианты названия – *шой/шэй чепыльтэм/курччем* “щипок/укус трупа” (юж.); *кулэм мурт чепыльтэм* “щипок покойника” (юж.); *кулэм курччем* “укус покойника”, *убыр/убир чепыльтэм* “щипок вампира”, *ведйнь чепыллям* “щипки ведьмы”, *шайтан чепыллям* “щипки шайтана”, «*кулэм мурт родня чепыльтэйз*» “ущипнул покойник-родственник”. Данным выражением принято обозначать беспричинно появившиеся на теле человека синяки. По сведениям информантов, такие синяки появляются, как правило, у пожилых и свидетельствуют о скорой кончине.

**ШО<sup>0</sup>ЙВЎ БАСЬТЭМ** зкм. – букв.: трупная вода взяла. Выражение, указывающее на недуг, наступивший после употребления воды, оставшейся после обмывания трупа. Со слов информантов, колдуны и ведьмы эту воду используют в своих колдовских акциях, поят ею своих жертв.

**ШУР ВЫЛАНЬ ВЕТЛЫНЫ/ЮМШАНЫ** юж. – букв.: ходить/совершать праздничный обход в сторону верховья реки/против течения. Ритуальный обход домов или улиц деревни во время обрядов, связанных с верхним миром (напр., *Будзын нунал* “Великий день”, приуроченный в настоящее время к православной Пасхе) и наделенных положительной семантикой.

**ШУР КЕСЯСЬКЕ** зкм. – букв.: река кричит. Другие варианты названия – *Танып кесяське* “[река] Танып кричит” (зкм.). Термин обозначающий сверхъестественное явление в виде шума, крика исходящего со стороны реки как просьба о жертве или знак скорой гибели человека. По словам информантов, для предотвращения несчастья в реке топится животное, привязанное к тяжелому предмету.

**ШУР УЛАНЬ ВЕТЛЫНЫ/ЮМШАНЫ** юж. – букв.: ходить/совершать праздничный обход в сторону низовья реки/по течению реки. Ритуальный обход домов или улиц деревни во время обрядов, связанных с нижним миром (напр., поминки; обряд изгнания нечистой силы) и наделенных отрицательной семантикой.

**ЮГЫТ ДУННЕ** общудм. – букв.: светлый мир. Другие варианты названия – *люгыт дунне* “светлый мир”, *тапал дунне* “эта сторона мира”, *та дунне* “этот мир”.

## KOKKUVÕTE

Minu doktoriuurimuse teemaks on «*Maailmadevaheline dialoog udmurtide kommunikatiivse käitumise maatriksis*».

Sel teemal töötades polnud minu eesmärgiks avada täiel määral sakraalse kommunikatsiooni olemust. Minu uurimuse peamiseks eesmärgiks oli välja tuua etnoskäitumuslikes ja etnopsühholoogilistes stereotüüpides sisalduvaid „maailmadevahelise dialoogi“ omapärasusi. Antud töö kontekstis viitab termin „maailmadevaheline dialoog“ vastastikuste suhete sümboolsele süsteemile erinevate maailmade (inimeste maailm ja vaimude/jumalate maailm) elanike vahel; sellel on sakraalne tähendus ning see modelleerib agendi kommunikatiivse käitumise.

Töö teaduslik uudsus ja teoreetiline tähenduslikkus seisneb selles, et esmakordselt võetakse folkloristikas ja etnoloogias ette udmurtide sakraalse maailmaga kommunikatiivse etnokäitumise uurimine. Nagu näitab teadusliku kirjanduse ülevaade, on sel teemal varem ilmunud vaid vähesed publikatsioonid, kus tegeldakse antud teemaga üksnes osaliselt või möödaminnes, sellele pole üldse rakendatud süvaanalüüsi.

Samas võimaldavad käesoleva töö tulemused avada udmurdi kultuuris valdavate käitumuslike stereotüüpide omapärasusi, etnilise kultuuri ja maailmataju põhimõtete iseärasusi, mis avaldavad otsest mõju etnose-sisesele ja -välisele kommunikatsioonile. Töös esinev analüütiline ja faktiline materjal võimaldab saada täpsema pildi udmurtide kommunikatiivsest käitumisest nii argi- kui vaimsel tasandil ning toob välja traditsioonilised, ümberkujundatud ja välja-mõeldud käitumisstereotüübid.

Uurimuse raamistikuks valiti udmurtide traditsioonilised arusaamad ajast ja ruumist sünni- ja matmisrituaalide ning matmisjärgsete representatsioonide ning riituste näitel (väljaspool perekondlike toiminguid). Sellised püsivad kategooriad nagu aeg ja ruum moodustavadki rahva traditsioonilise maailmavaate aluse ning määravad inimese kommunikatiivse käitumise nii argises kui sakraalses ajas ja ruumis. Ülaltoodud kolme perepärимusega seotud riituste kogumite valik pole ka suvaline: just nemad kajastavad minu arust vägagi silmatorkavalt maailmadevahelist dialoogi elu rituaalses stsenaariumis. Just sellised kriitilised perioodid nagu sünni-, matmise- ning matmisejärgne aeg muudavad aja ning ruumi sakraalseks, motiveerivad inimese/ühiskonna kommunikatiivset käitumist, tõstavad kogu ümbruskonna (esemete, nähtuste, inimeste jms) semantilist tähenduslikkust, samuti seletavad paljusid elutsükli ülemineku etappidel kujunenud traditsioone teatud rahvuse kultuuris.

Tuleb märkida, et antud töö on üles ehitatud vastavalt udmurtide maailmavaatele ning udmurdi lokaalsete gruppide arusaamadele sakraalsest „maailmadevahelisest dialoogist“. Samuti tähtsat rolli mängib minu kui uuritava rahva ühe kultuurikandja enda refleksiivne kogemus. Eemiline lähenemine rahva arusaamadele ja uskumustele ning minu enda tõlgendused aitavad edasi anda antud

teema tähenduslikkust kultuuri ja teksti kontekstis udmurtide jaoks (nii teadvustatult kui mitteteadvustatult). Lisan, et refleksiivne analüüs võimaldas ka välja tuua lokaalsete ja mikrolokalsete tavade iseärasused („meil nii, neil naa“), mis kohati võis isegi viia sisemise konfliktini, näiteks kui saad aru, et rituaali käigus ei lauldagi seda laulu ja samas teadvustad, et ei tohi sekkuda toimuvasse tseremooniasse ning sellistki nähtust tuleb vastu võtta kui fakti.

Et minu jaoks oli oluline vaadelda „maailmadevahelise dialoogi“ tänapäeva, see tähendab, 21. sajandi olukorda udmurtide kultuuris, langebki töös peamine rõhk sünkroonilisele analüüsile, millele lisandub diakrooniline mõõde. See selektab, miks peamise allikana kasutan just iseenda välitööde materjale, mida olen kogunud ühe aastakümne jooksul (2007-2017) ekspeditsioonide käigus erinevate udmurtide etnograafiliste gruppide juures (vt. lokaalsete gruppide kaarti).

Metodoloogilise alusena kasutasin selliseid töid, mis käsitlevad kommunikatsiooni nähtust etnilistes kultuurides (nt. Ben Amos 1975, Vitebsky 1993, Bajburin 1993, Škljaev 2003, Novik 1994 ning 2004, Prohhorov, Sternin 2006, Vladõkina 1992, 2008 ning 2009 jms). Täelikuma nimekirjaga võib tutvuda bibliograafias. Kuna põhirõhk langeb udmurdi kultuuris tänapäevani elavale suulisele pärimusele, mis on paratamatult seotud keele, teksti ja rituaaliga, pöördusin mitmekesise lähenemise poole ehk etnograafilise, antropoloogilise ning ka folkloorse ja keeleteadusliku analüüsi poole, mis pakub vägagi täieliku ning mitmetahulise tõlgenduse eelkõige keele sfääris ja rituaalses käitumises esinevate rahvaliku terminoloogia, -arusaamade, -stereotüüpide ning nende variatsioonide kohta.

Töö on varustatud illustreeriva materjaliga – kaartide, skeemide, tekstide ja fotodega. Enamasti on fotod minu enda tehtud välitööde käigus, kuigi leidub ka sõprade ja tuttavate fotosid ning selliseid, mis pärinevad informantide perealbumitest. Viimased on eriti huvitavad ja väärtuslikud sellepärast, et neil on nii ajalooline, etnograafiline, folkloorne ning ka antropoloogiline väärtus.

Esmakordselt teaduslikku ringlusse kaasatud tekstid ja materjalid võimaldavad vaadata uuel viisil moodsa kultuuri olukorda ja mõneti avada uusi termineid ja nähtusi udmurtide vaimses kultuuris, samuti sügavamalt uurida eelnevalt väheuuritud või üldse mitte puudutatud teemasid. Siinkohal mängib olulist rolli uurimuse seotus konkreetse areaaliga, tänu millele sai eristada üldist ja eripärast, nii nagu seda üritasin töös kajastada.

Töö koosneb sissejuhatusest, kahest osast – kusjuures esimeses on kaks peatükki ja teises kolm –, kokkuvõttest, lühendite nimekirjast, informantide loetelust, lühikesest mõistete ning terminoloogia sõnastikust, bibliograafiast ning lisadest.

Esimene osa (*Udmurtide traditsiooniline maailmapilt: elu ja surma ruumilis-ajalised kategooriad*) vaatleb udmurtide traditsioonilisi ja kaasaegseid arusaamu ajast ja ruumist kui tähenduslikke tegureid suhtluses teispoolse maailmaga.

Siin tulebki välja tuua udmurtide arusaamadel põhineva maailma modelleerimise põhiparameetrid. Analüüsin etnilise maailmapildi põhikategooriate semantilis-sümboolset dimensiooni (ruum, aeg, koha- ja ajapiirid) nii nagu ka maailmade vastastikuste suhete kommunikatiivset iseloomu udmurtide mütoloogia

gilise kronotoobi<sup>189</sup> raames. Püüan määratleda põhilisi perioode, piiripaikade ning „elavate“ ja „surnute“ kohtade kommunikatiivset rolli ja tähendust nii udmurdi inimeste argielus kui ka nende sakraalses elus.

Töö teises osas („*Maailmadevaheline dialoog*“ *udmurtide religioossete uskumuste süsteemis*) vaadeldakse udmurtide kommunikatiivse käitumise maatriisit dialoogis sakraalse maailmaga inimese sünni ja surmaga seotud kommetes ja rituaalides. Püüan avada inimese ja inimgrupi ühiskondlikku ja sakraalset käitumist korraldavate „reeglite“ süsteemi reeglipärasusi ja varieeruvust kontakti (või tõenäolise kontakti) olukordades teispoole maailmaga. Töö tulemused lubavad kinnitada, et „maailmadevaheline dialoog“ udmurtide kommunikatiivse käitumise kontekstis kujutab endast keeruliseks kodeeritud sümbolite ja märkide süsteemi, mis on juurdunud sajanditepikkuses rahvuse pärimuses. Nagu näitasid töötulemused, on sakraalne kahemaailmavaheline dialoog (elavate ja surnute maailmade vahel) olemas rahvakultuuri kõigil tasandil – nii argisel kui vaimsel. Võttes arvesse sakraalse maailmaga suhtlemise omapärasusi, ning ka selleks, et välja tuua teema erinevaid aspekte (ajaloolist, kultuurset, sotsiaalset, antropoloogilist, mütoloogilist) rakendasin siin samasugust kompleksset analüüsi, millest oli juttu ülevalpool.

Käeoleva materjali süvaanalüüs traditsioonilisest „maailmavahelisest dialoogist“ võimaldab välja tuua tingliku *udmurtide kommunikatiivse käitumise maatriitsi*, kus kommunikatsiooni alusteks osutuvad alljärgnevad elemendid:

- *Vastastikuste suhete ajalis-ruumiline kontekst*
- *Peamised kommunikatsiooni agendid ja vahendajad*
- *Kommunikatsiooni võtmeprotsessid.*

Peab märkima, et kõik need struktuursed elemendid on omavahel tihedalt seotud. Igaüks nendest maatriitsi kolmest elemendist kannab endas oma sümboolset-semantilist tähenduslikkust, mis kajastab maailmadevahelise dialoogi sakraalset markeeringut, milles sisaldub traditsioonilise maailmavaate mikro- ja makrokosmos. Allpool esitan lühidalt üldiseloostuse iga maatriitsi koostisosa kohta.

Udmurdi rahvapärimuse uurimine on näidanud, et oluliseks teguriks nii elavate kommunikatsioonis teispoole maailmaga kui teispoole maailma suhtluses elavatega on *ruumilis-ajaline kontekst* see, mis annab sellisele suhtlusele nii vormi kui sisu. Ruum ja aeg moodustavad mütoloogilises kronotoobis püha üksuse ja nad modelleerivad inimese/inimgrupi käitumise maailmas nõnda, et säiliks „universumi“ harmoonia. Sellised inimese/ühiskonna elu stsenaariumikriitilised ajahetked nagu sünn ja surm segavad endist kooskõla ning toovad esile hävitava kaose. Sellepärastki katsub terve kogukond üksikisikust kuni inimgrupini taastata piire ja maailmade endist ühtsust etteantud traditsioonide, rituaalide, ettekirjutuste ja tabude vahendusel. Selles mängivad muidugi olulist rolli just mitmesugused teispoole maailmaga suhtlemise käitumisstereotüübid ja kommunikatiivsed mallid, eesmärgiga saavutada üldine konsensus.

Minu isiklikud tähelepanekud ja uurimused ruumilis-ajalisest tekstist ja kontekstist kinnitavad, et tänapäeva mõjud ning arengud, mis toimuvad udmurtide

<sup>189</sup> Sellest terminist vt. Šesterkina 2012.

vaimses ja igapäevases elus, viivad etnilise kogukonna traditsioonilise maailmakorra ja kommunikatiivse käitumise erinevate teisendusteni. Lokaalsete gruppide ajaloolis-kultuurilisest arengust ja nende elualast sõltuvalt võivad need teisendused olla mitmekesised. Näiteks esineb lõunaudmurtidel „maailmadevahelises dialoogis“ nii udmurdi traditsiooniliste kui ka kristlike nähtuste sümbioos turgi päritolu elementidega; Kaamatagustel udmurtidel aga esineb traditsiooniliste udmurdi elementide süntees turgi ja islami nähtustega. Loomupoolest pole see transformatsioonide protsess staatiline, aja jooksul annab ta etnilisele kultuurile eripärase sisemise ja välise ilme. Siinjuures tuleb arvestada ka sellega, et kultuurikandjad (informandid) ise võivad mängida (ning üldiselt mängivadki) aktiivset rolli iseenda kultuuri esitamisel: nad võivad meelega seda arhaiseerida, või püüavad seda näidata soodsaimas valguses (vt detaile *Antropologitšeski forumis* 2005: 10). Minu nägemuses pole need protsessid üldse seotud kultuuri degradeerumisega, nagu sellest otseselt või kaudselt kirjutavad mõned traditsioonilise kultuuri uurijad. Minu arust ei aita uurimuse fookuseerimine üksnes ideele traditiooni hävi(ta)misest lahendama neid uusi küsimusi, mida selline „moodne välitööde keskkond“ esitab, kus nii uurimuse objekt kui ka uuritud teema on pidevalt muutumas. Vastupidi, erinevate muutuste ja ajalooliste kihistuste olemasolu ongi elava traditsiooni tähtsaks tingimuseks, need peegeldavad kultuuri arengut, kui rahvus kahe „maailma“ kokkupõrke olukorras on sunnitud välja pakkuma mitmetahulise tõlgenduse, mis samas viib dünaamilisele käitumisele. Siit tuleb otsida sellise olukorra juuri, millega olen kokku puutunud isiklikult mitu korda: rituaali tseremoonias osalejad, püüdes jõuda konsensusele usuliste ja kultuuriliste ettekirjutuste kohta, rakendavad erinevaid – nii traditsioonilisi kui võõrastest kultuuridest pärit – kommunikatiivse käitumise mehhanisme. Näiteks on lõunaudmurdid hakanud, nii nagu venelasedki, pidama perekondliku mälestamise toiminguid päevasel ajal, samas kui surnu hinge ärasaatmine (келіськөн) jääb traditsiooniliselt ööpäeva pimedale poolele.

Traditsioonilise maailmakorra reeglite järgi mõjutavad maailmade piiride ülesed sünd ja surm nii inimesele endale, kes selle transformatsioonile allub, kui ka tema ümbruskonnale ruumi ja aja. Nõnda tõestab näiteks analüütiline udmurtide matmis- ja matmisjärgsete representatsioonide ülevaade, et selline kriitiline sündmus nagu ühe ühiskonna liikme surm avaldab mõju ka kommunikatiivse käitumise maatriksi sisemistele muutustele. Üheks sellistest muutustest ongi see, et surres muutub surnu kommunikatsiooni subjektist selle objektiks. Matmisjärgses etapis väljub surnud kogukonna liige otsese kommunikatsiooni väljast, et sattuda kaudse suhtluse valda, seda siis, kui keha asetseb surnuaias, kuid hing on juba astraalses mõõtes. Arvukad informantide tunnistused näitavad, et kommunikatsioon surnute maailmaga toimub mitte ainult matuste ja mälestamistoimingute ajal, vaid ka tavalistel päevadel või juhuslikel puhkudel. Välitööde materjalide põhjal võib sealjuures dialoogi mõlema poole (surnu hing ja tema elus perekond) käitumine perioodil, mis kestab 40 päeva või koguni aasta, ebasoodsalt mõjuda suhtluspartneritele, ja nõnda kutsuda esile ka vastava reaktsiooni. Toon siinkohal näite: informaandid mainivad, et kui surnu perekon-



naliikmed viivad läbi keelatud toiminguid (näiteks remonditöö majapidamises), kahjustab see „füüsiliselt“ teises maailmas viibivat surnud sugulast. Huvitav on siin see, et tegemist on kaugtoimega: tegevus (nii verbaalne kui mitteverbaalne) osutub mittetahtlikuks kommunikatsioonitegevuseks, mida teine pool interpreteerib kui suhtlemist. Surnu hinge „käimine“ lähedaste juures viib ka ebasoodsate tagajärgedeni (nt. haiguste, enneaegse surmani), mis puudutavad just neid subjekte, kes olid kontaktis surnuga. Teisisõnu „pöördub“ inimene, keda loetakse inimmaailmas „väärtuseks“, pärast surma sinna maailma tagasi teisel kujul ja kujutab endast elavate jaoks juba „antiväärtust“. Tõenäoliselt kajastab selline kultuurinähtus rahvaarusaama selle kohta, et pärast surma säilitab surnu veel ebamääraseks ajaks tiheda emotsionaalse ja ilmselt ka füüsilise seose oma sugulasega. Esimesel juhul on seos üsna silmanähtav ja kohati selgelt välja öeldud, teisel aga tuleb seos rahvajuttudes välja. Näiteks rõhutavad jutustused kontaktidest kodukäijaga, et elavad võivad näha ja ka kehaliselt tajuda surnu kohalolu – külma surnukeha puudutamisel, kahvatut jumet jms. Käitumisreeglite süsteemi eesmärgiks on sellistel puhkudel inimese või hinge/vaimu eba-korrektse käitumise poolt ajas ja ruumis põhjustatud kaose kaotamine ning maailmakorra taastamine.

Kommunikatiivse käitumise maatriksi teisteks olulisteks elementideks on kommunikatsiooni agendid. Nemad juhivadki kommunikatiivse käitumise maatriksis dialoogiprotsesse. Eristada võib järgmisi elemente: *saatja, vastuvõtja, sakraalne vahendaja*. Reeglina võivad esineda agentidena sellised isikud, kes on rahva silmis võimalikult lähedale jõudnud teispoolsele maailmale: inimesed, kel on erilisi võimeid (nt. nõiad, ravitsejad jms.), vanad inimesed, üksikud inimesed, võõrad (nt., teise usu, teise klanni, teise küla inimesed) jms. Olemasolevate materjalide järgi võib inimene omada oskust suhelda teise ilmaga sünnist saati, aga ka omandada selle oskuse elu jooksul: udmurdid arvavad näiteks, et seitsmendana peres sündinud laps omab erilisi maagilisi oskusi ja võib suhelda teise maailmaga; see-eest suudab naine, kes on sünnitanud kaksikud, ravida laste hädasid sellega, et ta kontakteerub otse haiguse vaimuga; arvukad jutud tagasi-pöördunud surnutest räägivad sellest, et inimene, kes naaseb surnute maailmast, on sealt saanud maagilisi oskusi ja võime sellega ka edaspidi suhelda jms. Sünni- ja surmarituaalide analüüs näitab, et teise maailmaga suhtlemise „legitiimsus“ on ka seotud inimese eluperioodidega. Nii iseloomustab informantide sõnul vanuse- perioode sünnist 7-aastaseni ja vanusest 80 kuni surmani tihe side teise maailmaga, mis on seotud nende eluaastate liminaalse iseloomuga. Nõnda määravad udmurdid tulevikku lapse käitumise põhjal (nt., kui laps pöördub eelkõige ema poole *аһай* “ema”, saab järgmine laps olema naissoost) või siis pöördutakse nende poole kui vahendajate poole, esitades küsimusi küsijat huvitavate tulevaste sündmuste kohta (nt., tulevase lapse soo või inimese peatsest surmast).

Siinkohal tuleb märkida, et oma ambivalenttsuse tõttu võivad sellised agendid esineda ka sakraalse vahendajana, mis näitab udmurtide kommunikatiivse maatriksi paindlikkust ja variatiivsust (vt. allpool).

Töö käigus leidsin, et kommunikatiivse tegevuse dialoogiline iseloom viib teispoolduse partnerite personifitseerimisele, need muutuvad traditsioonilise kultuuri kandja jaoks tõelisteks isikuteks. Udmurtide uskumuste kohaselt võivad nendeks kommunikatsiooni subjektideks olla erinevad surnute kategooriad (esivanemad, demoniseeritud hinged) nii nagu ka arvukad haiguste, kohtade, aja vaimud, samuti erinevad deemonid ning surma esindajad. Reeglina aktiveeruvad need ajalistes ja ruumilistes raamidest (vt. ülalpool).

Vastuvõtja ja saatja vastandlikest maailmadest (sõltuvalt sellest, kust tuleb algatus) võivad mängida erilisi rolle kommunikatsioonipartneritena. Eriti huvitavad on olukorrad, kus toimub agentide kommunikatiivsete rollide metamorfoos: *saatja* → *vastuvõtja-vahendaja* → *saatja*. Selline nähtus tuleb eriti hästi esile udmurtide matmisrituaalis, kus saatja võtab üle vastuvõtja rolli ning muutub saatja vahendajaks, kes suudab edasi anda sõnumeid surnute maailmast. Kui näiteks külaelanikud saadavad surnu kalmistule, edastavad nad surnu koju tagasi tulles temalt ja teistelt surnutelt erinevaid tervitusi ja häid soovide: «*Салам веразы. Кема улэ на шуизы. Ум возьмаське на, пе*». – „[Surnud] saadavad tervitusi. Elage pikalt ütlesid nad. [Teid], noh, me ei oota veel“. Minu silmis moodustab just maailmadevahelise kommunikatsiooni kahepoolne sellise informatsiooni ülekandmise viisi, mis ühendab vähemalt kolm informatsiooni aspekti: kognitiivne (info jutu objektist), modaalne (andmed saatja kavatsustest) ning regulatiivne (provotseerimine tegevusele kui saatja ettenähtud vastus). Sellised verbaalsed sõnumid on alati laetud saatja kavatsustest; just sellepärastki kallutavad vastuvõtjad-vahendajad säärased vormelid soodsasse valgusesse elavate maailma jaoks. Eeldatakse, et info, mida „võeti vastu“ esivanemate maailmast ja anti edasi elavatele, suudab tekitada esivanemates õiget reaktsiooni ning sel viisil mõjutada elavate argipäeva.

Kauge kommunikatsioon eeldab sakraalsete vahendajate olemasolu. Tuleb märkida, et sellised tegelased on üsnagi problemaatilised ning nende range eristamine empiirilisel tasandil on sageli üsna keeruline, sest, arvestades nende ambivalentsust, võivad nad kommunikatiivse kontakti ajal vahetada rolli; nende funktsioonide kombineerimine moodustab väga erinevaid kooslusi. Uurimus näitab, et sellised tegelased esinevad vaid kriisihetkedel, selleks et edasi anda saatja kavatsusi ja vahel „transportida“ tema poolt üle antud materiaalsed esemed teispooldusesse. Eeldatakse, et vastus teispooldusest, mis võib võtta küllaltki palju aega, tuleb otse saajale. Udmurtide kultuuris on võimalus liikuda üle ruumilis-ajaliste piiride maailmade vahel, loodusmaailma elanike (loomad, linnud) ja liminaalsetele isikute vahendusel (vt. ülevalpool). Võtame näitlikustamiseks sümboolse kingivahetuse, mis toimib siis, kui saadetakse surnute maailma lapse äratulnud hammas, oodates vastukingiks tervet ja tugevat uut hammast. Sel puhul areneb „dialoog“ kodeeritud eseme ja verbaalse vormeli abil, ning kaasatakse sakraalne vahendaja, kelleks udmurdi traditsiooni järgi võib osutuda koer, hiir või puu. Sakraalse vahendaja rolli võib astuda isegi surnu ise. Elavad võivad edasi anda tema kaudu tervitusi ja isegi materiaalseid esemeid, eeldades, et surnu, kui ta jõuab surnute maailma, „viib need“ ettenähtud saajatele. Kaama-taguste udmurtide kultuuris toimub kommunikatsioon surnutega

selleks, et saada nende soosingut, andide abil (*xaep*) ning vahendajate kaudu (võõrad lapsed, üksikud inimesed, vanurid jms). Nõnda näeb agentide struktuur (rollide süsteem) siinpuhul välja alljärgnev:

*saatja → sakraalne vahendaja → saaja → saatja*

Olgu märgitud, et selline nähtus, et vahetatakse „teenuseid“ ning „väärtusi“, toimib udmurtide kultuuris tänapäevani.

Lõpuks on „maailmade dialoogis“ üheks oluliseks suhtlusmaatriksi elementiks *kommunikatiivsete strateegiate kogum*. Need strateegiad on siin osaks konkreetset eesmärki eeldavast käitumisest või vastastikusest mõjutamisest. Nende elluviimiseks kasutatakse verbaalseid ja mitteverbaalseid vahendeid. Kommunikatiivse strateegia olemasolu eeldab ka kommunikatiivset taktikat, mis erineb esimesest selle poolest, et koostoime protsessis iseloomustavad taktikat praktilised toimingud.

Partnerite kommunikatsiooni võimaliku, vajaliku või soovitatava eesmärgi saavutamiseks teineteise suhtes rakendatavast taktikast sõltuvalt (ülesanded ja kavatsused), eristan ma Noviku järgedes järgmiseid kommunikatsioonivahendeid: *rünnakut, palvet ja annetamist* (Novik 2004: 106). Minu seisukohast sobib Noviku pakutud kommunikatiivsete käitumiste nimekiri ka udmurdi kommunikatiivse käitumise maatriksile, kuigi sellele võiks lisada ka *enesekaitse* taktikad. Seda maatriksit kasutatakse küllaltki palju udmurdi kultuuris kontaktiolukorras teise maailmaga, nii et me ei saa siinkohal seda välja jätta. Märkigem, et neid taktikaid võid rakendada kommunikatiivse toimingu ajal nii eraldi kui ka teatud koosluses. Näiteks enesekaitse taktika on see, mida rakendab rase naine enne, kui ta surnut külastab. Samas võib ka mitut taktikat korraga kasutada: kui suhelda vaimudega selleks, et saada nende soosingut, võib seda teha sõnadega, neile viia ande, samal ajal kui agendid järgivad rida apotropeilisi ettekirjutusi. Nagu E. Novik välja toob: „...kõik need kolm taktikat eeldavad *refleksiivset juhtimist*, kui üks kommunikatsioonipartneritest annab teisele edasi sellise sõnumi, millest viimane järeldab otsuse, mis on esimesele soodne; see ei toimi lihtsate käskude teel (Novik 2004: 106). Meie juhtumist võib enesekaitse taktika osutada ka subjekti kavatsusi väljendavaks „krüpteeritud sõnumiks“, kuna too täidab toimingu teatud sümbolse-semantiline tähendusega, mis paratamatult vallandab vastuse teiselt poolelt. Seda illustreerib enesekaitse taktika rituaalse petmise näol, mis on mõeldud kurjade vaimude eksituseks ja tõe varjamiseks, näiteks nimede vahetus, laimavad vormelid väikelapse suhtes, lapse sümbolne mõrv jms.

Hulk välitöö materjale võimaldavad näidata, et igaühel ülaltoodud taktikatest on oma implitsiitsed ja eksplitsiitsed võtted, mille abil modelleeritakse saatja illokutiivseid kavatsusi. Näiteks koht, kus on hukkunud inimesi, kutsub (välja) elavaid suhtlema surnutega, ning see suhtlus on enamikul juhtudest laetud apotropeilise tähendusega. Kui aga toimib vastupidine kontakt (kui teine maailm algatab suhtlemise elavatega), elab siamaani arusaam, et „teise maailma“ või piirialade asustajad ilmtingimata ründavad inimesi, kes satuvad nende

elupiirkondadesse. Ilmselt siit pärineb komme läbi viia profülaktilisi toiminguid palvete ja andide näol, seda just olukordadel, kus võib kahtlustada ebasoovitatavat kontakti teise maailmaga. Sellepärast algatabki inimene kontakti vaimudega: arvatakse, et igasugune mittetahtlik toiming nagu tabust üleastumine, lausung või isegi inimese kohalolu interpreteeritakse automaatselt suhtlussignaalina ja kutsub esile ettearvamatute reaktsiooni müstilistelt võimudelt. Graafiliselt võib mittetahtlikku suhtlustoimingut kujutada sedaviisi:

*saatja → toiming → kodifitseerimine → vastuvõtja → reaktsioon → saatja*

Saatja viib läbi toimingu, millele teatud situatiivses kontekstis antakse teatud tähendus (märk). Seda võtab vastuvõtja vastu kommunikatsioonitoiminguna, mis kutsub esile määratu/määramatu reaktsiooni, millega ta vastab saatjale. Nõnda kujuneb välja ettekavatsemata saatja poolt suhtlustoiming, omamoodi „suvaline dialoog“, mis traditsioonilise kultuuri koodi järgi pole üldse suvaline, vaid täiesti eeldatav ja täisväärtuslik. Nagu nendel puhkudel räägitakse, seaduste mittetundmine ei vabasta vastutusest, reeglite rikkumisele järgneb karistus.

Et tühistada teise maailma vaimude (surnud, haiguste vaimud, kohavaimud, isandad jms) negatiivse toimega tagajärjed, viiakse läbi rida maagilisi tegusid, enamasti eesmärgiga saada vaimude soosing (palve, annetamise taktikad). Kui „süüdlasvaim“, kes on tekitanud inimesele õnnetuse, on teada, või kui kahtlustatakse konkreetset tema identiteeti, on kommunikatsioon aktsiaalne. Kui süüdlane ei ole teada, on kommunikatsioon retiaalne ja see suunatakse erinevatele tõenäolistele vastuvõtjatele. Teispoolseusega võib astuda kontakti „ohver“ ise, aga ka tegelased, kes on teistega võrreldes pääsenud lähemale surnute maailmale (vana mees/naine, erivõimetega inimene).

Vaadeldes sünnirituaale ja nendega seotud representatsioone, saab välitööde põhjal nentida, et udmurtide juures toimib kontakt või „antikontakt“ teise maailmaga juba elu rituaalse stsenaariumi päris alguses. Raseda naise suhtes rakendatakse tema suhete pere, ühiskonna, looduse jms reguleerimiseks tervet käitumise- ja koostoimetaktika maatriksit. Lapseootel naine püüab võimalikult piirata või koguni välistada kontakte („antikontakte“) surnute maailmaga, nii nagu ka agressiivset käitumist looduse suhtes jms. Sünnitades kogeb ta sümbolset surma ja 40 päeva või aasta aega säilitab ta ümbruskonnaga suheldes passiivse rolli. Analoogsed arusaamad on seotud lapsega. Kuni aastani ei ole laps elavate maailma täisväärtuslikuks liikmeks: ta jääb ikka veel liminaalsesse positsiooni ja pigem pole ta subjekt, vaid objekt. Ilmselt just siit pärinevad mitmed lapsega seotud tabud: teda ei tohi panna peegli ette; ta ei tohi osaleda matustel ega käia kalmistul. Keelud magava lapse pildistamise suhtes ja tema piltide näitamisel võõrastele kehtivad veel tänapäeval. Teisisõnu, kõik sellised toimingud märgivad lapse liminaalset positsiooni ja viitavad semantilisele teljele, mis viib „võõrast maailmast“ „oma maailmani“. Vanemad püüavad võimalikult efektiivselt välistada lapse kontakte selle maailmaga, kust ta on tulnud. Siit ka ilmselt need erivad situatsioonid, kus ignoreeritakse vaimude provokatsioone, mis kutsuvad suhtlema nende maailmaga. Näiteks vastavalt

udmurdi uskumustele ei tohi reageerida, kui õhtul või öösel kuulatakse kedagi nimepidi kutsutavat: sel viisil püüavad teise maailma asunikud mõjutada elusat inimest. Vastata sellele kutsele tähendaks sel puhul ehitada üles dialoog ja vastus ilmneks põrgulike „väärtuste“ näol, ehk haigestutakse mõnesse haigusse.

Teisepoolsuse kommunikatiivsed provokatsioonid esinevad ka surmaeelisel ajal, kui surnute maailm mõnda aega enne surma algatab kontakti tulevase surnu ja tema sugulastega (ended, hoiatused). Sellist kontakti iseloomustavad erinevad kõrvalekalded valitsevast korrast, need kõrvalekalded kannavad surma märke ja semantikat. Igasuguste kommunikatsioonivahendite abil (nt. unenäod, visuaalsed ja akustilised nähtused) teatab teisepoolne maailm inimesele tema surma kiirest lähenemisest. Vastus ei lase end oodata: erinevatel viisidel, sõnade ja ka tegude abil püüakse õnnetust kõrvale suunata. Lausutakse näiteks selliseid vormeleid, mis suunavad ohu teisele sihile: nt *Аслад ўйрад мед луоз!* – „Tulgu ta sinu näole [surm]!“; *Пересьёслы мед луоз!* – „Vanadele olgu [surm]!“ jms. Skeem ümbersuunatava kommunikatsiooni kohta näeb välja niimoodi:

*surnute maailm → enne → elavate maailm → ümbersuunamine →  
ümbersuunamise subjekt*

Surnute maailm väljendab oma kavatsusi implitsiitsete tegude näol, mida elavate maailm interpreteerib kui negatiivseid endeid. Et õnnetust eemale tõugata, suunab elavate maailma subjekt suhtlust teisele vastuvõtjale ümber või saadab ta tagasi sellele samale saatjale, pääsedes nõnda dialoogist ja selle tagajärgedest.

Teiste udmurdi uskumuste kohaselt võivad teise maailma vaimud mõjutada kaitsetut liminaalset subjekti (rännaku taktika): vahetada laps ja asendada ta enda omaga (*шайтан воштэм* „šajtani vahetatud“), asuda väikelapse kehasse ja seal ilmnedagi liigse hingehäda (*кык лул* „kaks hinge“, *куинь лул* „kolm hinge“) või veel haiguse näol. Sellistel puhkudel pöördatakse vahendajate poole (ravitsejad, vanad inimesed jms.), kuid juhtub, et ravitsemise võtavad ette vanemad ise. Ravitsemine seisneb füüsilistes ja maagilistes manipulatsioonides haige lapsega (runnaku vastutaktika), mida viiakse läbi piiripealsetel kohtadel (saunas, künnisel, ahju juures jms). Neid toiminguid kirjeldatakse kui reisimist vaimude maailma, nii et nendelt saadud tervisehäire („antiväärtus“) jäetakse (ka) sinna. Tuleb ka lisada, et mitte ainult laps, vaid ka surnu võib kannatada vaimude sekkumise tagajärjel. Sel puhul mängivad olulist rolli kommunikatsioonis vaimude maailmaga enesekaitse taktikat kasutavad elusad, kuna, nagu välja toodud ülevalpool, nii laps kui surnu muutuvad ise objektiks.

Kõik, mida on eeltoodud näidetes mainitud, puudutab taktikaid kommunikatsioonivahenditena. Kuigi ka suhtlusviisid võivad olla erinevad: verbaalsete vormelite eriline lausumine (vaikselt, valjusti, *recitativo* jms.), eriliste laulude laulmine (rituaalsed laulud, lemmiklaulud jms), millegi kõrvale või üle õla viskamine või ümberajamine, vaikne suhtlemine ja palju muud. Teisisõnu, erinevad teod, mis kajastavad olukorra ebanormaalsust, allutatakse suhtluse reeglitele teisepoolse maailmaga.

Laias laastus selline näeb välja udmurtide kommunikatiivse käitumise maatriks olukordades, kus toimib „maailmadevaheline dialoog“. Uurimus näitab, et dialoogi vorm ja sisu võivad olla küllaltki erinevad ja sõltuvad tingimustest ja kontekstidest. Sakraalse maailmaga suhtlemise kõrge semiootilisus omistab märgilist tähendust kõikidele argipäeva toimingutele (käimine, joomine, toidu vastuvõtmine jms), ning see moodustab kommunikatsiooniprogrammi nii inimeste maailmas kui personifitseeritud vaimude maailmas. Erinevad teod, sõnad ja visuaalsed väljendused, kui nad saavad teatud kavatsusliku kodeerimise, töötavad kui „repliigid“, mis on suunatud teise maailma poole. Kommunikatsiooni agendiks võib osutuda traditsioonide järgi valitud või konkreetses olukorras määratud inimene.

Nii tekib problemaatiline küsimus: kas on õigustatud rääkida ühest maatriksist või maatriks on iga sündmuse stsenaariumi puhul erinev. Ühelt poolt, kui mõista maatriksi all valikut universaalsetest struktuursetest komponentidest (kommunikatiivne toiming, allikas, saaja), võib maatriksi pidada tüpoloogiliseks. Teiselt poolt kui aga võtta arvesse, et iga sündmusega võib sisemine süsteem muutuda, siis arvatavasti kogu maatriks osutub eriliseks, iseloomulikuks, ehk omapäraseks, teistsuguseks. Igal juhul antud küsimus nõuab edaspidist uurimist, kusjuures tuleb laialdaselt kaasata erinevaid kommunikatsioonikäitumise tüüpe. Selgeks jääb siiski tõsiasi, et konteksti muutumine viib ka maatriksi muutumiseni.

Töös vaadeldud üleminekurituaalid, mis on seotud inimese sünni ja surmaga, modelleerivad dialoogilist käitumismaatriksi, mille eesmärgiks on esimese sündmuse puhul vastsündinu „kättesaamine“ surnute maailmast ning teise puhul surnu „ärasaatmine“ surnute maailma. Matmisjärgses faasis rakendub juba teine maatriks (või maatriksi strateegia, see küsimus jääb lahtiseks), mille eesmärgiks on saavutada harmoonilist kooselu elavate ja esivanemate rühma kuuluva surnu vahel.

„Maailmade dialoogi“ teine pool koosneb kommunikatsiooni personifitseeritud vaimudest-partneritest. Nemad, nii nagu ka inimeste kogukond, kasutavad sümboolset keelt, mille eesmärgiks on tekitada kontakti elusate maailmaga. Reeglina on teise maailma suhtluskeeleks erinevad argielu suhtes ebatavalised ja anomaalsed nähtused (haigused, helilised ja visuaalsed hallutsinatsioonid, lindude ja loomade ebatavaline käitumine jms), mis tulevad kaose sfäärist ja segavad tavapärast korda. Teisisõnu välise ilma asjad ja nähtused osutuvad sümboolseteks teispoolsuse „häälteks“, mis kannavad teatud saatja tähendust ja kavatsust ja nõuavad refleksiivset analüüsi ja reaktsiooni.

Igal juhul kajastab „maailmade dialoog“ udmurtide emotsionaalset kogemust refleksiivse juhtimise situatsioonis, ning nende reaktsioone ja käitumisi erinevates olukordades ja konfliktides. Kogukonna kultuurimälu võimaldab aktiveerida sügavaid etnilisi käitumisprogramme ja kommunikatsiooni surnute ja mittesurnute maailmadega, mis aitab ületada nii raskeid emotsionaalseid traumasid kui elu pöördepunkte üksikindiviidist kuni terve sugukonnani.

Vajadust fikseerida ja uurida udmurtide kommunikatiivset käitumist tingivad järgmised probleemid:

- esiteks, rahvatraditsiooni olemasolu ja edasiandmine toimub reeglina suuliselt;
- teiseks, käesoleval ajal märgatakse uusi muutumise ja innovatsiooni fakte – traditsiooniliste käitumismudelite asemel kasutatakse kristlikke, islamistlikke või üleüldse teistsuguseid lahendusi, mille „etümoloogia“ tuleb välja selgitada;
- kolmandaks, udmurtide tänapäeva põlvkond mõtestab ümber paljud kommunikatiivse käitumise elemendid ja kaldub unifikseerimise ja globaliseerumise poole.

Just seepärast pakub käesolev töö erilist huvi: ta kajastab ümberformeerimise ja ülemineku etappi kommunikatiivse maatriksi traditsioonilise mudeli juurest uue regulatiivse käitumise vormide juurde. See seab meid silmitsi teise tähtsa teadusliku ülesandega – läbi viia suhtlusprotsesside monitooringut ja seda dokumenteerida, selleks et edaspidigi lahti mõtestada udmurtide kommunikatiivse maatriksi arenguid nii sünkroonselt kui ka diakroon(ili)selt.

Kui seda vaadata rahva arusaamade väljenduste kaudu, pakub „maailmadevaheline dialoog“ uusi teaduslikke perspektiive.

Käesoleva töö teema vajab kahtlemata ka edasist uurimist ja läbitöötamist. Mõned aspektid pole veel leidnud oma uurijat. Oluliste perspektiivide hulgast tooks välja alljärgnevad:

- luua selle töö materjalide põhjal udmurdi mütoloogilise sõnastiku alus;
- süstematiseerida udmurtide käitumisstereotüüpe – eesmärgiga välja anda teadulik töö udmurtide etnokäitumisest, arvestades analoogse teema läbitöötamise varasemaid näiteid: ajaloolis-etnograafiline etiketi uurimine (Baiburin, Toporkov 1990); venelaste kommunikatiivse käitumise kirjelduse teoreetilised aspektid (Prohhorov, Sterpin 2011); ettekirjutuste, regulatsioonide, keeldude, piirangute põhjanev nimekiri, mis on koostatud idaslaavi rahvaste traditsioonilise kultuuri põhjal (Kotovitš, Kruk 2014) jms. See võimaldaks panna välitööde materjalid laiemasse teaduslikku ringlusse ja kasutada neid alusena võrdlevaks-tüpoloogiliseks uurimuseks.

Lõpetuseks sooviks veelkord rõhutada, et antud töö avas udmurtide traditsioonilise kultuuri uusi aspekte (terminoloogia, rituaalne praktika, mütoloogilised representatsioonid jms.), mida enne polnud uuritud ei sügavalt ega ka pealiskaudselt. Üheks näitena tooks välja selle, et uurimuse tulemusena saab järeldada, et udmurtide vaimses kultuuris säilisid selliste arhailiste arusaamade jääänused, mille järgi verbaalsed vormelid suhtlemiseks ülemise või alumise maailmaga polnud samad. Tuli välja, et verbaalses konstruktsioonis, mida kasutatakse kontakti loomiseks ülemise maailmaga, loetletakse jumaluste nimesid (nt., „*Остэ, Инмаре...*“). Olukorras, kus suheldakse just surnute maailmaga, algab verbaalne vormel reeglina erinevate de-etümologiseeritud sõna *чеке* murdevariantidega (nt., „*Чеке, пересьёс...*“). Ei saa kasutada neid vormeleid koos teiste elementidega, mida kasutati suhtlemisel teise maailmaga. On tähtis ka välja tuua, et selline rahvaarusaam ununeb tänapäeval aktiivselt – see viib mõtteviisi muutumiseni ning kommunikatsiooni verbaalsete vormelite modifitseerumiseni.

Välitööde rikas materjal andis oma panuse ning avas uusi perspektiive mitte ainult udmurdi kultuuri uurimisel, vaid ka udmurdi rahva rahvuskultuuri pärimuse säilitamisel ja dokumenteerimisel. Paljudel uuritud nähtustel on paralleele soome-ugri keelkonnas ja ka euraasia areaalis, mis võimaldas panna uuritud probleeme laiemasse geograafilisesse raamistikku ja hinnata perspektiive edaspidisteks teadustöödeks.

Hindamatu on saadud isiklik kogemus. Nagu ka Piers Vitebsky (Vitebsky 1993) välja toob, tahaks rõhutada, et uuritav rahvas pole minu jaoks ainult uurimisobjektiks, vaid ta andis mulle väga palju ja tugevdas minu enda teadlikkust oma etnilisest identiteedist. Mulle kui teadlasele ja kultuurikandjale said udmurtide traditsioonilise kultuuri paljud aspektid selgemaks ja silmatorkavamaks: traditsiooniline maailmavaade, rahva arusaamade emotsionaalne ja ratsionaalne olemus, rahvuse konsolideerumise etnilised mehhanismid ja veel palju rohkemgi. Ometi on traditsioonilise kultuuri maailm nii piiritu, nii rikas, et huvi, mida tekitab uute teaduslike ülesannete avastamine, viib järjekindlalt uute põnevate uurimisprojektide juurde, mille eest olen ma südamest tänulik oma udmurdi rahva kultuurile.

Tõlkinud Eva Toulouze



## SUMMARY

The subject of my doctoral dissertation is the ***“Dialogue between the worlds through the lens of Udmurt communicative behaviour”***.

While working on this subject I didn't intend to reveal the whole essence of sacral communication. The main aim of my research was to identify the peculiarities of the 'dialogue between the worlds' that are encompassed in Udmurt ethno-behavioural and ethno-psychological stereotypes. Within this research, the term 'dialogue between the worlds' means the symbolic interrelation between the inhabitants of different worlds (the world of the humans and the world of the spirits and deities). This relationship is characterised by sacral significance and by the participants' communicative behaviour according to a certain model.

The scientific innovative and theoretical significance of this research comes from the fact that it is the first attempt in folkloristics and in ethnology to study the communicative behavioural patterns of the Udmurt with the sacral world. An examination of the previous scientific literature shows that there are only a few publications in which this subject is treated either partially or occasionally, without any specific or deeper analysis. On the other hand, the results of this doctoral research have allowed the identification of the patterns of behavioural stereotypes, the peculiarities of Udmurt ethnic culture, and the principles of the Udmurt worldview that directly influence intra- and interethnic communication. The material – both in facts and in analysis – presented in the dissertation allows for a more precise representation of Udmurt communicative behaviour, both in ordinary life at the mental level, and in identified behavioural stereotypes, traditional, transformed, and invented.

I have chosen as the frame of my research traditional Udmurt representations of time and space, and I take my examples from birth and burial rituals as well as from post-burial representations and rituals, independently from ordinary private commemorations. The Udmurt permanent categories of time and space are the basis of their traditional worldview, determining both individual and societal communicative behaviour in ordinary and sacral time and space. The choice of these three sets of rituals within family rites also has reasons that can be understood: for me, they are those rituals that reflect in the most visible way the communicative dialogue between the worlds in the ritual scenario. These are the critical periods that transform ordinary time and space into sacred, periods that motivate individual and the societal communicative behaviour, enhance the semantic signification of the environment (objects, phenomena, people, etc.) and explain many traditions that relate to the transitional phases of the lifecycle.

We must observe that this research is built in compliance with the ethnic worldview and representations of local Udmurt groups. My own reflexive approach gives the dissertation a particular value, for I am one of the culture bearers of the community researched. The emic approach in the synthesis of folk representations, beliefs and my interpretations reflects the cultural text and

context as significant (consciously and unconsciously) for the community. I should add that the reflexive dimension helped to identify the local and micro-local peculiarities of the subject (“we do so, but they do otherwise”), which in some cases could even cause an internal conflict, as for example in the case when the researcher notices that the melody sung is different from the one expected, and at the same time understands that he has no right to interfere and must accept the given phenomenon as a fact.

As for me, it was important to appreciate the present situation of the Udmurt ‘dialogue between the worlds’ in the 21st century, I concentrated on synchronic analysis, referring if needed to diachronic information. Therefore I used as the main source my field materials, which I have gathered over one decade (2007–2017) in expeditions by different ethnographic Udmurt groups (cf. map of the local groups).

The methodological basis of the research relied on previous publications on communication in ethnic cultures (for example Ben-Amos 2012; Vitebsky 1993; Bayburin 1993; Shklyayev 2003; Novik 1994; 2004; Prokhorov, Sterin 2006; Vladyina 1992, 2008, 2009, etc. For a fuller overview, cf. Bibliography). As the research relies on oral tradition existing today in the culture of the Udmurt and is inherently connected with language, text and ritual, I have used a complex approach, combining the methods of ethnographic, anthropological, folkloristic as well as linguistic analysis, which allows a multifaceted and richer interpretation of folk terminology, representations and stereotypes, and of their variations, which ‘live’ first of all in the linguistic sphere and in the ritual behaviour of the Udmurt.

The dissertation is accompanied by illustrative material – maps, diagrams, texts, photos. The majority of the photos were shot by me during my fieldwork, but I have also used photos taken by friends and acquaintances, as well as photos from the family albums of my informants. The latter undoubtedly present huge scientific value and carry great historical, ethnographic, folkloristic and anthropological significance. These texts and materials, which are for the first time included in scientific turnover, allow us to observe the state of Udmurt culture in a new way, and in some cases to include now terms and phenomena when investigating some previously less, or un-, researched themes more deeply. I paid very thorough attention to geographical distribution, which allowed identification of the general and the particular within my subject, as I have attempted to reflect in this dissertation.

The dissertation is composed of an introduction, two parts – the first being composed of two chapters, the second of three – a conclusion, a list of abbreviations, a list of informants, a short glossary of the notions and terminology, a bibliography, and appendices.

The first part of the research (*The Udmurt traditional picture of the world: the spatial and temporal categories of life and death*) is dedicated to an investigation into the traditional and present Udmurt representations of time and space as significant factors in communication with the world beyond. Its task is to present the basic parameters of this world model, based on Udmurt represen-

tations. It analyses the semantic and symbolic dimension of the main categories of the ethnic worldview (space, time, spatial and temporal borders) as well as the communicative nature of the interrelation of the worlds within the Udmurt mythological chronotope<sup>190</sup>. I attempt to define the communicative role and the significance of the main temporal periods, of the border locations and the dwelling of the 'living' and the 'dead' in everyday as well as in sacral life.

In the second part (*The 'dialogue between the worlds' in the Udmurt system of beliefs*) I analyse the mould of the communicative behaviour of the Udmurt with the sacral world in the context of customs and rituals connected with birth and death. I try to discover the regularities and the variation in the system of 'rules' that regulate the individual's as well as the group's social and sacral behaviour in contact (or likely contact) situation with the world beyond. The results of this research allows me to assert that the 'dialogue between the worlds' in the context of Udmurt communicative behaviour represents a complex system of coded signs and symbols within the secular cultural heritage of the Udmurt. The results also show that the sacral dialogue between the two worlds exists at all levels of folk culture, in everyday life as well as in spiritual life. Taking into account this peculiarity of communication with the sacral world, as well as the different dimensions of the investigated issue (historical, cultural, social, anthropological, mythological), I used the complex method mentioned above.

The analysis of the material allows me to propose a hypothetical mould for the communicative behaviour of the Udmurt, in which the following elements constitute the basis for communication:

- *The spatial and local context of the interaction*
- *The communication's main agents and mediators*
- *The key processes within communication.*

We must observe that all the elements of the communicative mould are thoroughly interconnected. Each of the three elements is particularly charged semantically and symbolically, reflecting the sacral marking of a particular cultural phenomenon (the 'dialogue between the worlds'), in which all the traditional understanding of the micro- and macro-cosmos are encompassed. Below is a brief generalisation on each of the components of the above-mentioned mould.

As the results of the research revealed, the *spatial and temporal context* is indeed a decisive factor in the establishment of communicative contact both of the living with the world beyond and vice-versa because it models the form and content of the communication. Space and time form a sacred unity as a mythological chronotope and model the behaviour of the individuals and of the community, whose aim is first of all to maintain the harmony of the 'universe'. So, for example, in the crisis periods in the lives of individuals and of society, such as birth and death, each in its own way disturbs the previous harmony and forms a disruptive chaos. Therefore, the whole community – from the

---

<sup>190</sup> About the term 'mythological chronotope', see Shesterkina 2012.

individuals to the group – endeavour through established traditions, customs and rituals, prescriptions and taboos, to restore the borders and former integrity of the worlds, with the help of numerous behavioural and communicative stereotypes and models of communication with the world beyond in order to achieve a general consensus.

My observations and investigations in relation to the analysis of spatial and temporal text and context allow me to assert that today's influences and transformations in the spiritual and everyday life of the Udmurt have consequences on the traditional worldview and on the communicative behaviour of the Udmurt. These transformations may not be homogeneous; my research shows that they depend on the historical and cultural evolution of the local groups and on the region in which they live. For example the spatial and temporal features of the 'dialogue between the worlds' for the southern Udmurt is represented by a symbiosis of traditional Udmurt and Christian elements, a synthesis of traditional Udmurt, Turkic and Islamic phenomena. Undoubtedly, the transformation process is not static: the internal and external image of the ethnic culture forms over time. We must also remember that the informants themselves might (and usually do) occupy an active position in regard to the representation of their culture, for example they may deliberately archaize it or they attempt to show it in the best light (see *Antropologicheski Forum* 2005: 10). According to my understanding, these processes are not connected with any degradation, as some researchers into traditional culture directly or indirectly present them. From my point of view, the orientation of research only from the idea of the destruction of tradition does not help to solve the new problems that emerge in the 'contemporary field' when the subject of the research is undergoing transformation. On the contrary, different changes and the formation of historical layers are an important condition for the existence of a living tradition. This reflects evolution in culture, when the ethnic groups, in a situation of collision between 'worlds', must afford varied interpretations that lead to plastic behaviour. This is at the root of a situation with which I was confronted several times, when the participants in a ritual ceremony, in attempting to achieve consensus about religious and cultural prescriptions, applied different mechanisms, both traditional and alien, of communicative behaviour. For example among the southern Udmurt, private commemorations, as with Russians, are now held during the day, while the accompanying of the soul of a dead person (*келіськон*) is kept for the night.

According to the rules of the traditional world order, birth and death, as moments of crossing the borders between the worlds, transform the space and the time both for the individual undergoing transformation and for his/her environment. So, for example, analysis of the complex burial and post-burial representations shows that such a critical event as the death of one member of the community induces significant changes in the mould of communicative behaviour itself. One such change is that with the arrival of death when the dead person moves from being the subject of communication, to being its object. In the post-burial phase, the dead member of the community passes from the field

of direct to the field of indirect communication when the body is in the graveyard, while the soul is in the astral dimension. Numerous tales told by the informants show that communication with the world of the dead takes place not only at the burial and the commemoration rituals, but also on ordinary days in occasional situations. According to my fieldwork, unauthorised behaviour from both interlocutors (the soul of the dead and his/her living family) before the deadlines of either forty days or one year, may have unpleasant effects on the communication partners, which provokes corresponding reaction. As an example: as my informants told me, when members of the family of the dead perform prohibited actions (for example, making repairs in the household), this 'physically' harms the dead person in the other world. It is interesting to observe that in this case, there is a distance effect, while the action (verbal or non-verbal) represents an unintentional communication act, interpreted by the other side as 'interaction'. In addition, the 'walking' of the soul of the dead person among his or her kin has negative consequences (for example disease, premature death), reflected on the people who were in contact with the dead. In other words, when a person who was a value in the world of the living 'comes back' after death in another form, represents for the living an 'anti-value'. This phenomenon probably reflects the idea that after death a close emotional and probably 'physical' link to the soul of the deceased remains for some time. In the first case, the connection is rather clear and openly expressed, in the second it remains within the framework of folk narratives. Tales about contact with the 'walking' dead show that the living may see and corporally feel the presence of the dead, for example the cold in the body of the dead in contact with the living, the pale colour of the skin, etc. The system of behavioural rules in such cases aims to eliminate the emerging chaos caused by the improper behaviour of a person or a spirit/soul in time and space and the subsequent restoration of the order of the world.

Other important elements in the mould of communicative behaviour are the partners in communication. They lead all dialogic processes. They may be categorised as follows: the *sender*, the *addressee* and the *sacral mediator*. As a rule, partners in communication in this world may be the people who are closest, according to folk understanding, to the world beyond – people with particular abilities (for example witches or healers, etc.), old people, solitary people, aliens (for example people of another faith, of another clan, village or ethnic group), etc. According to the materials the ability to communicate with the other world may be acquired at birth or throughout life, for example the Udmurt suppose that the seventh child in a family has particular magical abilities and is able to communicate with the other world; a woman who gives birth to twins is able to cure children's ailments through direct contact with the spirit of the ailment; and there are numerous tales of people coming back from death having received magic gifts and then being able to communicate with the other world, etc. The analysis of birth and burial rituals shows that 'legitimacy' in communicating with the world of the dead is also connected with the periods in a person's life. According to informants, the periods from birth to 7 years of

age and from 80 years of age until death are characterised by a tighter connection with the other world, as these phases of life are considered liminal. For example, the Udmurt predict the future on the basis of children's behaviour (for example, if the child first addresses his mother, "anay", the following child will be female) or sometimes use children as mediators, asking them questions about future events (for example about the sex of a future child or the death of a person).

Taking into account their ambivalence, the abovementioned agents are also able to fulfil the functions of sacral mediator, which shows the flexibility and variability of the communicative mould of the Udmurt (see below).

I also observed throughout my work that for a person deep in traditional culture the dialogic nature of the communicative act leads to a full-fledged personification of the contact partners in the world beyond, which allows concrete interpersonal collisions. According to the beliefs of the Udmurt these subjects of communication, the personified dialogue partners, can be different categories of the dead (ancestors, demonised souls) as well as numerous spirits of disease, locations, times, or different demons and agents of death. As a rule there are temporal and spatial frames to their activation (see above).

The addressee and the sender from the opposing worlds (dependent on whose is the initiative) can occupy particular partner roles in the communication process. Some situations, where there is a metamorphosis of the communicative roles of the actants, are particularly interesting: sender → *addressee-mediator* → *sender*. This phenomenon is clearly reflected in the Udmurt burial ritual when the sender takes the function of the addressee and, being transformed into an addressee-mediator, is able to transmit messages from the dead. For example, people accompany the deceased to the graveyard and then return to his/her house and transmit from him/her, and from other dead people, greetings and good wishes: *Салам веразы. Кема улэ на шуизы. Ум возьмаське на, не* "(The dead) send greetings. Live long, they also say. We do not expect you yet". For me, the two-sided nature of communication between the worlds forms the kind of informational transmission in which at least three dimensions of information are concentrated: cognitive (the information about the subject of the discourse), modal (information about the intention of the sender) and regulative (provocation to an answer predetermined by the sender). This kind of verbal message is always charged with the intentions of the sender, therefore the addressees-mediators model the formulas in the most advantageous light for the world of the living. It is supposed that the information 'received' from the sacral world and transmitted to the living is able to form a 'correct' reaction from the ancestors and thus to influence the everyday lives of the living.

The remote forms of communication imply the presence of *sacral mediators*. I must observe that these communication actors are rather problematic, and their rigorous distinction at the empirical level is quite complicated because of their ambivalence, which might change their role in the process of communicative contact, and the combination of their functions might form the most different patterns. These characters, as the research revealed, appear only in crisis moments in order to transmit the intention of the sender to the addressee and to

transport his/her material things into the world beyond. It is presupposed that the reaction in answer from the other part, extended over an undetermined amount of time, must now come directly to the addressee.

In Udmurt culture, the possibility of displacement in the spatial and temporal gaps dividing the two worlds is prescribed for inhabitants of the natural world (animals and birds) and for liminal subjects (see above). An example is the symbolic exchange of presents when a child's baby tooth is sent to the world of the dead, whereupon the dead are supposed to give the child in exchange healthy and strong teeth. In this case, 'dialogue' is established through an encoded object and a verbal formula with the use of a sacral mediator, which can be, according to Udmurt tradition, a dog, a mouse or a tree. A dead person him/herself can also become a sacral mediator. Through a dead person, the living can send greetings and even material objects, supposing that the dead person, when he/she arrives in the world beyond, will bring them to the addressees. In the culture of the eastern Udmurt the propitiatory communication with the dead is achieved through alms (*xaep*) transmitted with the help of mediators (other children, the solitary or elderly people, etc.). Thus, the agent structure (the system of roles) is as follows:

*sender* → *sacral mediator* → *addressee* → *sender*

It is to be remarked that this kind of phenomenon – an exchange of 'services' and 'values' – is practiced in the Udmurt culture still nowadays.

Finally, one of the main elements of the communicative mould in the 'dialogue between the worlds' is the *range of communicative strategies*. In this case, these are part of the communicative behaviour or interaction, and have a concrete goal. The communicative strategies are implemented through verbal and non-verbal means. Their existence implies a communicative tactic, characterised by the practical actions operated in the process of interaction.

Depending on the tactic (range of tasks and intentions) adopted by the partners in relation one to the other in order to achieve what can be achieved, E.S. Novik and I identified the following means of communication: *attack*, *request*, *offering* (Novik 2004: 106). From my point of view, the tactics proposed by Novik to characterise communication with the world beyond also correspond to the mould of the communicative behaviour of the Udmurt; nevertheless, this scheme should be completed by a fourth tactic, *self-defence*. In Udmurt culture, this tactic is actively used in situations of contact with the world beyond and therefore cannot be omitted from this research. Let us add that within the communicative process, the abovementioned tactics may be used separately as well as in combination. For example, a pregnant woman must use the tactic of *self-defence* before visiting a dead person. Different tactics may be made use of for example in propitiatory communication with spirits: a spirit may be requested verbally or offered gifts, while at the same time the agents implement a series of apotropaic prescriptions. As Novik notes: "all the three tactics presuppose a reflexive management, when one of the partners transmits

the other a message, which will trigger a decision advantageous for the first partner, without resorting to simple orders” (Novik 2004: 106). In our case, self-defence may also be considered an ‘encrypted message’ expressing the intention of the subject, for he/she charges his/her action with a determined symbolic-semantic significance aimed at triggering an answer from the other partner. We can mention, in the Udmurt case, a peculiar form of the self-defence tactic: ritual deception, the aim of which is to delude evil spirits and to veil the truth, for example through the exchange of names, the disparaging formulas pronounced towards a new-born, the ritual murder of the child, etc.

A huge amount of field material shows that each of the tactics has its own implicit and explicit techniques according to the illocutive intentions of the sender: for example the place where people were killed provokes the living to communicate with the dead, usually with an apotropaic meaning. In the case of a reverse contact (of the world beyond with the living), there is a representation, still very much alive, that the evil spirits who live in the locations of the ‘other world’ or in border places will attack people who happen to be in the sphere where they are. This is probably the origin of the prophylactic actions accomplished there, like requests and offerings to the spirits, if people suspect potential undesirable contact with the other world. Therefore, the person is the first to seek this contact with the spirits – the Udmurt consider that each involuntary action, word or even presence that is a violation of a taboo will automatically be interpreted as an attempt at communication and calls for unpredictable reactions from the world of the unknown spirits. The graphic scheme of involuntary acts of communication may be presented thus:

*sender → action → encoding → addressee → reaction → sender*

The sender performs an action which, in the situative context, is given a determined meaning (sign). It is received by the addressee as an act of communication and triggers a reaction, determined or undetermined, in answer to the sender. Thus there is an act of communication that is non-premeditated by the sender, a kind of ‘chance dialogue’ which, according to the traditional cultural code, has nothing to do with chance but is expected and authorised. As people use to say in these circumstances, ignorance of the law does not eliminate responsibility, and violation is followed by punishment.

In order to eliminate the consequences of a negative influence from the spirits of the other world (the dead, the spirits of diseases, spirits-masters of places, etc.), a series of magical actions is performed, the majority of them aimed at propitiatory communication (the tactics of request and offering). When the ‘culprit spirit’ of an ailment or misfortune is known or its identity suspected, communication becomes axial. The initiator of the communication with the representatives of the world beyond may be the ‘victim’ him/herself, as well as characters close to the world of the dead (old men or women, people with sacral knowledge).

The study of birth rituals and the representations connected with them, mainly based on my fieldwork, highlights how contact, or ‘anti-contact’, with



the other world takes place among the Udmurt from the very beginning of life's ritual scenario. A mould of behavioural tactics and interrelations is deployed towards the pregnant woman and her family, the pregnant woman and society, the pregnant woman and nature, etc. When pregnant, a woman endeavours to minimise or eliminate the contacts ('anti-contacts') connected with the world of the dead, any cases of aggressive behaviour towards nature, etc. Having undergone symbolic death and childbirth, the woman maintains her passive role in communication with her environment for a period of forty days. Analogous representations concern the child. Until the child is one year old he/she is not a fully fledged member of the world of the living but remains in a liminal position, not really a subject, rather an object. This probably explains different taboos in relation to the child: he/she must not be brought into the vicinity of a looking glass; children are not allowed to attend funerals or visit the graveyard; and there is still a taboo on photographing a child asleep and showing this picture outside the family. In other words, these actions mark the liminal position of the child and reveal a semantic vector going from the 'alien world' to 'our world'. The parents attempt, as much as possible, to exclude the child's contacts with the world from which he or she has come. Probably for the same reason, in different situations provocations to contact the world of the spirits are ignored. For example, according to Udmurt belief, if you hear a voice calling your name in the evening or at night, you must not react because this is a way in which inhabitants of the other world try to act on the living. To reply would mean to start a dialogue and you may receive as an answer infernal 'values' such as a disease.

One may also encounter communicative provocations from the other world in the period preceding death; then, the world of the dead, some time before the demise, initiates contact with the future dead and his/her kin (through omens, warnings, etc.). This contact is expressed through deviations from the ordinary order, which are marked as symbolic signs bearing the semantics of death. Using every means of communication (for example dreams, visual and acoustic phenomena), the world beyond shows the person the approach of death. The reaction of the living as an answer does not wait. Different verbal and non-verbal actions are initiated in order to avoid any misfortune. For example, explicit redirecting expressions are used: *Аслад йырад мед луоз!* "Let it (death) come on your head"; «*Пересьёслы мед луоз!*» – "Let it come to the elder", etc. The scheme of redirecting communication can be represented thus:

*world of the dead → omen → world of the living → redirection →  
subject of the redirection*

The world of the dead transfers its intentions through implicit action, perceived as negative omens. In order to eliminate misfortune, the living subject redirects the communicative vector either towards another addressee, or towards the sender itself, thus avoiding dialogue and its consequences.

According to other Udmurt beliefs, the spirits of the other world can have power on a liminal unprotected subject (the tactic of attack): they may substitute

a child with their own child (*шайтан воумтэм* ‘replaced’ by a *shaytan*), enter the body of the new-born and manifest themselves as the ailment of the superfluous soul (*кык лул* ‘two souls’, *куинь лул* ‘three souls’), or hit the child with a disease. In such cases, the parents ask mediators for help (healers, older people, etc.), but sometimes they do the healing themselves. The essence of the healing consists of physical and magical manipulations of the child (the tactic of answering the attack), which take place in border locations (in the sauna, on the threshold, by the oven, etc.). These practices are described as a journey into the world of the spirits, with the travellers leaving the ailment they found (the ‘anti-value’) there. I must add that, as the research has shown, not only children, but also the deceased can suffer interference from the world of the spirits. In that case, the main role of actor in communication with the world beyond is played by the living, for, as mentioned above, in both cases the child and the deceased are transformed into objects.

All in the abovementioned examples concerned the tactical means of communication. In addition to which the tactical instruments of communication are diverse: a particular reproduction of verbal formulas (hushed, loud, recitativo, etc.), the use of special songs (ritual songs, favourite songs, etc.), overturning or throwing something away behind one’s back, quiet conversation, and many others. In other words, different actions that reflect the singularity of the situation are submitted to the rules of communication with the world beyond.

In general terms, these are the peculiar features of the Udmurt mould of communicative behaviour in the ‘dialogue between the worlds’. My research has shown that the form and content of dialogical communication may be rather diverse, and depend on conditions and context. The high level of semioticity gives significant quality to all ordinary behavioural actions (walking, drinking, digestion of food, etc.), and this forms a communication programme both in the human world and in the personified spirits. Different verbal, visual expressions or actions, being encoded with a particular intentionality, can be used as ‘answers’, oriented towards the world of the spirits. The agent in communication can be a character chosen either according to tradition or to the circumstances of the situation.

This leads us to a problematic question: can we talk about one mould or should we envisage for each situation a particular mould? On the one hand, if one accepts that a mould is a set of structural multi-purposed components (presence of communication actions, source and addressee), it can be typological. On the other hand, if one takes into account the fact that the internal system of each event may change, likely as not its mould will be peculiar, unique, which means it will be different from the others. In any case, this question requires further investigation, taking into account different forms of communicative behaviour. What is clear is that any change of context leads to a transformation of the mould itself.

The transition rituals observed in this dissertation connected to birth and death provide a model for the dialogic mould of Udmurt behaviour, the aim of which is in the first case to ‘separate’ the new-born from the world of the dead,

and in the second case to 'send out' the deceased into the world of the dead. In the post-burial phase, another mould will be used (or another strategy, the question remains open at the moment), the aim of which is to ensure harmonious co-existence between the living and the deceased, now integrated into the group of ancestors.

The reverse side of the 'dialogue between the worlds' is the personified spirit-partners in communication. As with the human community, they use a symbolic language that aims to establish contact with the world of the living. As a rule, the communication language of the other world is one formed by the various unusual and anomalous phenomena (disease, visual and auditory hallucinations, the unusual behaviour of animals and birds, etc.) that come from the sphere of chaos and disrupt the previous order of the world. In other words, the objects and the phenomena of the external world are the symbolic 'voices' of the world beyond; they carry the particular meanings and intentions of the sender, which require a reflexive analysis and reaction.

In any case, the 'dialogue between the worlds' reflects the emotional experience of the ethnic group in reflexive management, reactions and behaviours in various situations and conflicts. The cultural memory of the community allows activation of these deep ethnic behavioural programmes and communication between the worlds of the living and the 'non-living', something that helps to overcome the heavy emotional breakdowns and turning points in the lives of individuals or whole kinship groups.

The necessity of documenting and analysing the Udmurt mould of communicative behaviour is connected to the following factors:

1. The persistence and transmission of folk tradition is, as a rule, oral;
2. Today, we notice new facts: transformation, innovation or use of new models of communicative behaviour instead of traditional Christian, Muslim or other models, which require a thorough etymological study;
3. A new generation of Udmurt rethinking many elements, and even the whole set of communicative behaviour, in a way that is oriented towards unification and globalisation.

This is the reason why this work is particularly interesting: it reflects a transitional phase in which the communicative mould is being reformatted from a traditional model into new forms of regulatory behaviour. This sets before us another important scientific task, to monitor these communicative behaviours and document them in order to be able to comprehend the on-going evolution both in its synchronic and its diachronic dimensions.

The 'dialogue between the worlds', examined through folk means to perceive reality, opens new perspectives for research. This subject will also require in future further investigation and complex elaboration. Different aspects of this problematic haven't yet found any researchers. Among the most important research perspectives, let me emphasise the following tasks:

- To use the materials of the present dissertation to establish the basis for an Udmurt mythological dictionary;

- To systematise Udmurt behavioural stereotypes in order to publish scientific research about Udmurt ethnic behaviour, taking into account the previous experience of analogous works, for example the historical and ethnographic study of etiquette (Bayburin, Toporkov 1990); theoretical aspects in the description of the communicative behaviour of the Russians (Prokhorov, Stepnin 2011); a fundamental set of regulations, prescriptions, prohibitions, limitations, established on materials from the traditional culture of Eastern Slavic peoples (Kotovich, Kruk 2014); and so on.

This would give the opportunity to integrate fieldwork materials into wider scientific circulation and to use it as a basis for comparative and typological research.

In conclusion, I want once again to emphasise that this research has opened new aspects of Udmurt traditional culture (terminology, ritual practice, mythological representations, etc.) never previously touched upon or examined in detail. For example, it has allowed us to discover that Udmurt spiritual culture has preserved vestiges of an archaic delimitation of verbal formulas for communication with the higher and the lower worlds: the verbal formulas used to contact the higher world begin with an enumeration of the names of the gods (for example “*Остэ, Илмарэ...*”). In communicative situations with the world of the dead, the formula, as a rule, starts with dialectal forms of the word *чеке*, which is de-etymologised (for example “*Чеке, неписьёс...*”). Moreover, these formulas cannot contain verbal unities from other formulas, used to get in touch with the other world. It is also important to observe what geographic distribution reveals: this folk representation today is being actively forgotten – which transforms the whole way of thinking and models the verbal formulas used for communication.

The rich material used in this research has contributed to scientific knowledge and opened new perspectives not only for the study of Udmurt culture, but also on the documentation and preservation of Udmurt cultural heritage. Many of the phenomena investigated have parallels in the Finno-Ugric linguistic family as well as in the Eurasian area, and thus the subject of this research is integrated within a large geography and we can appreciate its perspectives for the future.

In the research on this subject, my own experience has been priceless. Parallel to Piers Vitebsky’s experience (1993), I would also like to mention that the community I have investigated has been for me not only an object of study: throughout the research, I have received much to reinforce my awareness of my own ethnic culture and identity. As a researcher and culture-bearer, many aspects of Udmurt traditional culture have become clearer or apparent: the traditional understanding of the world, the emotional and rational essence of folk understandings, ethnic consolidation mechanisms, and much more. But the world of traditional culture is so infinite and rich that the interest of discovering new ethnic tasks leads to new research projects, for which I am grateful to the culture of my Udmurt people.

Translated by Eva Toulouze

## КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ

### Личная информация:

**Имя:** Николай Анисимов  
**Дата и место рождения:** 23.12.1989, Удмуртская Республика (УАССР), Киясовский район, д. Дубровский  
**Гражданство:** Российская Федерация  
**E-mail:** kyldysin@yandex.ru

### Образование:

1996–2007 МОУ «Лутохинская средняя общеобразовательная школа»  
2007–2012 ФГБОУВПО «Удмуртский государственный университет», факультет удмуртской филологии  
2011 сентябрь–декабрь ФГОУВПО «Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина», институт гуманитарных наук, кафедра финно-угорской филологии и национального образования  
2012–2017 Тартуский университет, факультет гуманитарных наук и искусства, институт исследований культуры (докторантура)

### Профессиональный опыт:

2012 февраль–август АУК УР «Республиканский дом народного творчества – Дом молодежи», ведущий методист научно-методической работы и инновационных программ  
2015 февраль–май Тартуский университет, преподаватель удмуртского языка и культуры  
2017– ... Эстонский литературный музей, младший научный сотрудник

### Публикации по теме диссертации:

2013 Песенно-музыкальная традиция в похоронно-поминальных обрядах южных удмуртов (на примере киясовских удмуртов).  
// *Локальна та регіональна специфіка традиційної культури: “Локальна та регіональна специфіка традиційної культури”*, г. Одесса, Украина, 2013. Одесса: Вид-во КП ОМД, 27–38

- 2013 Личные песни в ритуалах перехода у удмуртов (на примере свадебного, рекрутского и похоронного обрядов) // Электр. публикация: <http://uralistica.com/profiles/blogs/nimkyrgyzan>
- 2014 Гостевой этикет в обряде изгнания нечисти «урбеч ульян» киясовских удмуртов. // *Актуальные вопросы социально-гуманитарных наук: Заочная международная научно-практическая конференция «Россия и мир XXI века в зеркале социально-гуманитарных исследований»*, Воронеж, 28.03.2014. Воронеж: ВИВТ АНОО ВПО, 37–40.
- 2014 Коммуникация с миром мертвых в обычае взаимопомощи в традиционной культуре удмуртов. // Ежегодник финно-угорских исследований: Международный полевой этнографический симпозиум «ВЕМЕ: обычай взаимопомощи в культурах народов Урало-Поволжья», Ижевск, 16–18.05.2014. Ижевск: «Удмуртский университет», 11–17
- 2014 Коммуникация с миром мертвых в обрядовом комплексе «Быдзым нунал» удмуртов. // *V Всероссийская конференция финно-угроведов «Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России»: V Всероссийская конференция финно-угроведов «Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России»*, Петрозаводск, 25–28.06.2014. Петрозаводск: Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, 417–420
- 2015 Акустические способы коммуникации с миром мертвых в традиционной культуре удмуртов. // *Пермистика 15: Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками: Сборник статей / УИИЯЛ УрО РАН, Удм. гос. ун-т. – Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет»*, 27–34
- 2015 Коммуникативное поведение удмуртов в контексте околосмертных представлений. // Электр. публикация: <http://elibrary.udsu.ru/xmlui/handle/123456789/14068>
- 2015 Akšan „videvik“ ja uj „öö“ udmurtide ajalises maailmapildis. XXXI. *International Finno-Ugric Students' Conference*, Pecs, 15.04.2015–18.04.2015, 5–6
- 2016 Алама/урод ин(ь)ты “плохое место” в этнокультурном ландшафте удмуртов: коммуникативный аспект. // Ежегодник финно-угорских исследований. Том 10. Выпуск 3. – Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет», 43–55
- 2017 Поминальный обряд жертвоприношения в современной удмуртской деревне. // *Kaheteistkümmes Eesti folkloristide talvekonverents „Folkloor ja avalikkus“*, Tartu, 8–9
- 2017 Face à la mort: la communication avec l’au-delà chez les Oudmourtes, dans le contexte des représentations d’avant-mort. // *Études finno-ougriennes* n°48, Paris: ADEFO-L’Harmattan, 167–189

## ELULOOKIRJELDUS

### Isikuandmed:

**Nimi:** Nikolai Anisimov  
**Sünniaeg ja -koht:** 23.12.1989, Udmurdi Vabariik, (UASSR),  
Kijasovo rajoon, Dubrovskij küla  
**Kodakondus:** Vene Föderatsioon  
**E-post:** kyldysin@yandex.ru

### Haridus:

1996–2007 Munitsipaalne haridusasutus „Lutohhi üld keskkool”  
2007–2012 Riiklik föderaalne kõrgharidusasutus „Udmurdi riiklik  
ülikool”, udmurdi filoloogia teaduskond  
2011 Riiklik föderaalne kõrgharidusasutus „Pitirim  
september-detsember Sorokini nimeline Sõktõvkari riiklik ülikool”,  
humanitaarteaduste instituut, soome-ugri filoloogia ja  
rahvusliku hariduse õppetool  
2012–2017 Tartu Ülikool, humanitaarteaduste ja kunstide  
valdkond, kultuuriteaduste instituut (doktoriõpe)

### Teenistuskäik:

2012 veebruar-august Udmurdi vabariigi autonoomne kultuuriasutus  
„Vabariiklik rahvakunsti maja – noorte maja”, teadus-  
metoodilise töö ja innovatiivsete programmide juhtiv  
metoodik  
2015 veebruar-mai Tartu Ülikool, udmurdi keele ja kultuuri õppejõud  
2017 – ... Eesti Kirjandusmuuseum, nooremteadur

### Publikatsioonid väitekirja teemal:

- 2013 Песенно-музыкальная традиция в похоронно-поминальных  
обрядах южных удмуртов (на примере киясовских удмуртов). // *Локальна та регіональна специфіка традиційної культури:*  
*“Локальна та регіональна специфіка традиційної культури”*,  
г. Одесса, Украина, 2013. Одесса: Вид-во КП ОМД, 27–38  
2013 Личные песни в ритуалах перехода у удмуртов (на примере  
свадебного, рекрутского и похоронного обрядов) // Электр.  
публикация: <http://uralistica.com/profiles/blogs/nimkyrzan>

- 2014 Гостевой этикет в обряде изгнания нечисти «урбеч ульян» киясовских удмуртов. // *Актуальные вопросы социально-гуманитарных наук: Заочная международная научно-практическая конференция «Россия и мир XXI века в зеркале социально-гуманитарных исследований»*, Воронеж, 28.03.2014. Воронеж: ВИБТ АНОО ВПО, 37–40.
- 2014 Коммуникация с миром мертвых в обычае взаимопомощи в традиционной культуре удмуртов. // Ежегодник финно-угорских исследований: Международный полевой этнографический симпозиум «ВЕМЕ: обычай взаимопомощи в культурах народов Урало-Поволжья», Ижевск, 16–18.05.2014. Ижевск: «Удмуртский университет», 11–17
- 2014 Коммуникация с миром мертвых в обрядовом комплексе «Быдзьм нунал» удмуртов. // *V Всероссийская конференция финно-угроведов «Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России»: V Всероссийская конференция финно-угроведов «Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России»*, Петрозаводск, 25–28.06.2014. Петрозаводск: Институт языка, литературы и истории КарНЦ РАН, 417–420
- 2015 Акустические способы коммуникации с миром мертвых в традиционной культуре удмуртов. // *Пермистика 15: Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками: Сборник статей / УИИЯЛ УрО РАН, Удм. гос. ун-т. – Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет»*, 27–34
- 2015 Коммуникативное поведение удмуртов в контексте околосмертных представлений. // *Электр. публикация*: <http://elibrary.udsu.ru/xmlui/handle/123456789/14068>
- 2015 Akšan „videvik” ja uj „öö” udmurtide ajalises maailmapildis. XXXI. *International Finno-Ugric Students’ Conference*, Pecs, 15.04.2015–18.04.2015, 5–6
- 2016 Алама/урод ин(ь)ты «плохое место» в этнокультурном ландшафте удмуртов: коммуникативный аспект. // Ежегодник финно-угорских исследований. Том 10. Выпуск 3. – Ижевск: Издательский центр «Удмуртский университет», 43–55
- 2017 Поминальный обряд жертвоприношения в современной удмуртской деревне. // *Kaheteistkümmes Eesti folkloristide talvekonverents „Folkloor ja avalikkus”*, Tartu, 8-9
- 2017 Face à la mort: la communication avec l’au-delà chez les Oudmourtes, dans le contexte des représentations d’avant-mort. // *Études finno-ougriennes n°48*, Paris: ADEFO-L’Harmattan, 167–189



## DISSERTATIONES FOLKLORISTICAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

1. **Anzori Barkalaja.** Sketches towards a Theory of Shamanism: Associating the Belief System of the Pim River Khanties with the Western World View. Tartu, 2002. 184 p.
2. **Татьяна Миннихметова.** Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu, 2003. 258 p.
3. **Madis Arukask.** Jutustava regilaulu aspektid. 19. sajandi lõpu setu lüro-eepiliste regilaulude žanr ja struktuur. Tartu, 2003. 305 lk.
4. **Tiia Ristolainen.** Aspekte surmakultuuri muutustest Eestis. Tartu, 2004. 180 lk.
5. **Liina Saarlo.** Eesti regilaulude stereotüüpiast. Teooria, meetod ja tähendus. Tartu, 2005. 257 lk.
6. **Taive Särg.** Eesti keele prosoodia ning teksti ja viisi seosed regilaulus. Tartu, 2005. 264 lk.
7. **Risto Järv.** Eesti imemuinasjuttude tekstid ja tekstuur. Arhiivikeskne vaatlus. Tartu, 2005. 226 lk.
8. **Anu Korb.** Siberi eesti kogukonnad folkloristliku uurimisallikana. Tartu, 2007. 430 lk.
9. **Ergo-Hart Västriik.** Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni. Tartu, 2007. 231 lk.
10. **Merili Metsvahi.** Indiviid, mälu ja loovus: Ksenia Müürsepa mõttemaailm folkloristi pilgu läbi. Tartu, 2007. 171 lk.
11. **Mari Sarv.** Loomiseks loodud: regivärsimõõt traditsiooniprotsessis. Tartu, 2008. 183 lk.
12. **Liisi Laineste.** Post-socialist jokes in Estonia: continuity and change. Tartu, 2008. 199 lk.
13. **Ave Tupits.** Käsitlusi rahvameditsiinist: mõiste kujunemine, kogumis- ja uurimistöö kulg Eestis 20. sajandil. Tartu, 2009. 222 lk.
14. **Anneli Baran.** Fraseologismide semantika uurimisvõimalused. Tartu, 2011. 172 lk.
15. **Mare Kalda.** Rahvajutud peidetud varandustest: tegude saamine lugudeks. Tartu, 2011. 272 lk.
16. **Piret Voolaid.** Eesti mõistatused kui pärimusliik muutavas kultuuri-kontekstis. Tartu, 2011. 238 lk.
17. **Liina Paales.** Kurtide nimepärimuse aspekte: puudelisuse ja kurdiks-olemise folkloristlik uurimus. Tartu, 2011. 209 lk.
18. **Andreas Kalkun.** Seto laul eesti folkloristika ajaloos. Lisandusi representatsiooniloole. Tartu, 2011. 284 lk.
19. **Toms Ķencis.** A disciplinary history of Latvian mythology. Tartu, 2012. 222 p.
20. **Jinseok Seo.** The role of shamanism in korean society in its inter- and intra-cultural contacts. Tartu, 2013. 202 p.

21. **Tiina Sepp.** Pilgrims' reflections on the Camino de Santiago and Glastonbury as expressions of vernacular religion: fieldworker's perspective. Tartu, 2014. 158 p.
22. **Anastasiya Astapova.** Negotiating Belarusianness: Political folklore betwixt and between. Tartu, 2015. 215 p.
23. **Margaret Lyngdoh.** Transformation, Tradition, and Lived Realities: Vernacular Belief Worlds of the Khasis of Northeastern India. Tartu, 2016. 168 p.
24. **Kristel Kivari.** Dowsing as a link between natural and supernatural. Folkloristic reflections on water veins, Earth radiation and dowsing practice. Tartu, 2016. 318 p.
25. **Reet Hiimäe.** Folkloor kui mentaalse enesekaitse vahend: usundilise pärimuse pragmaatikast. Tartu, 2016. 175 lk.