

В. В. НАПОЛЬСКИХ (Ижевск—Казань)

КАЛЕНДАРНЫЕ ОБРЯДЫ И ОБРЯДОВАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ КРАСНОУФИМСКИХ УДМУРТОВ*

Abstract. Calendar Rites and the Respective Terminology of Krasnoufimsk Udmurts

The materials on the calendar rites of Krasnoufimsk Udmurts collected by the author in the 1990s, with texts and ethnological and etymological comments are presented, describing the New Year, Shrovetide — Pancake festival, the Great Day — Easter, end of ploughing, Semik — Trinity Day, the great summer sacrifice and praying for rain. Krasnoufimsk Udmurts were the most eastern peripheral Udmurt group, never formally Christianized, who for more than three centuries lived separately from other Udmurts but together with Mari and thus under their great cultural and linguistic influence. Therefore the Krasnoufimsk dialect, discovered and first described in the 1970s by R. Š. Nasibullin, developed into a very special Udmurt vernacular with strong features of interference from the Mari language, which became dominant among the Krasnoufimsk Udmurts in the late 20th century. Nowadays the Krasnoufimsk dialect is very probably extinct and the published materials represent the last information available on the language and culture of this interesting group.

Keywords: Udmurt language, Krasnoufimsk dialect, folk religion, calendar rites, ethnography, languages and cultures of the Volga-Urals region, language contacts.

Красноуфимские удмурты в конце XX в. проживали в селах Юва и Верхний Бугалыш Красноуфимского района Свердловской области и были самой восточной из «старых» закамских групп удмуртов, переселение которых на восток не документировано и которые ушли с «коренных» удмуртских земель во всяком случае до XVIII в. (документальные сведения о них имеются как минимум с конца XVII в. (Насибуллин 1978 : 87—88)). Красноуфимские удмурты образуют особую этнографическую группу, многие черты духовной и материальной культуры ее заметно отличаются от остальных удмуртских групп, что обусловлено ранним отделением от основного массива удмуртского народа, своеобразной конфессиональной ситуацией (формально красноуфимские удмурты не были крещены и не принимали ислам, хотя влияние христианства и ислама и, соответственно, русской и татарской народных

* Статья написана в рамках работ по гранту РНФ 16-18-02007 «Историко-лингвистическое картографирование удмуртского языкового ареала».

религий на их народную религию весьма заметно), а также — и в первую очередь — мощным марийским влиянием: по крайней мере в последние века эти удмурты жили в окружении восточных марийцев, в смешанных марийско-удмуртских деревнях. В 1970—1980-х гг. удмуртским языком здесь хорошо владели только люди старше 60 лет, дети до 15 лет практически не говорили по-удмуртски, основным языком населения Ювы и Верхнего Бугалыша был марийский (знали также русский и татарский), и молодое поколение удмуртов по паспорту и по переписям населения числилось марийцами.

Поэтому (и прежде всего из-за пронизывающего структуру языка марийского влияния) у красноуфимских удмуртов сформировался особый диалект, который, хотя и можно в основных чертах отнести к периферийно-южным диалектам южного наречия удмуртского языка, представляет собой, пожалуй, самый своеобразный из удмуртских диалектов, вероятно — наиболее сложный для понимания носителями других вариантов удмуртского языка.

Эту интересную группу практически открыл в 1970-х гг. Р. Ш. Насибуллин, он застал достаточно многих пожилых людей, владевших языком и сохранявших традиционную культуру красноуфимских удмуртов. Ему принадлежит качественный очерк и словарь красноуфимского диалекта с хорошим историко-этнографическим введением (Насибуллин 1978). Я дважды бывал у красноуфимских удмуртов — еще студентом в 1982 г. и в самостоятельной поездке в 1990 г. Уже тогда было ясно, что мы имеем дело с буквально последним поколением, владеющим удмуртским языком и помнившим особенности традиционной культуры; многие пожилые люди, наиболее ценные наши информаторы в 1982 г., к 1990 г. уже покинули этот мир. По всей вероятности, сегодня красноуфимский диалект удмуртского языка вышел из употребления, обнаружить существенные новые факты по языку и этнографии красноуфимских удмуртов вряд ли возможно.

Данная статья основана на материалах, собранных в декабре 1990 г. Интерес автора прежде всего сосредоточен на традиционной духовной культуре, народной религии красноуфимских удмуртов, языковые материалы специально не собирались. Однако записывались тексты и термины, которые имеют и лингвистическую ценность. В моих записях встречаются разночтения с опубликованными очерком и словарем Р. Ш. Насибуллина, что объясняется не обязательно ошибками записи, но скорее тем обстоятельством, что идиолекты отдельных информаторов достаточно разнились, в речи красноуфимских удмуртов имела место фонетическая и лексическая интерференция с марийским языком, которым они владели и на котором в 1990 г. говорили гораздо чаще, чем на удмуртском. Например, произнесение гиперфонемы *d* явно имело два варианта: удм. [d] в разных позициях (и почти всегда в анлауте) и в консонантных сочетаниях и мар. [δ] — чаще в интервокальной позиции и в словах марийского происхождения. В переходах *s > š* и *z > ž* также иногда наблюдались отклонения, например, Р. Ш. Насибуллин зафиксировал *sšlal* 'соль' (1978 : 137), мои же информанты всегда говорили *ššlal*. Имеются аналогичные шванки и в вокализме (*βudur* в Насибуллин 1978 : 110 и ясно услышанное мною *βüdüür* и т. п.). В транскрипции я не считал необходимым отмечать качественные отличия палатальных сиб-

лянтов красноуфимского диалекта (чисто свистящие «русские» \acute{s} и \acute{z} в отличие от свистяще-шипящих общеудм. \acute{s} и \acute{z}), особенности произношения l (полумягкий мар. l в отличие от твердого общеудм. l , при этом палатальный l' в красноуфимском совпадает с общеудм. l), но передаю губно-губной смычный β (~ удм. v) особым знаком.

Годовой ритуальный цикл красноуфимских удмуртов образуется из двух половин: весенней и осенней, которые радикально различаются по насыщенности религиозно-обрядовой жизни. В весенней половине (с Нового года до середины июля) сосредоточены все значимые обрядовые и праздничные дни, в осенней же, по мнению моих информаторов, больших молений не проводилось, за исключением домашних благодарений по случаю нового урожая, забоя скота и т. п. Такая картина не очень соответствует наблюдаемой у других групп удмуртов (при безусловно бóльшей насыщенности весенней половины года, у всех удмуртских групп имеются жертвоприношения и другие обряды в конце лета и в осенне-зимний период). Возможно, наши немногочисленные информаторы уже не помнят осенние ритуалы, однако их единодушие кажется странным. Далее рассматриваются основные праздники и ритуалы весенней половины года.

Новый год и Святки

Период состоит из трех частей. Через неделю после Нового Года по григорианскому календарю, в четверг (после русского православного Рождества, 7 января, все даты приводятся по григорианскому календарю, по «новому стилю»), начинался праздник, называемый *äškuk bäržäm* букв. 'праздник овечьей ноги': *äž* ~ удм. *iž* 'овца', *kuk* ~ удм. *kuk* 'нога (животного, мебели)', *bäržäm* < тат. *bäjräm* 'праздник'): *äškuk bäržäm kutske pokci arñan* 'праздник овечьей ноги начинается в четверг' (К. П.). Сам четверг отмечали только гостеванием, особых коллективных ритуальных действий не было, но после него начиналось праздничное время, когда работать не следовало, молодежь собиралась на посиделки, игры, по вечерам рассказывали сказки, гадали. К обычаю святочного гадания восходит и название праздника, это калька мар. *šoräk jol* 'Рождество'; букв. 'овечья нога'. Гадающие шли ночью в хлев и в темноте хватали овец за ноги: если попадет нога в шерсти — к добру, голая — к худу. Иногда девушки гадали на возраст и цвет волос будущего жениха: если овца попала старая — выйдешь замуж за старика, черная — за брюнета и т. д. (Ю. А.; К. П.). У марийцев такое гадание нередко перерастало в игры: вернувшись в дом, девушки хватали за ноги хозяев, детей, что вело к веселой суете, падениям и т. д. (Календарные 2003 : 209); наши информаторы таких подробностей не вспоминали, но отмечали веселый характер праздника. Гадание по овечьим ногам у марийцев и у заимствовавших обряд красноуфимских удмуртов было наиболее ярким моментом святочных гуляний, отсюда и название праздника.

В Новый Год по юлианскому календарю («Старый Новый Год», 14 января) проводилось первое в новом году моление — *βil' ar βös* 'моление Нового Года' (*βil'* ~ удм. *vil'* 'новый', *ar* ~ удм. *ar* 'год', *βös* ~ удм. *vež* 'моление с жертвоприношением'). По крайней мере в Юве в этот день молились вместе с марийцами в особом месте за деревней, неда-

леко от дороги в Красноуфимск. В жертву приносили жеребенка, барана и белого гуся. Видимо, моление было обычным для удмуртских и марийских коллективных молений в священных рощах: варили кашу на мясном бульоне, готовили пиво. Руководил жрец *molla* (< тат. *mõlla* 'мулла') (Е. А.; Ю. А.). Интересно, что только в рассказе об этом молении и только одна из наших информаторов (Е. А.) упомянула помимо главного небесного бога удмуртской народной религии *Инмара* божество *Кылдысина*: *молла* обращался в молитве к *inmare kâldâšine* букв. 'мой Инмар, мой Кылдысин'. При этом почти забытый в данной традиции образ *Кылдысина* Анна Егорова понимала как особое божество второго порядка или существо, сопоставимое с христианским/мусульманским ангелом: например, она считала, что истории об НЛЮ происходят оттого, что *inmar kâldâšinež leže oti tarelkaen, inmeti* 'Инмар Кылдысина (ангела ?) посылает оттуда на тарелке, с неба' (Е. А.).

После моления Нового Года, опять-таки в четверг, наступал кульминационный момент новогоднего цикла, хорошо запомнившийся нашим информаторам — *βašil^o kuγuža* 'владыка Василий' (*βašil^o* < мар. *βasil/βasli* < рус. *Василий*, *kuγuža* < мар. *kuγuza* 'старший, хозяин, владыка' — в удмуртском адаптировано с *ž* вместо *z*, вероятно, вследствие контаминации с удм. *kužo* 'хозяин', поскольку мар. *kuγuza* < *kuγi* 'большой' + *oza* 'хозяин', второй компонент здесь соответствует удм. *kužo* даже этимологически — оба слова восходят к болгарскому: чув. *χοζα* 'хозяин'). Вероятно, информаторы запомнили именно этот обряд, поскольку в бытование старой обрядности они были в большинстве своем детьми, а *βašil^o kuγuža* важен именно для детей.

Днем в этот четверг люди со всей улицы, сходяв накануне в баню, собирались в специально прибранном доме и совершали моление, которое проводил *молла* с двумя помощниками. Обязательно готовили пиво (*sur* ~ удм. *sur* — в этом слове ни один из информаторов не произносил *š*), самогон (*kumâška, βina* ~ удм. *kumjška, vina*) и *табани* (блины) с маслом. Вечером из дома в дом передвигалась команда человек в десять и более взрослых женатых мужчин в масках медведя, лошади, гуся, в вывернутой одежде и т. п. Один из них изображал старика *βašil^o kuγuža*. Особенно ждали ряженных детей. Подойдя к дому, ряженные кричали по-марийски: «Мы пришли!» Просили разрешения зайти, сначала их не пускали, заходили они только в те дома, куда их в конце концов пускали. В доме их поили кумышкой, пивом, называли *perešžoš* (~ удм. *perešjos*) букв. 'старик' — обычное обозначение умерших предков (см. далее). Ряженные танцевали, пели, шуточно изображали молитву, говоря над едой: *kette no kion med šiož!* 'Жизнь (букв. 'живот') твою волк пусть съест!' (К. П.). Дети 5—6 лет, которые, как считалось, уже обучались работать, должны были повесить на матицу клубок пряжи (*bugor* ~ удм. *bugor* 'клубок', *šort mundra* ~ удм. *šort* 'пряжа', мар. *mundâra* 'клубок'), который спряла девочка, или лапти (*kut* ~ удм. *kut*), которые сплел мальчик. Ряженные и особенно *βašil^o kuγuža* проверяли, есть ли они на матице, если нет — детей стыдили и пугали: *nuša koškom tone, lîmâje bâčkaltom, kulod!* 'Утащим тебя, в снег выкинем, умрешь!' (К. П.), *ñulešti lâktimâ, tone no nuom!* 'Мы из леса пришли, и тебя унесем!' (Ю. А.):

βil' ar bere, po-staromu βil' ar dârža, βot šokâ maskaen βetlo βal: βal karâlo, čort karâlo βöčäk karâlo, mar gâne ug karâlo! kâržalo, kâržaša pârâlo, daš kâk

kuža pârâlo. pokćioš kâlâlo šo dâre, mund³rak ošâlo, šort karâtâlo, šort karemed ke ßal. «*ton kut karânâ kule, kuted ßań-a, ößöl-a?*» — *žualo tânâštâd* 'После Нового Года, Нового Года по-старому, вот тогда в масках ходили: коня делали, черта делали, всякое делали, чего только не делали! Поют, с песнями заходят, по двенадцать (человек) заходят. Дети слушают тогда (ожидая ряженных), клубок пряжи вешают, пряжу заставляют делать (детей), если умеешь уже пряхь. «Тебе лапти (уметь) делать надо (уже), лапти у тебя есть или нет?» — спрашивают тебя' (Н. И.).

После осмотра детских рукоделий ряженные садились за стол, *молла* молился. При этом во дворе и в сенях оставался «сторож», чтоб дети вели себя тихо, не бегали в дом туда-сюда. Дети же старались ходить следом за ряженными, а ряженные на улице снова пугали детей, ловили их и кидали в снег. Обойдя всю деревню, команда ряженных собиралась в одном доме и угощалась там — только с женами, но без детей. Одна из информаторов вспоминала, что через неделю в четверг ряженные (*perešžoš/ßašil³ kužuža*) снова ходили по домам, но уже степенно, прощались со всеми до следующей зимы с пожеланиями здоровья и благополучия и вновь угощались (К. П.). Остальные информаторы говорили, что после *ßašil³ kužuža* начинались обычные будни.

Данный обряд полностью совпадает с марийской традицией празднования Васильева вечера (Календарные 2003 : 209 pass.). Особенностью марийско-удмуртского Васильева вечера, отличающей его от аналогичных обходных обрядов славян и балканских народов, является, по-видимому, описанная здесь «педагогическая» составляющая и обычный для народной религии некрещеных марийцев и удмуртов сдвиг праздника относительно православного (юлианского) календаря (13 января) с привязкой его не к календарной дате, а к дню недели.

Масленица

Как и у большинства закамских некрещеных удмуртов (Миннихметова 2000), у красноуфимских основные праздники календарного цикла совпадали с праздниками русского народно-христианского обрядового календаря. Через семь недель после Нового Года и Святков наступала Масленичная неделя — *ßöj bäržäm* 'праздник масла' (*ßöj* ~ удм. *vej* 'масло'). Точную дату информаторы не называли, но, видимо, счет недель шел от воскресенья после *ßašil³ kužuža*, и Масленица наступала, по мнению информаторов, где-то в начале марта. Она проходила в гуляниях, развлечениях молодежи: катание на санях, с гор на санках и по залитым водой и заледеневшим бревнам, разных играх и т. д. Какие-либо ритуальные действия не упоминались. Интересно, что по крайней мере в Юве Масленичная неделя считалась *soldatka kâšnoošlen bäržäm* 'праздник женщин-солдаток' (К. П.), причем одна из информаторов сообщила, что в *ßöj bäržäm* особо гуляли солдатки — вдовы погибших на японской войне (Ю. А.). Более подробного объяснения получить не удалось. Ничего подобного у других удмуртских групп мне не встречалось, не удалось обнаружить параллелей и в литературе по русской и славянской масляничной обрядности. Возможно, представление возникло потому, что в Прощеное воскресенье принято помянуть умерших (информаторы о поминальных действиях не говорили). Другое объяснение

состоит в том, что для посиделок на Масленицу девушки обычно снимали избу у вдовы или солдатки, где вскладчину устраивали угощение (Чичеров 1957 : 166—167); может быть, в Юве хозяйками посиделок в начале XX в. были вдовы погибших на русско-японской войне солдат?

Великий День

Как и у других некрещеных закамских удмуртов, через семь недель после Масленицы наступала неделя Великого Дня — *bâc̣nunal/bâc̣c̣annunal* (~ удм. *biđžim nunal* 'великий день'). Это название в разных фонетических вариантах распространено в южноудмуртских диалектах от шошминского на западе до красноуфимского на востоке, оно является переводом (калькой) рус. *Великий День* и обозначает, в зависимости от конфессионального статуса группы (крещеные или нет) либо Пасху, либо главный праздник весенней половины обрядового года. В большинстве случаев последний считался главным праздником года вообще, он маркировал переход от зимы к весне и начало земледельческих работ и проводился через семь недель после Масленицы (Миннихметова 2000; 2003 : 83—151). Интересно, что в северных (чепецких) диалектах удмуртского языка, где знакомство с Пасхой произошло, видимо, раньше, она называется *vel'iktem*, что представляет собой старое адаптированное (с псевдосуффиксом *-tem*) заимствование того же рус. *Велик(ий) День* (ДАУЯ V : 46, 145—154).

Первым значимым днем на неделе Великого Дня был вторник, называемый *âštârbermäk bäržäm*. Слово *âštârbermäk* / *âštâr bermak* (Насибуллин 1978 : 150) не интерпретируется информаторами и ничего ни по-удмуртски, ни по-марийски не значит. Оно, безусловно, связано с восклицанием, сопровождающим у других групп закамских удмуртов аналогичный обряд изгнания нечистой силы на неделе, предшествующей Великому Дню, который назывался у этих групп *pući ñer* 'ветка вербы' или *urveš* 'шумное (? см. далее) моление' (Миннихметова 2003 : 93 pass.) (у других удмуртов он известен как *urveš*, *šajtan ullan* 'изгнание чертей' и др.): *verva kištâr* (татыш.), *verva kištjŕ*, *berma kištjŕ* (б.-тан.), *berba kištjŕ* (шагир.) (Миннихметова 2003 : 94—100).

Помимо закамских форм в XIX в. зафиксирована казанская (совр. кукморский диалект) — *kištârbârba* 'ветки вербы, которыми в Пальмовое Воскресенье изгоняют Шайтана', а также фонетически иная форма малмыжского (совр. шошминского) диалекта — *kićir-vaćik* 'связка веток вербы, которой вечером Пальмового Воскресенья изгоняют Шайтана' (Munkácsi 1896 : 171, 173). По сообщениям информаторов, во время обряда изгнания нечистой силы вечером накануне Великого Четверга в цикле праздника *Акашка* (у кукморских удмуртов соответствует Великому Дню) в середине и конце XX в. кукморские удмурты кричали, кажется, только *verma! verma!* (< рус. *верба*) — возможно, слово, записанное Б. Мункачи, в XX в. вышло из употребления (ПМА).

Фиксируемые формы **verba kištjŕ* (б.-тан., шагир., татыш.), **kištjŕ verba* (кукм.) и **jštjŕ verbak* (кр.-уф.; **š < *s/*š*) сводимы, видимо, к единому композиту, один компонент которого (**verba*) восходит к рус. *верба*, причем фонетический облик удмуртских диалектных форм скорее указывает не на прямое заимствование из русского, а на тюркское (*b ~ m*) или, возможно, марийское посредство (переход *v > β > b*, хотя, поскольку на-

блюдается и обратный переход, разноречивой удмуртских форм в данном случае можно объяснить разной взаимной ассимиляцией *v* и *b*). Татарское (кряшенское) влияние просматривается и в происхождении другого восклицания, сопровождающего описываемый обряд: *berbaćik*, *vervaštijk* (б.-тан.), *berbaćuk* (шагир.) (Миннихметова 2003 : 94—100) — здесь нельзя не увидеть отражение тат. (кряш.) *bärmäčteki atnasâ* 'Вербная неделя' (*atna* 'неделя') (ТДС 111) и, возможно, *bärmäčlekej* 'ветки вербы, которыми в Пальмовое Воскресенье изгоняют Шайтана' (Munkácsi 1896 : 171, 173).

Второй компонент, **kištj̄r* или **kistj̄r* (второй вариант — если во всех диалектах кроме красноуфимского предполагать вторичную палатализацию **s*, что в принципе возможно, старый же **š* имел все шансы сохраниться в красноуфимском) очевидного объяснения не имеет, ср. оценку «возможно — деэтимологизированное слово» (Миннихметова 2003 : 100). Любопытна метатеза **k* в красноуфимском; перенос звука в конец композита теоретически можно объяснить тем, что это деэтимологизированное словосочетание обычно в обрядовой практике произносилось неоднократно, что и могло привести к наблюдаемому результату: **kâštâr-βerma kâštâr-βerma-* > **kâštâr-βerma-k âštâr-βerma-k* > *âštâr-βermak*. Такое объяснение более вероятно, чем допущение об изначально разных источниках в красноуфимском и других диалектах или о странном наращении **k-* во всех диалектах, кроме красноуфимского. Помимо прочего, закреплению формы **jštj̄r* могло способствовать народно-этимологическое сближение с мар. (в.) *üšter-βoštâr* ~ *ašter-βoštâr* 'метла (из прутьев)' (TšcherW 899). Замечу, что рассматривать мар. *ašter* как единственный источник первого компонента в *âštârβermäk* нельзя: в этом случае останется необъяснимым *-k*, да и отделять это слово от приведенных удмуртских форм едва ли возможно.

Следовательно, источник второй части рассматриваемого композита скорее всего был близок к **kistj̄r*. Интересно сопоставить эту форму с чув. *χister* 'стараться' — так в АшмСл XVI 137. Слово, видимо, достаточно редкое или старое (отсутствует в современных словарях), представляет собой образование с каузативным суффиксом *-r* от *χiste* 'понуждать, понукасть' (ЭСЧ II 351). Суффикс *-r* в современном чувашском языке рассматривается как редкий, присоединяющийся в основном к непереходным глаголам, превращая их в переходные, но в нашем случае глагол уже переходный, и развитие семантики 'понуждать, понукасть' > 'стараться' выглядит не очень понятно. Единственный обнаруженный мною пример подобного рода *pus* 'давить' > *pusar* 'придавить; подавлять, притеснять' (ЧувГр 174, 176) показывает, что этот суффикс может придавать переходному глаголу усилительное или расширительное значение. В таком случае появляется возможность реконструировать чув. **verba χister!* 'верба, понукай, гони!' — со вполне вписывающимся в контекст обряда смыслом. Происхождение данной обрядовой формулы из чувашского (resp. болгарского) получает поддержку, если учесть, что к тому же источнику восходит целый комплекс терминов, относящихся к календарным обходным обрядам в удмуртском и марийском языках: удм. (кукм., ю.) *akaška*, (бес.) *akajaška* 'цикл Великого Дня, включающий в себя обходные обряды' (< болгар.: чув. *aca jaški* букв. 'суп плуга' — название праздника окончания пахоты); удм. (кукм.) *сурем шуккон* букв. 'битье сурем' — обряд изгнания нечистой

силы, проводимый в цикле *Акашка* после Великого Дня, мар. *sürem* – название большого летнего цикла молений, включавшего обходные обряды (< булг.: чув. *sërem* – название обряда изгнания душ умерших, пришедших во время Великого Дня, проводившегося после него или летом во время *Семика* (ЭСЧ II 45)); удм. *urvegś* букв. ‘моление *ур*’ – обходной обряд изгнания нечисти из деревни в разные периоды года (Миннихметова 2003 : 99–101) (< булг.: чув. *ur* ‘беситься’ (ЭСЧ II 283)) и др. Таким образом, рассматриваемый термин может восходить к единому, изначально оформленному на болгарском (старочувашском) языке комплексу народно-христианских обрядов, который сложился, вероятно, уже в эпоху российского господства в регионе у немусульманского и формально не христианизированного населения Среднего Поволжья и Предуралья, объединявшего предков чувашей, марийцев, удмуртов и кряшен. Реконструкция этого комплекса – задача отдельного исследования. Альтернативное предположение о чисто звукоподражательном происхождении **kištjɪr/*kistjɪr*, конечно, не может быть исключено как этимология *ad hoc*. Однако следует учесть, что подобные звукоподражания чаще означают не громкий звук или звук удара, шлепка, а шуршание, шорох, шелест (мар. *kâštâr-koštâr*, удм. *kjštjɪr-kuaštjɪr* – удм. *kjštjɪr* еще означает ‘потихоньку, не спеша’), что слабо согласуется с рассматриваемым обрядом.

Итак, *štârbermäk bäržäm* проводили на неделе перед Великим Днем, во вторник (*pukśon nunale* букв. ‘в день усаживания’ ~ удм. *pukśon*). Несколько мужчин привозили на лошадях ветки вербы, делали из них небольшие веники и совершали обход деревни, заходя в каждый дом, где довольно сильно били вениками людей: *čerež med koškož, čerež medam lu* ‘болезнь пусть уйдет, болезни пусть не будет’ (К. П.). В Верхнем Бугалыше сообщили, что вербу собирали на горе за деревней, и мужчины устраивали состязания в борьбе и скачки:

šokê gureže tubêlo urtmurtžoš, nüržaskêlo otân i baškêlo βalen. otân nör baštêlo. šob̂re koškêlo, kažnoj korka koko oktêlo. «čerže-čurže ležono ni – en čerla!» diñe küñ pol šukkêlo, ažami — medam čerla, küñ pol šukkêlo. šob̂re urtmurtla kâržaša koko oktêlo kažnoj, šob̂re koškêlo konnoj dvor no otân bâćcin prigon no azlo βâlem, otân nüržasko, šob̂re oktiškêlo og-ogindê no pöštêlo, šob̂re šidlo koko ‘Тогда на гору поднимаются удмурты, борются (состязаются) там и спускаются на лошадях. Там ветки берут. Потом уходят, в каждом доме яйца собирают. «Болезнь-хворь выгнать надо уже – не болей!» (говоря), в основание (дома) три раза ударяют, людей – чтоб не болели, три раза ударяют. Потом с удмуртскими песнями яйца собирают (в) каждом (доме), потом уходят (на) конный двор, а там большой пригон раньше был, там борются (состязаются), потом друг с другом собираются вместе и варят, потом едят яйца’ (Н. И.).

Сбор яиц и другой еды, видимо, все же проводили не мужчины с вербами, а совершавшие обход вслед за ними дети и подростки: *nêlpioš keñar-šêlal oktêlo* ‘дети крупу-соль собирают’, затем просят в каком-нибудь доме хозяйку сварить кашу, приглашают туда *моллу*. Сначала дети едят кашу, затем их выгоняют из дома, и *молла* молится там в собрании взрослых мужчин (К. П.). После молитвы мужчины в том же доме играли – усевшись в ряд на лавку, незаметно передавали друг другу под коленями гужи, а водящий должен был гужи найти (К. П.; Ю. А.).

В среду (*birnunal*) в Юве устраивали *ẓ̌ār sil' šion* 'поедание мяса головы' (~ удм. *j̣ir* 'голова', *sil'* 'мясо', *šion* 'еда'): во время забоя скота в начале зимы голову забитого животного (свиньи, бычка) вешали в амбаре (*kenoš* ~ удм. *kenos*) и держали там до Великого Дня. Ее и варили в среду на неделе Великого Дня, угощали гостей, при этом особых молитв не совершалось, алкоголь употребляли ограниченно (Ю. А.). Опять обходили деревню с песнями, в обходе участвовали и старики, их процессия называлась *majdan* (< тат. *mäjdan* 'площадь'), а также дети, которые собирали по домам шаньги, пироги, яйца (Е. А.).

В четверг (*pokci arña* букв. 'малая неделя' ~ удм. *pokci arña*) обрядовые действия начинались рано утром. Еще до восхода солнца на улице, за воротами перед домом разводили костер, будили детей, и все — и дети, и взрослые, включая стариков, трижды прыгали через костер: *tāl βāl̄ti kapci huodā* 'от огня легкими будете' (К. П.), *tāl kaž̄ taza med luo* 'как огонь здоровы пусть будут' (Е. А.). Затем дети могли вернуться спать, а хозяйка принималась готовить еду (печь *табани*) для встречи предков.

š̄tārbermäk bāržām βere täl eštālo, täl βamen čekālo — aš̄amiež̄ kapci-jate, ug čerla ni budto. mon tože čekci — goj! š̄undā ž̄už̄amež̄ aš̄βāl̄ täl eštod bakcañ̄ no šo täl βamen čekcaškod. kuro pottod no eštod 'После *ыштырбермак байрама* огонь зажигают, через огонь прыгают — человеку облегчение приносит, не болеет потом будто. Я тоже прыгал — гой! Перед восходом солнца разведешь огонь на огороде и через этот огонь прыгаешь. Солому вынесешь и зажжешь' (Н. И.). В данном сообщении (Верхний Бугалыш) огонь разводят на огороде, информанты из Ювы указывали, что делали это на улице перед домом.

Аналогично расходятся информаторы в вопросе о разведении огня в печи в эти дни. В Верхнем Бугалыше вечером в *š̄tārbermäk bāržām* топили печь последний раз и ставили в нее еду, чтоб она сохранялась теплой: *šobāre čān uš̄ potā trubati. šoku čukna ik tani čukna täl ug eštālo, a tolko bakcañ̄ čekco* 'Потом дым уже не идет из трубы. Тогда утром-то даже, с утра огонь не зажигали, только на огороде прыгали'.

Печь затапливали вновь только через три дня, в воскресенье. При этом информатор считал, что такой обычай был только у удмуртов, марийцы так не делали (Н. И.), что, видимо, не совсем верно: у красноуфимских марийцев было принято воздерживаться от всякого зажигания огня (даже, например, нельзя было курить) по крайней мере накануне Великого Четверга в среду (Календарные 2003 : 40). В Юве рассказывали, что с утра в среду и до утра в четверг марийцы не топили печь, не разводили огня, не курили, а у удмуртов этого не было, и, когда прыгали в четверг через костер, отец информатора говорил: *tiñ̄ poržošlen kāš̄kemž̄ā potemž̄ā dār!* 'вот, марийцам-то хотелось покурить, поди!' (К. П.).

Когда хозяин дома разжигает костер утром в четверг, он говорит: *pereš̄žoš̄ lāktele!* 'старики, приходите!' — зовет умерших предков. После прыжков через костер на улице ставили корыто, зажигали там свечу и клали хлеб, приговаривая: *ta med βuož̄, med šiož̄* 'это — пусть придет, пусть ест', угощая так предков. Подобные действия совершались и сразу после смерти человека: зажигали свечу, клали хлеб и говорили: *med šiož̄* 'пусть ест' — имея в виду, что другие предки придут и заберут вновь умершего (К. П.; М. С.). То же утром в четверг делается и в доме: у двери на маленький столик помещают свечу, еду (мясо, хлеб), алкоголь, говорят:

lăktămed ke śiele, źuele — kulemež śektăsko 'Пришли если — ешьте, пейте, — умерших угощают', просят умерших о хорошем урожае, приплоде скота (*pudo, źu med udaltož* 'скот, хлеб пусть уродится') (Ю. А.).

Приход в гости умерших предков — главное событие Великого Четверга, который потому и называется *kulem bäržäm* 'праздник умерших' (~ удм. *kulem* 'умерший') (М. С.), *kulem lăktem* 'приход умерших' (К. П.), *kulem poton nunal* 'день выхода умерших' (Е. А.). В удмуртской традиции распространен термин *kulem poton uj* 'ночь выхода мертвецов' — ночь на Великий Четверг, когда выходят мертвые, ведьмы и прочая нечисть, от которой надо защищаться магическими приемами. Интересно, что у красноуфимских удмуртов эта тема практически не звучала, приход умерших предков в Великий Четверг (утром, а не ночью) рассматривался как торжественное и радостное событие. В общем, это согласуется скорее с марийской традицией. Приходом умерших в четверг начинается *kuriškon bäržäm* 'молитвенный праздник' (~ удм. *kuriškon* 'молитва, моление'). С четверга обильно едят, пьют до воскресенья, но массового гостевания, в отличие от предшествующих дней, не происходит, как и у марийцев (Ю. А.).

В воскресенье (*źiuc arňa* 'русская неделя' ~ удм. *arňa nunal, źiuc arňa*), которое и считалось Великим Днем (*băcănunal/băcăcănunal*) и совпадало с Пасхой, поэтому называлось также *paska*, в том же доме, где молились на *ăškuk bäržäm* (см. выше), совершали коллективное моление во главе с *моллоï* за скот, за здоровье, за урожай хлебов (*źu*), называемое *băcănunal kuriškon* Желающие могли в этот день сходить и в церковь (К. П.). В Верхнем Бугалыше в этот день *šaj bəle tubono, koko pöštono, kulemžošžə śektano, śudono. tabań karəlo, koko pöštəlo* 'на кладбище надо сходить, яйца варить, умерших поить, кормить надо. Табани делают, яйца варят' (Н. И.).

На следующей неделе в среду провожали Великий День (*ke'alo băcăcănunalež*): с древками, на которые навешивались полотенца, ходили с песнями из дома в дом, в молитве говорили: *kajta ta dărož milemlă tazalăk šot: băcăcănunalež ožə orătə'lom ni* 'на будущее пока нам здоровья дай: Великий День так (же) проведем уж' (Ю. А.). Видимо, информацию именно об этом гулянии зафиксировал Р. Ш. Насибуллин от бугалышского информатора, которого я уже не застал в живых, как о совместном обряде ювинских и бугалышских удмуртов: весной после Великого Дня нарядно одетые парни и девушки из Верхнего Бугалыша приезжали в Юву верхом на конях со специальным «знаменем» (древком с вышитыми полотенцами — *žumšatem-žərlatem kăšet* 'полотнище гуляния и пения'). Происходило совместное гуляние и передавалось «знамя» жителям Ювы. На следующий год гости из Ювы привозили «знамя» в Бугалыш и т. д. (Насибуллин 1978 : 89). Подобное совместное гуляние совершали и летом, после Большого моления.

Сабантуй

Татарский по происхождению праздник *sabantuj bäržäm* (< тат. *saban tujə* букв. 'свадьба плуга') отмечали, согласно одному сообщению, 15 мая (К. П.). Возможно, четкая календарная дата здесь объясняется тем, что праздник в колхозное время стал полуофициальным и проводился по инициативе местных властей. Во всяком случае, это было по окончании

пахоты и потому он назывался также *gârem bäržäm* 'праздник (завершения) пахоты'. По словам другого информатора, праздновали в субботу и воскресенье (Ю. А.): в субботу (*köšnunal* букв. 'сухой день' ~ удм. *kęsnunal*) зажигали на горе костер из соломы, прыгали через него (*tazalâklâ* 'на здоровье'), молодежь устраивала скачки, соревнования по борьбе. Дети ходили по домам, собирали яйца для призов в соревнованиях. Убирали дома, наводили чистоту, и в воскресенье на той же горе устраивали коллективное моление: *žüć arñae kuriškâlo gurež ßâlân* 'в воскресенье молятся на горе' (Ю. А.). После моления, в 10—12 часов дня, молодые люди за околицей вновь соревновались в борьбе, на скачках и т. п. (К. П.).

Семьк

Заимствованный у марийцев праздник *šemâk* (< мар. < рус. *Семик*) отмечали в июне, когда цветут колокольчики и на зерновых формируются колосья. Главным его содержанием были проводы умерших предков, пришедших на Великий Четверг: *bâčnunalân pe kulemžoš lâktâm pokci arñae, šemâkân ßirnunale koško* 'Великим Днем умершие пришли в четверг, Семиком в среду уходят' (К. П.). Информаторы полагали, что такое поверье было не только у удмуртов и марийцев, но и у русских. По-видимому, предки в среду еще не уходили, а начиналось их последнее угощение, провожали же их три дня: *ßirnunale pârö, pokci — šektalo, arña nunale nullo* 'в среду заходят (в дом), в четверг — поят (угощают их), в пятницу возят (катают)' (Е. А.) (кр.-уф. *arña nunal* букв. 'недельный день' здесь пятница — главный день мусульманской недели, в литературном удмуртском языке *arña nunal* 'воскресенье'). В четверг умерших кормят, ставя им столик в избе у двери, как в Великий Четверг, сами хозяева тоже едят и пьют. В пятницу гуляют всей деревней. В субботу провожают умерших, идут все на кладбище с песнями, вместе с марийцами (Ю. А.). Так в эти дни *kel'alo kulemžošžž* 'провожают умерших', приглашенных в Великий Четверг (Ю. А.), *kulemžoš šaj ßäle koško* 'умершие уходят на кладбище' (К. П.). В целом гостевание предков длится с Великого Четверга до Семька: *paskaäšen šemâkož kulemžoš lâktâlo, šobârre už lâkto* 'с Пасхи до Семька умершие приходят (неоднократно), после уже не приходят' (Ю. А.).

Большое летнее моление

В первой половине июля, в самое жаркое время, когда хлеба выйдут в колос и созреет трава, еще до сенокоса проводилось большое летнее моление *ßös bäržäm* 'праздник моления' (*ßös* ~ удм. *veš* 'моление с жертвоприношением'), что соответствует другим локальным удмуртским традициям, хотя название моления у групп различаются (*busi veš, geršid, zęk gerber* и др.). Ювинские удмурты молились у большого дерева в березовой роще (*čauhuk*) с родником, недалеко от деревни. Марийцы в эту рощу не ходили, молились в другом месте, у ели. Этот обряд, пожалуй, единственный не был общим для удмуртов и марийцев. Моление продолжалось с понедельника всю неделю, отдельные дни посвящались разным богам и предкам, но точного распорядка наши информаторы уже не помнили. От каждой семьи приводи-

ли жертвенное животное, предпочтительно белого цвета: *ćiñā baštālo, oš, āštaka, taka, žažeg, βić pudoož βös ćaqlākēn βandālo* 'жеребенка берут, бычка, (овцу), барана — пять животных в молельной березовой роще режут' (К. П.) (здесь Палю Кендышева, видимо, оговорилась: вместо *oš, āštaka, taka* 'бычка, барана, барана' надо было сказать *oš, āž, taka* 'бычка, овцу, барана'). Молились мужчины в белых одеждах, во главе с *моллой*, он указывал, кто должен резать животное. Как и все удмурты и марийцы, перед забоем животное обливали водой, оно должно было вздрогнуть — это знак, что оно угодно богам. *Молла* молился стоя, остальные опускались на колени. Кости жертвы лыковой веревкой поднимали как можно выше на большую березу (К. П.; М. С.; Ю. А.).

Чтобы стать *моллой*, у прежнего *моллы* проходили обучение 30—40-летние обязательно женатые мужчины; отбирали тех, кто выделялся умом (К. П.).

Места молений (*kuriškem intā*) бывали в поле, у стечения рек (*βulā kuriškil'tam žor vovrema med šotož; pužmer kuriškil'tam — pužmerlen kužo-jež βań* 'воде молились — пусть дождя вовремя даст; инею молились — у инея хозяин есть'), на горке; рядом должна расти ольха: *ńölpulen ćāñāž öβöl žua ke* 'у ольхи нет дыма, когда горит' (*ńölpu* 'ольха' < мар. *nölpö* ~ удм. *lulpu*). Интересно, что наши информаторы четко различали понятия *kuriškem intā* 'молельное место' и *keremet* — обозначение молельной рощи инородцев-язычников только в русском языке и в сочинениях удмуртских этнографов, сами же удмурты в разговоре по-удмуртски этим словом в таком значении раньше не пользовались (обычно священная роща называется *lud*), сегодня его можно услышать, но это — результат влияния русского языка и псевдонаучных сочинений. Что такое *keremet*, мне объяснили так: если злой колдун (*šaj βāle βetliš* букв. 'ходящий на кладбище') возьмет землю с могилы, наговорит на нее и бросит — в этом месте образуется *keremet*. Это всегда дурное место, где человеку бывает плохо, он теряет сознание и т. п. — подобное однажды случилось и с самим информатором, который в подростковом возрасте неосторожно уснул в таком месте. Это место отличается от места молений, и словом *keremet* места молений не называют (Н. И.).

В пятницу после *βös bäržām* — устраивали *žimšan bäržām* 'праздник гуляния' (~ удм. *jumšan* 'гуляние, веселье') вместе с жителями Верхнего Бугалыща. Бугалышские приезжали верхом на лошадях с вышитыми полотенцами на поясах. Доезжали до полевых ворот (*βušā kapka*), маркирующих границу деревни, спешивались — их встречали ювинские, в шутку не пускали приехавших в деревню, изображали схватку. Бугалышские угощали хозяев кумышкой (*βina*), их пускали, разбирали родственников и знакомых и шли по домам пировать. В субботу совершали совместное моление, которое устраивали в Юве, а не в Верхнем Бугалыше потому, что здесь была священная березовая роща (*ćaqluk*). В воскресенье с песнями провожали бугалышских домой (Ю. А.; К. П.).

Моление о дожде

Летом бывали окказиональные моления: в случае засухи или проливных дождей варили кашу на берегу реки и приносили в жертву белую овцу. *Молла* молился на мосту, обращаясь к верховьям реки, к

югу, остальные — на берегу, обращаясь к реке (*β̂id̂ir* 'рекв', букв. 'край воды, берег' ~ удм. *vu dir*, *šur* 'река' в красноуфимском диалекте не известно), прося бога дать или прекратить дождь (К. П.; Ю. А.).

Address

V. V. Napofskich
Udmurt State University (Izhevsk)
Kazan Federal University
E-Mail: vovia@udm.ru

Сокращения

бес. — бесермянское наречие удмуртского языка, **б.-тан.** — буйско-таныпские говоры удмуртского языка, **булг.** — болгарский, **в.** — восточное наречие марийского языка, **кр.-уф.** — красноуфимский диалект удмуртского языка, **кряш.** — кряшенские говоры татарского языка, **кукм.** — кукморский диалект удмуртского языка, **татыш.** — татышлинский диалект удмуртского языка, **шагир.** — шагиртский диалект удмуртского языка, **ю.** — южное наречие удмуртского языка.

Информаторы: **Н. И.** — Нураев Иван, 1932 г. р. (Верхний Бугальш), **К. П.** — Кендяшева Валентина (Палю), 1917 г. р. (Юва), **М. С.** — Милюкова Сагипа, 1905 г. р. (Юва), **Е. А.** — Егорова Анна, 1912 г. р. (Юва), **Ю. А.** — Юмашева Анна, 1902 г. р. (Юва).

АшмСл I—XVII — Н. И. Ашмарин, Словарь чувашского языка. В 17 томах, Казань—Чебоксары, 1928—1937; **ДАУЯ I—VI** — Р. Ш. Насибуллин, С. А. Максимов, В. Г. Семенов, Л. В. Бусыгина, О. А. Арзамазова, Диалектологический атлас удмуртского языка. Вып. 6, Ижевск 2009; **Календарные 2003** — Календарные праздники и обряды марийцев. Этнографическое наследие. Вып. 1, Йошкар-Ола 2003; **ТДС** — Татар телене зур диалектологик сүзлеге, Казан 2009; **ЧувашГр** — Материалы по грамматике современного чувашского языка. Часть первая. Морфология, Чебоксары 1957; **ЭСЧ I—II** — М. Р. Федотов, Этимологический словарь чувашского языка. Т. 1–2, Чебоксары 1996; **TscherW** — A. Moisio, S. Saarinen, Tschermisssches Wörterbuch. Aufgezeichnet von Volmari Porkka, Arvid Genetz, Yrjö Wichmann, Martti Räsänen, T. E. Uotila und Erkki Itkonen, Helsinki 2008 (LSFU XXXII).

ЛИТЕРАТУРА

- Миннияхметова Т. Г. 2000, Календарные обряды закамских удмуртов, Ижевск.
— — 2003, Традиционные обряды закамских удмуртов: структура, семантика, фольклор, Tartu (Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 2).
Насибуллин Р. Ш. 1978, Наблюдения над языком красноуфимских удмуртов. — О диалектах и говорах южноудмуртского наречия (сборник статей и материалов), Ижевск, 86—151.
Чичеров В. И. 1957, Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков, Москва (Очерки по истории народных верований. Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. Т. 40).
Munkácsi B. 1896, A votják nyelv szótára, Budapest.